[illegible]

المعجم

في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

☑ کتاب برگزیدهٔ همایش تجلیل از خادمان قرآن کریم در حوزهٔ مکتوب فرهنگ ۱۳۷۹

☑ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران بهمن ۱۳۸۰

☑ کتاب برگزیدهٔ سومین همایش کتاب برگزیدهٔ حوزه علمیه قم ۱۳۸۰

☑ کتاب برگزیدهٔ دومین دوره انتخاب و معرفی کتاب و مقاله برتر قرآنی سال آبان ۱۳۸۴

☑ کتاب برگزیدهٔ دومین دو سالانه انتخاب کتاب سال استان خراسان رضوی ۱۳۸۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الموسوعة القرآنية الكبرى

المجلد الأول

تأليف وتحقيق
قسم القرآن بمجمع البحوث الاسلامية

الطبعة الثانية
مع إضافات جديدة

بإرشاد وإشراف
مدير القسم
الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني

المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / تأليف و تحقيق قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة؛ بإرشاد و إشراف محمّد واعظزاده الخراساني.- مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٢٧ق.=١٣٨٥ش. (شابک ج ١) ISBN 964-444-836-7
(شابک دوره) ISBN 964-444-179-6 فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
عربی.
١. قرآن — واژه‌نامه‌ها. ٢. قرآن — دایرة‌المعارفها. الف. واعظزاده خراساني، محمد، ١٣٠٤ - . ب. بنیاد پژوهشهای اسلامی.

٥٧ م / ٤ / ٦٦ BP	٢٩٧/١٣
كتابخانه ملّى ايران	٧٨ـ٨٦٩٧م

كتابخانه
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى
شماره ثبت: ٠٢٢٠٩٢
تاريخ ثبت:

المعجم

في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته / ج ١

تأليف و تحقيق: قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة

إشراف: الأُستاذ محمّد واعظزاده الخراساني

الطّبعة الثانيه مع إضافات جديدة: ١٤٢٧ق. / ١٣٨٥ش
الطّباعة: نمونه / ١٠٠٠ نسخة / الثّمن ٧١٠٠٠ ريال

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص. ب ٣٦٦ ـ ٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣ (قم) ٧٧٣٣٠٢٩
شركة به‌نشر، (مشهد) الهاتف ٧ ـ ٨٥١١١٣٦ الفاكس ٨٥١٥٥٦٠

Web Site: www.islamic-rf.org / E-mail: info@islamic-rf.org

حقوق الطبع محفوظة للناشر

المؤلّفون

الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ

الدّكتور هادي حسن حمّودي

ناصر النّجفيّ

قاسم النّوريّ

محمّد حسن مؤمن زاده

حسين خاكشور

السيّد عبدالحميد عظيمي

السيّد جواد سيّدي

محمّد رمضاني

السيّد حسين رضويان

محمد حسين صادق‌پور

علي رضا غفراني

علي‌أكبر قربانعليزاده سودمند

وهناك آخرون كانت لهم مشاركة فترة من الزّمن، ورد تفصيلها في التّصدير. ونذكر بالتّقدير اهتمام الأُستاذ إلهيّ الخراسانيّ رئيس مجمع البحوث الإسلاميّة، الّذي شهد النّواةَ الأولى لهذا المشروع وشارك في بنائه. ونذكر أيضاً عناية مجلس إدارة المجمع، وجهود الأقسام المختصّة بالجوانب الفنّيّة. ولايفوتنا أن نُنوّه بالجهود المتواصلة لقسم الكومبيوتر، خاصّة الأخ حسين الطّائيّ في تنضيد الحروف. ومابذله محمّد جوادالحويزيّ وعبدالكريم الرّحيميّ من جهد في مقابلتهما لهذا الجلد، في طبعته الثّانية. وأبو الحسن الملكيّ في مقابلة الآيات القرآنيّة في هذه الطّبعة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحتويات

تمهيد ١١
تصدير ١٥
حرف الالف ٣٥
آدم ٣٧
آزر ٥٧
أ ب ب ٦٩
أ ب د ٧٧
إبراهيم ٨٩
أباريق ١١٣
أ ب ق ١١٩
أ ب ل ١٢٥
إبليس ١٤٧
أ ب و ١٦٥
أ ب ي ١٨٥
أ ت ي ١٩٩
أ ث ث ٢٥٣
أ ث ر ٢٥٩
أ ث ل ٢٩٣
أ ث م ٣٠١
أ ج ج ٣٣٩
أ ج ر ٣٤٧
أ ج ل ٣٨١
أ ح د ٤٣١
أ خ ذ ٤٨٧
أ خ ر ٥٤٣
أ خ و ٦٤١
أ د د ٦٩٩
إدريس ٧٠٥
أدو ـ أدي ٧١٥
أذن ٧٢٧
فهرس الأعلام والمصادر المنقول عنهم بلا واسطة ٨٢١
فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة ٨٢٧

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدّمة الطبعة الثّانية

بسم الله الرّحمن الرّحيم

نحمد الله حمدًا كثيرًا ونشكره شكرًا جميلًا على ما وفّقنا لتقديم عشر مجلّدات من موسوعتنا القرآنيّة الكبرى «المعجم في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته» إلى روّاد علوم القرآن وعشّاق معارفه والعطاشى إلى أسراره في أنحاء العالم الإسلاميّ، وقد وقع موقع القبول لدى كلّ من وقف عليه وطالعه من أعيان العلماء، إذ هم يتوقون إلى صدور الأجزاء اللّاحقة بفارغ الصّبر، للوقوف على مافيها.

وهذا كلّه فضل من الله علينا وعلى «مجمع البحوث الإسلاميّة» في الآستانة الرّضويّة المقدّسة على مشرّفها السّلام والصّلاة والتّحيّة، فهذا من بركات هذا المشهد العظيم وكم له من بركات!!

لقد التزمنا في هذه المجلّدات العشرة نفس المنهج الّذي انتهجناه في بداية العمل وأشرنا إليه في صدر المجلّد الأوّل، سوى تعديلات قليلة نبّهنا عليها في مقدّمة المجلّد العاشر، وكذلك تصحيح الأغلاط، وتغيير بعض الأرقام والعناوين في المجلّد الأوّل من الطّبعة الثّانية، وسنستمرّ على هذا المنوال ـ بإذن الله ـ بالعمل إلى منتهى الأجل. ولا حول ولاقوّة إلّا بالله العليّ العظيم الهادي إلى الصّراط المستقيم.

محمّد واعظ زاده الخراسانيّ
مدير قسم القرآن بمجمع البحوث الإسلاميّة

تمهيد

بقلم الأُستاذ محمّد واعظ زاده الخراسانيّ
مدير قسم القرآن

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الّذي أنزل القرآن على رسوله الأمين، ليكون من المنذرين، بلسان عربيّ مبين، كتابًا يهدي للّتي هي أقوم، ويحكم بالحقّ بين الأُمم، يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السّلام، ويخرجه من الظّلمات إلى النّور بإذنه، ويهديه إلى صراط مستقيم

والصّلاة والسّلام على نبيّنا محمّد بن عبد الله، الّذي أرسله شاهدًا ومبشّرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وجعل له من القرآن آية باهرة، و معجزة خالدة قاهرة، شاهدًا على صدق دعوته، وبرهانًا على حقّيّة رسالته، فكان القرآن هداية ورحمة معًا، وحكمة وعصمة لمن اتّبع ووعى هداية للخلق، وحجّة للرّسول على الخلق

فيه الهدى والنّور، وشفاء لما في الصّدور، وهو حبل الله المتين، وصراطه المستقيم، وهو النّور السّاطع برهانه، والفرقان الصّادع تبيانه، والمعجز الباقي على مرّ الدّهور، والحجّة الثّابتة عبر العصور، يهدي النّاس إلى صالح القول والعمل، ويعصمهم من الميل والزّلل، معدن كلّ علم،

ومنبع كلّ حُكم، من قال به صدق، ومن عمل به أُجر، ومن حكم به عدل. نورًا يتوقّد مصباحه، وضياءً يتلألأ صباحه، ودليلًا لا يخمد برهانه، وحقًّا لا تُخذل أعوانه، وحبلًا وثيقًا عُروته، وجبلًا منيعًا ذُروته. كتابًا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد. ظاهره أنيق، وباطنه عميق، لا تفنى عجائبه، ولا تنقضي غرائبه، كثير الدّرر، غزير الغرر، متواصف السّمات، متناصف الصّفات، سيّارًا في الأنجاد والأغوار، طيّارًا في الآفاق والأقطار.

وقد ضرب الله فيه الأمثال، وقصّ فيه عيب الأخبار، وبيّن فيه الشّرائع والأحكام، وفرّق بين الحلال والحرام، وصرّف فيه العِبَر للأفهام. فجعل أمثاله وأخباره وعبره عظة وتذكرة لمن تدبّرها، وشرائعه وأحكامه هدى وتبصرة لمن استبصرها.

كتابًا عجز الفصحاء عن معارضته، وعيّ الخطباء بمناقضته، وخرس البلغاء عن مشاكلته. فقد تحدّاهم النّبيّ بهذا القرآن، وخاطبهم مرارًا بآيات التّحدّي، فقال تعالى:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ يونس: ٣٨

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾ هود: ١٣

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء: ٨٨

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ البقرة: ٢٣، ٢٤

فلم يأتوا بمثله ـ ولن يأتوا ـ ولم يعارضوه. ولو كان لسجّلوه وضبطوه، كما ضبطوا كلام مسيلمة الكذّاب ومن ماثله، ولكفاهم عن ما تحمّلوه من الحروب والمشاقّ، وعن ما بذلوه في سبيله من الأموال والنّفوس والأعراق. فإذ لم يعارضوه بما يماثله في الفصاحة، أو يقاربه في الصّناعة ـ رغم كثرة من عندهم من أُمراء الكلام والبلاغة، وأساطين البيان والشّعر والخطابة ـ ثبت عجزهم عن مجاراته ومباراته، ولزم تفوّقه عليهم في سوره وآياته.

فسلام الله وصلواته على هذا النّبيّ الأُمّيّ العربيّ، الّذي فتح علينا بكتابه أبواب الكلام والبيان، ومهّد لنا بأحكامه وحِكمه سبل السّلام والأمان، وعلى الأطايب من عترته، والأكارم من أُرومته، الّذين هم عِدْل الكتاب، ومطالع أنواره، وعلى أصحابه وأنصاره، الّذين هم حُفّاظ الكتاب، وحملة آثاره، وعلى التّابعين لهم بإحسان، النّاقلين إلينا آثارهم بائتمان.

اللّهمّ اجعلنا ممّن يتلوه حقّ تلاوته، ويرعاه حقّ رعايته، ويتدبّره حقّ تدبّره، ويتبصّره حقّ تبصّره، ويهتدي بهداه، ويستغني به عن ما سواه، واجعلنا قائمين بقسطه، وافين بشرطه، مهتدين بأعلامه، عاملين بأحكامه، واجمع لنا خير الدّنيا والآخرة، فإنّك أهل التّقوى والمغفرة، آمين ياربّ العالمين.

وبعد، فهذا هو الجزء الأوّل من الكتاب البديع، والسّفر النّجيع الموسوعة القرآنيّة الكبرى: «المعجم في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته»، وسيتلوه بإذن الله سائر الأجزاء. وهو بحقّ أوسع وأعظم ما أُلّف في ميدان الألفاظ القرآنيّة، وما فيه من الأسرار البلاغيّة، إذ يضمّ نصوصًا لغويّة، وبحوثًا تفسيريّة، وشواهد تاريخيّة وأدبيّة، تتعلّق بألفاظ القرآن ومفرداته، وأعلامه وأدواته، ونصوصًا من وجوه القرآن والنّظائر، واختلاف القراءات واللّهجات ومعضلات الإعراب والتّركيبات، إضافة إلى آراء منيعة، وبحوث بديعة، في فقه لغة القرآن وبلاغته، من أُصول لغويّة، وأساليب قرآنيّة، لاتوجد في غيره، ولاتدرك في نظيره.

ولاتغالي لو قلنا: إنّ الّذين يدرسون لغة القرآن تفقّهًا وتبصّرًا، ويتناولونها تأمّلًا وتدبّرًا، ليستغنون بهذا المعجم عن غيره من المعاجم القرآنيّة، والتّفاسير اللّغويّة، ومادوّن في مضمار غريبه و وجوهه و مفرداته، واختلاف حروفه وقرءاته، ومايتعلّق بإعجازه اللّغويّ والبلاغيّ والعدديّ.

فإنّه بمفرده يحوي معظم ماجاء في تلك المؤلّفات، بأُسلوب مرتّب، ونمط مهذّب، فقد ضمّ حسناتها إلى حسناته، وفاقها بخصائصه وسماته، وأصبح كما قال المثل «جاء بالطِّمّ والرِّمّ».

تصدير

وحريٌ بنا أوّل ذي بدء تصدير الكتاب، بما يطوي على بيان أهدافه ومزاياه، و توضيح فوائده و حواياه، والفرق بينه وبين كتب المفردات، ومكانته بينها وبين علوم القرآن. وإبداء وجهات النّظر حول المواضع الّتي عالجها الكتاب، ممّا يتناول مفاهيم اللّغات وأُصولها، وأُسلوب استعمالها في القرآن وإعجازها وبوضّح كذلك أُسلوب المعجم واصطلاحاته ورموزه، ومراحل نشوئه وتأليفه، ويعرّف الّذين شاركوا في تأليفه، ويُثمّن جهودهم، ويشكر ويقدّر مساعيهم

ويتناول هذا التّصدير أيضًا محملًا من المباحث الهامّة المفصّلة في مجلّد باسم «المدخل»، والّتي لها دخل مباشر، ومساس متّصل في فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته، ويبتني عليها كثير من أبحاث المعجم و محتوياته ويحوي هذا المدخل أُصولًا ترجع إليها الفروع، في شتّى موادّ المعجم وكلماته

ونسأل الله تعالى مبتهلين إليه أن يمنّ علينا بالتّوفيق والسّداد، والجدّ والاجتهاد، وأن يُلهمنا الإخلاص في العمل، إلى منتهى الأجل، وأن يهبنا صدق النّيّة، وطيب الطّويّة، وطاقة الصّبر، وسعة الصّدر، والسّعي إلى نهاية المشوار، و الاحتراز من الزّلّة والعثار كما نتمنّى ونأمل أن ينتفع به الباحثون في أسرار الفرقان، كما انتفعوا بغيره

أهداف المعجم ومكانته في علوم القرآن

إنّ اسم الكتاب يفصح عن محتواه ومغزاه، فهو معجم أو موسوعة قرآنيّة، مادّته «فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته»، وقد اقتبس اسمه من «فقه اللّغة وسرّ العربيّة» لأبي منصور الثّعالبيّ (٣٥٠ـ ٤٣٠هـ)، أحد أعلام اللّغة والأدب في القرن الرّابع والخامس الهجريّين.

وكذلك يفصح هذا الاسم عن حقيقة، مفادها أنّ للقرآن فقه لغة خاصًّا به، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإعجازه. وقد كان القدماء يعبّرون عنه بـ«النّظم القرآنيّ» والمتأخّرون بـ«البيان القرآنيّ» أو «الإعجاز البيانيّ». ولم نقف لحدّ الآن على من يستعمل هذا الاصطلاح، أي «فقه لغة القرآن»، رغم أنّهم بحثوا كثيرًا في النّظم القرآنيّ.

ولعلّ أوّل من أتى بهذا التّعبير ـ أي النّظم القرآنيّ ـ هو أبو عُبَيْدَة (م ٢٠٩هـ) في كتاب «مجاز القرآن»، وتبعه آخرون على مرّ العصور عند حديثهم عن إعجاز القرآن وبلاغته، وفي طليعتهم الجاحظ (م ٢٥٥هـ) في كتابه «إعجاز القرآن» إلى أن شاع في هذا العصر اصطلاحا «الإعجاز البيانيّ» و«التّفسير البيانيّ» من قبل الأستاذ المصريّ أمين الخُوليّ وروّاد مدرسته.

ونعتقد أنّ اصطلاح «فقه لغة القرآن» أوفى بسرّ البيان القرآنيّ ورمز الكلام الإلهيّ من أيّ تعبير آخر، لما يكمن في كلمة «فقه» ـ ولاسيّما في التّعبير القرآنيّ ـ من دقّة وعمق، وقد بيّنّاه في «المدخل»، كما بحثنا هناك في علم «فقه اللّغة» عند القدماء والمتأخّرين، وركّزنا على أنّ «فقه لغة القرآن» هو علم برأسه، من عداد العلوم القرآنيّة.

وأمّا إثبات هذا المُدّعى، أي أنّ للقرآن فقه لغة خاصًّا به فتتكفّل ببيانه على العموم بحوث من «المدخل»، ولاسيّما بحث «الإعجاز البلاغيّ»، ويلمسه الدّارسون في طيّات هذا المعجم، خصوصًا في بحث «الاستعمال القرآنيّ» من كلّ مادّة، ويمرّون على عدد جمّ من شواهده ومصاديقه.

وأمّا مكانة هذا المعجم بين العلوم القرآنيّة، فسيأتي تفصيله في «المدخل» خلال البحث في اصطلاح «العلوم القرآنيّة» ومعانيها الثّلاثة، ومايَنضوي تحت كلّ قسم من أقسام العلوم، وكذلك عند الحديث عن كتب «غريب القرآن ومفرداته» وعن «الإعجاز البلاغيّ» وفي غيرها

من البحوث.

وأمّا الحديث عنه بصورة مجملة فإنّ هذا المعجم ـ حسب موضوعه ـ يبحث في لغات القرآن وكلماته، فيندرج تحت طائفة كتب «غريب القرآن ومفرداته» الّتي تكلّمنا عنها في فصل من «المدخل»، وهو من أبسط فصوله. ومن جهة أُخرى، فإنّ الكتاب يتكفّل بدراسة «بلاغة القرآن» في انتخاب الكلمات وسرّ إعجازها، فهو كتاب لغة وبلاغة وإعجاز قرآنيّ معًا، ويعتبر في الوقت نفسه تفسيرًا موضوعيًّا حسب الكلمات، دون المواضيع، كما أنّه تضمّن علم «أعلام القرآن» أيضًا، لاشتماله على شرحها في طائفة الكلمات.

وتتلخّص مزايا هذا المعجم وحواياه في أُمور :

١ـ جمع النّصوص اللّغويّة الهامّة لكلّ مادّة من لغات القرآن، حسب التّرتيب الزّمنيّ لحياة أربابها، فيستغني الباحث بها عن مراجعة معاجم اللّغة، ويُطلعه على تطوير علم اللّغة على مرّ العصور، كأُنموذج في لغات القرآن، ينبغي بسطه في غيرها من لغة العرب.

٢ـ جمع النّصوص التّفسيريّة الضّروريّة لكلّ مفردة بنفس الأُسلوب، فتُحيلها إليها الدّارسون، ولايكلّفون أنفسهم مشقّة تصفّح مجلّدات ضخمة من التّفاسير العارية في أغلب الأحوال عن الفهارس الواضحة، وهذا بدوره يبيّن أيضًا تطوّر التّفسير اللّغويّ على توالي الأزمان.

٣ـ احتواؤه على فقه كلّ لغة، وتحوّلها لفظًا ومعنًى، وصولًا إلى جذر اللّفظ والمعنى الأصليّ من بين المعاني المتفرّعة منه، والّذي هو بمنزلة الأُمّ لها.

٤ـ معرفة مشتقّات كلّ كلمة في القرآن وسرّ مجيئها متنوّعة، مراعاة للتّناسب اللّفظيّ والمعنويّ في كلّ موضوع.

٥ـ جمع شتات الوجوه والنّظائر، فيوفّر للباحث وقته وجهده في مراجعة هذه الكتب الكثيرة.

٦ـ شرح الأعلام القرآنيّة لفظًا ومعنًى، وتقديم نموذج واف عمّا جاء في التّفسير والتّاريخ وكتب السّير ومعاجم أهل الكتاب، والسّعي إلى التّعرّف على أشخاصها جهد الإمكان تحت

ظلّ القرآن

٧ـ بيان سرّ الإعجاز القرآنيّ من خلال كلمات وطريقة مجيئها في القرآن.

٨ـ فتح باب جديد لفهم القرآن وسرّ بلاغته وإعجازه، وضمّ علم إلى علومه، وهو علم «فقه لغة القرآن»

وبذلك كلّه يظهر فرق هذا المعجم عن سائر كتب «غريب القرآن ومفرداته» فهو نسيج وحده، وفريد دهره، ويوسف مصره

مادّته و مراحل تدوينه

كانت المادّة الأُولى لهذا المعجم هي بطاقات وجذاذات هُيّئت للنّصوص اللّغويّة في تفسير «التّبيان» لأبي جعفر الطُّوسيّ (٣٨٥ـ ٤٦٠هـ) شيخ الطّائفة الإماميّة، بمناسبة عقد مؤتمر الألفي عام (١٣٩٢هـق) في جامعة مشهد وكنّا بصدد نشرها في كتاب بعد مقابلتها و تصحيحها مع صديقنا الشّيخ إلهي خراسانيّ، وصادف حينذاك تأسيس مجمع البحوث الإسلاميّة، فانتدبته الآستانة الرّضويّة المقدّسة لتسنّم إدارته، وتصدّيت أنا للإشراف على «قسم القرآن» من بين أقسامه المختلفة، واتّفقنا على حصر أعماله في نشر هذا المعجم اللّغويّ لتفسير «التّبيان» ثمّ رأينا أن نوسّع دائرة المعجم، ليشمل سائر التّفاسير، علمًا بأنّ فيها مثل ما في «التّبيان» في شرح اللّغة بأضعاف مضاعفة، ولم تُجمع إلى الآن في كتاب.

ثمّ تجاوزنا التّفاسير إلى كتب المفردات وغريب القرآن والوجوه والنّظائر، وما إليها من المؤلّفات.

ولاحظنا بعد ذلك أنّ مادّة هذه الكتب هي معاجم اللّغة العربيّة، ولاتكمل دراسة لغات القرآن من خلال التّفاسير وتلك الكتب إلّا بضمّ نصوص المعاجم إليها، علمًا بأنّ كثيرًا من الأبحاث اللّغويّة في التّفاسير وكتب المفردات مأخوذة ومستمدّة من تلك المعاجم، ومنقولة عنها بألفاظها أو بمعانيها، وبقيت فيها أشياء لم تنقل إلى تلك الكتب، فيجب ضمّها إليها وبذلك حصلت لدينا مادّة لغويّة واسعة المدى، مختلفة المرمى، تزداد شيئًا فشيئًا بالوقوف على

نصوص أُخرى.

ثمّ رأينا أنّ جمع النّصوص والاكتفاء بها لا يشفي الغليل، ولا يروي الغليل، إلّا بضمّ بحوث إليها من فقه اللّغات وأُسلوبها القرآنيّ وسرّها البلاغيّ، وذلك لايتيسّر إلّا بتقديم جدول في صدر كلّ مادّة حول ألفاظها في القرآن، ثمّ دراسة آياتها خلال النّصوص التّفسيريّة واللّغويّة وأُصولها، وبحث الاستعمال القرآنيّ، لكي تكون الدّراسة جامعة، لاتشذّ عنها كلمة قرآنيّة، وهذه هي مادّة المعجم.

وأمّا مراحل تدوينه، فكان ينبغي قبل كلّ شيء:

أوّلًا: إحضار تلك الكتب والمصادر، واختيار أحسن طبعاتها، ومايتعلّق بها من شروح وملابسات.

ثانيًا: اختيار أعوان وزملاء من المثقّفين والفضلاء الّذين يجيدون اللّغة العربيّة، ويحسنون انتقاء مادّة البطاقات من المصادر، وإطّلاعهم على طريقة العمل، وتعريفهم بالمشروع الّذي يعلّق به الأمل، ليكونوا على بصيرة من أمرهم، ساعين في عملهم، إلى مالا يعلم مداه من دهرهم. وقد تحقّق الأمران، فبدأ الإخوان عملهم، ولايزالون مستمرّين فيه، حتّى حصل ـ ولله الحمد ـ عندنا أكثر من مائتي ألف بطاقة، اقتبسوها من كتب التّفاسير والمفردات. وأمّا معاجم اللّغة فيرجع إليها عند التّدوين.

وبعد أن حصلنا على مقدار من الموادّ الصّالحة للاشتغال بالتّأليف، بدأنا العمل بموادّ من حرف الألف، دون أن نقدّر سعة العمل وتشعّبه، فحصلت لدينا نصوص متراكمة لكلّ مادّة، بلا تنظيم وتبويب، فأعدنا النّظر فيها، وبدّلنا أُسلوبها مرّات، حتّى استقرّت على ما عزمنا النّيّة عليه، من أُسلوب بديع، ونظم رفيع.

أُسلوبه ورموزه

١ـ راعينا في تنظيم الكلمات موادّها الأصليّة حسب الحروف الهجائيّة في كافّة حروفها: الأوّل فالثّاني فالثّالث، سوى الأعلام، فإنّها رتّبت حسب تلفّظها، ولهذا صدّرنا

المعجم بـ«آدم» خلافًا لسائر المعاجم اللّغويّة والقرآنيّة؛ حيث تعرّضت له في مادّة «أدم» وتوضيح ذلك في فصل «الأعلام القرآنيّة» من «المدخل».

۲ـ كلّ مادّة تحتوي ستّة أقسام:

الأوّل: جدول الكلمات: بدءً بمادّتها الهجائيّة، ثمّ عددها المكّيّ والمدنيّ، وعدد سورها المكّيّة والمدنيّة مجملًا ومفصّلًا، وفي مايلي نموذج من الجدول:

(أثر)

۱۳ لفظًا، ۲۱ مرّة: ۱۷ مكّيّة، ٤ مدنيّة

في ۱٦ سورة: ۱۲ مكّيّة، ٤ مدنيّة

أثر ۱: ۱	يؤثر ۱: ۱	آثارهما ۱: ۱
أثرك ۱: ۱	أثر ۲: ۱ـ۱	آثارهم ۷: ٥ـ۲
يؤثرون ۱: ۱ـ	أثري ۱: ۱	أثارة ۱: ۱
تؤثرون ۱: ۱	آثار ۱: ۱	....
تؤثرك ۱: ۱	آثارًا ۲: ۲	....

معناه أنّ مادّة (أثر) في القرآن ذات (۱۳) لفظًا، وردت (۲۱) مرّة: مكّيّها ۱۷، ومدنيّها ٤، وردت في (۱٦) سورة: مكّيّها ۱۲، ومدنيّها ٤.

ثمّ ذكرت الألفاظ ومرّات تكرارها، وعدد مكّيّها ومدنيّها، فالرّقم الأوّل ـ مثلًا ـ في (آثر ۱: ۱) للمرّة، والثّاني للمكّيّ، وليس له مدنيّ. وفي (يؤثرون ۱: ـ۱) الرّقم الثّاني ـ بعد الخطّ المعترض ـ للمدنيّ، وليس له مكّيّ. وفي (آثارهم ۷: ٥ـ۲) الرّقم قبل الخطّ مكّيّ، وبعد الخطّ مدنيّ، ومعناه أنّ (آثارهم) جاء في القرآن (۷) مرّات: (٥) مرّات مكّيّة، ومرّتين مدنيّتين.

ويعتبر مصدرنا في ذلك «المعجم المفهرس» لفؤاد عبدالباقي، و «معجم ألفاظ القرآن الكريم» لمجمع اللّغة العربيّة، لما فصّلناه في «المدخل» في فصول: «عدد الآيات» و «مكّيّ السّور والآيات ومدنيّها» و «معاجم كشف الآيات».

الثّاني: النّصوص اللّغويّة، وقد رتّبت بحسب تاريخ وفيات أصحابها، فصدّر النّصّ باسم قائله، مثل: الخليل والأزهريّ وغيرهما، وذُيّل برقم صفحة المصدر أو جزئه وصفحته، إذا كان المصدر مشهورًا في نسبته إلى صاحبه، وقد تمّ تعريف تلك المصادر ومؤلّفيها بصورة موجزة في الفهرس الملحق بالجزء الأوّل، وبصورة مفصّلة في فصل المصادر من «المدخل» فمثلًا جاء في مادّة (أ ث ر).

الخليل: الأثر: بقيّة ما يُرى من كلّ شيء... (٨: ٢٣٦)

أي الجزء (٨) والصّفحة (٢٣٦) من كتاب العين.

وإن أُخذ النّصّ من واسطة، ذكر اسم الواسطة مع رقم الجزء والصّفحة من كتابه، مثل:

الكلبيّ: أثرت بهذا المكان، أي ثبتّ فيه. (ابن فارس ١: ٥٦)

معناه أنّ النّاقل للنّصّ عن الكلبيّ هو ابن فارس في «المقاييس»، الجزء (١)، والصّفحة (٥٦).

وإن نقل نفس النّصّ من قائل آخر أيضًا، يذكر اسمه ذيل النّصّ مع لفظ «مثله»، إن كان بعين اللّفظ، أو «نحوه» إن تفاوت اللّفظ واتّحد المعنى، هذا في ما لا يعلم نقل الثّاني عن الأوّل، وإلّا يسكت عنه غالبًا، وما أكثر هذا في معاجم اللّغة وفي التّفاسير؛ حيث يكرّرون كلام مَن سبقوهم، فينسبونه إلى قائله، أو يسكتون عنه، وهذا هو الغالب عليهم.

وإنّما اكتفينا باسم صاحب النّصّ ولم نذكر اسم كتابه، رعاية للاختصار، واتّكالًا على الاشتهار، واعتمادًا على فهرس المصادر المذكور في آخر المجلّد الأوّل، ويكرّر في سائر المجلّدات، وعلى فصل التّعريف بالمصادر في «المدخل».

ويُستثنى من ذلك ما إذا نُقل النّصّ من كتاب آخر لصاحبه، غير كتابه المشهور، فمثلًا أنّ نصوص الزّمخشريّ منقولة عن «الكشّاف» عادة، وقد تنقل من كتابه «أساس البلاغة» أو «الفائق»، فلا محيص حينئذٍ عن ذكر الكتاب غير المشهور بعد اسم المؤلّف، حذرًا من الاشتباه.

الثّالث: النّصوص التّفسيريّة، وتُحرّر بنفس الأُسلوب والرّموز، أي تذكر النّصوص حسب تاريخ الوفاة، ابتداء باسم صاحب النّصّ، وانتهاء برقم الجزء والصّفحة من كتابه، أو من

مصدر آخر، ثمّ تذييله بلفظ «مثله» أو «نحوه»، إن كان مكرّرًا. فقد جاء ـ مثلًا ـ في مادّة (أ ث ر) ضمن «النّصوص التّفسيريّة» ذيل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى * وَآثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾ النّازعات: ٣٧، ٣٨

أبو السّعود: فانهمك فيما متّع به فيها. مثله الآلوسيّ (٣٠: ٣٦)، ونحوه الكاشانيّ (٥: ٢٨٢)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٣٢٧)

وينبغي هنا التّنبيه على أُمور:

١ـ النّصوص الرّاجعة إلى الإعجاز العدديّ تندرج ضمن النّصوص التّفسيريّة، وكذلك النّصوص البلاغيّة.

٢ـ النّصوص اللّغويّة المحضة الّتي جاءت خلال التّفاسير ـ وما أكثرها، ولاسيّما في تفسير القُرطُبيّ ـ تندرج ضمن النّصوص اللّغويّة دون النّصوص التّفسيريّة، وإن كانت مصادرها كتب التّفسير.

٣ـ النّصوص التّفسيريّة قد تحتوي نصوصًا تاريخيّة كما في الأعلام، فجاء العنوان هكذا: «النّصوص التّفسيريّة والتّاريخيّة».

٤ـ الآيات المشتملة على مشتقّات كلّ مادّة تُنظّم حسب مشتقّاتها في جدول الكلمات، فتذكر تحت كلّ كلمة منها آية واحدة أو آيات إن تعدّدت، وتحت كلّ آية نصوصها التّفسيريّة بنفس الأُسلوب المتقدّم.

٥ـ تجنّبنا تكرار النّصوص المماثلة مهما أمكن، إلّا أن توجد فيها مزيّة أوجبت تكرار شطر منها أو كلّها، رعاية للأمانة، وحرصًا على أن يقف الباحثون على متن النّصوص بصورة تامّة.

الرّابع: الوجوه والنّظائر، وتكتب بنفس الأُسلوب كذلك.

الخامس: الأُصول اللّغويّة، وتُبحث فيها المادّة الأصليّة للكلمة، والمعنى الأصليّ للمادّة والمعاني المنشعبة منه، وكيفيّة انشعابها حسبما يساعده الذّوق اللّغويّ، والّذي ربّما يؤدّي بنا إلى القول: إنّ الأصل للمادّة هو «الاسم» دون «المصدر»، كما اخترنا في «أذن»، أنّ أصل المادّة

هو «الأُذُن» دون الإذن. وتوجد في بحث الأُصول اللّغويّة أبحاث مبتكرة، تفتح أمامنا آفاقًا جديدة من فقه اللّغة، وقد يبحث في هذا القسم اشتقاق اللّفظ في اللّغات السّاميّة وغيرها أيضًا، سيّما الأعلام الأعجميّة.

السّادس: الاستعمال القرآنيّ، وفيه يكمن سرّ هذا المعجم؛ حيث يقاس فيه حجم الكلمات من كلّ مادّة بمقدار الاهتمام بمفاهيمها في القرآن، وكذلك كثرة مشتقّاتها أو قلّتها، وسرّ مجيء بعضها بلفظ واحد أو مرّة واحدة، أو مجيء معنى واحد بألفاظ متعدّدة حسبما يساعده وضع الآيات والسّور، أو ما تستدعيه فواصل الآيات، كما قلنا في «أبًّا»: إنّ لرعاية الفواصل دخلًا في اختيار اللّفظ دون سواه ممّا يترادف معه.

وعلى العموم، ففي بحث «الاستعمال القرآنيّ» سرّ إعجاز الكلمة، ورمز السّياق القرآنيّ، ممّا لا يوجد ما يواريه في التّفاسير وكتب المفردات والإعجاز والبلاغة القرآنيّة.

المشاركون في تدوين المعجم

وهم نخبة من ذوي الفضل والفضيلة، من طلبة العلوم الإسلاميّة والطّلّاب الجامعيّين، اشتغلوا خلال فترات متفاوتة بتحرير البطاقات واختيارها من المصادر المختلفة، وهم الإخوة: **أحمد أميري شادمهري، والمرحوم غلام رضا صداقت، و فقيهيّ، وحسن كاهانيّ، ومحسن ماريانيّ، وسعيد عبد خدائيّ، وعلي رضا الحاج رحيميّ، وظهير طاهريّ، والسّيّد علي بحر العلوم، وشجاعيان، ومحمّد پور، ومحمّد حسين إلهي زاده، ومحمّد مهدي يزدانيّ، ومحمّد علي رضائيّ، وأبو القاسم ذبيحيّ، ومحمود ذبيحيّ.** وهؤلاء لم يداوموا على العمل، وتركوا قسم القرآن في سني بواديه.

وهناك جماعة اشتغلوا بتدوين البطاقات والمجدّدات مع تأليف النّصوص، وهم الإخوة: **محمود حسينيّ، وحسين علي بابا زاده جعفريّ، ومحمّد رمضانيّ، ومحمّد حسين صادق پور، وحسين عليّ عرفانيّ،** ولكنّهم لم يستمرّوا في العمل.

وأمّا الّذين شاركوا بجدّ في الضّبط والتّأليف منذ البداية حتّى الآن، فهم الإخوة الأفاضل:

محمّد حسن مؤمن زاده، والسّيّد جواد سيّدي، وحسين خاكشور، والسّيّد عبدالحميد عظيمي. وهذان الأخيران يباشران إعداد النّصوص للطّبع، ومراجعتها بعد الطّبع، إضافة إلى ضبط النّصوص وتأليفها. وقد التحق بهؤلاء منذ سنين الإخوة: السّيّد حسين رضويان، وعلى أكبر قربان علي زاده سودمند، وعلي رضا غفراني. كما اشتغل منذ فترة قصيرة بعمل البطاقات السّيّد مجيد ميرداماديّ، لكنّه لم يدم.

وقد استقلّ من بين هؤلاء الأُستاذ محمّد حسن مؤمن زاده بإدارة أعمال قسم القرآن والإشراف عليها أثناء غيابي، كما أنّه يرجع جميع نصوص الكتاب قبل طبعها ويساعدني في مراجعة المصادر، وقد استقلّ بتنظيم فهرسها.

وإلى جانب هؤلاء هناك إخوة أعزّاء من الأساتذة العرب، اختصّوا بآداب اللّغة العربيّة، ولهم فضل في إعداد هذا المعجم:

أوّلهم: الأُستاذ الدّكتور السّيّد هادي حسن حمّوديّ، اشتغل سنين معنا بالتّأليف والدّراسة، ثمّ غادر البلاد مهاجرًا. وقد أعدّ موادّ لهذا المعجم من حرف الألف، وكانت له آراء خاصّة في جذور اللّغة وسيرها واستعمالها القرآنيّ، وقد انتفعنا بها، كما ألّف شيئًا كثيرًا في أساليب القرآن وأدواته، وهو صالح للنّشر بعد مراجعته وإكماله.

ثانيهم: الأُستاذ ناصر النّجفيّ، وكان له نشاط بالغ طوال السّنين ـ ولايزال ـ في تأليف المعجم، ولاسيّما دراسة الأُصول اللّغويّة والاستعمال القرآنيّ، وفي تقويم النّصوص والعبارات، ودراسة الأعلام القرآنيّة، والتّنقيب عن جذورها في مصادر أهل الكتاب وسائر اللّغات» سيّما السّاميّة منها، إضافة إلى أنّه حقّق مواضيع لفظ الجلالة في القرآن الكريم حسب طريقة مبتكرة، اندرجت في مادّة «أله» من المعجم.

ثالثهم: الأُستاذ قاسم النّوريّ، وقد شارك فترة طويلة في التّأليف، لكنّه تصدّى منذ بدء الطّبع ـ ولا يزال ـ بمراجعة نصوص المعجم و تصحيحها ووضع علامات التّرقيم خلالها، علمًا بأنّه حقّق رسالة «قوارع القرآن»، وأعدّه للطّبع، وقد نشرت باسم «قسم القرآن».

رابعهم: الأُستاذ جعفر بياتي، اشترك في هذا القسم فترة محدّدة، ثمّ ترك العمل، وكانت له

دراسات لغويّة وقرآنيّة في عدّة موادّ، لخّصناها وحرّرناها من جديد

وأمّا كاتب هذه السّطور، فقد اقترح المشروع أوّلًا، ثمّ اشتغل فيه ولازمه، وزاول العمل فيه، وشارك الإخوة وعايشهم، مشاورةً وإشرافًا وإرشادًا وإيضاحًا لما أبهم، ومباشرةً لدراسة الأُصول اللّغويّة، وتفسيرًا للاستعمال القرآنيّ، وإضافة أو حذفًا أو تلخيصًا أو تقويمًا لما حقّقه الآخرون، وما جمعوه من النّصوص. أسأل الله لي ولهم مزيدًا من التّوفيق، فإنّه خبير رفيق، وبالإجابة حقيق.

حول المدخل

ذكرنا آنفًا أنّ للمعجم مجلّدًا باسم «المدخل»، وقد أوردنا فيه فصولًا تحتوي أُصولًا ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالموادّ أو النّصوص، أو بالدّراسات و البحوث، أو بالإعجاز والأساليب القرآنيّة والنّكات البلاغيّة، أو بالقصص والأعلام والأدوات، أو بعدد الكلمات والآيات، أو مكّيّ السّور ومدنيّها والقراءات، أو بالمصادر ومعاجم اللّغة وكشف الآيات

وياحبّذا لو تيسّر لنا إخراج «المدخل» تزامنًا مع المجلّد الأوّل من المعجم، ليكون الباحثون على بصيرة كاملة من أمرهم، ويرجعوا إليه في ما أُبهم عليهم، أو أُجمل لديهم. لكنّه لبسط بحوثه وحواياه، وتشعّب مطالبه وقضاياه، تأخّر إخراجه عن موعده، وسينشر بإذن الله عزّوجلّ في المستقبل القريب. ونكتفي هنا بالإشارة إلى فصوله الّتي تدور حول المواضيع الآتية:

١ـ فقه اللّغة قديمًا وحديثًا: تناولنا فيه بحثًا وتحقيقًا لفظ «الفقه» في اللّغة والكتاب والسّنّة وعند الفقهاء، وانتهينا إلى شرح اصطلاح «فقه اللّغة» عند القدماء، وذكر أوّل من عبّر به، وألّف فيه، وعدّه علمًا برأسه، وبيان الفرق بينه وبين معاجم اللّغة، والمواضيع الّتي تندرج تحته، أو تنتمي إليه من قريب أو بعيد وعلى العموم، توضيح مادّة «فقه اللّغة» عندهم، والتّمييز بين آراء القدماء والمتأخّرين حوله مادّةً وأُسلوبًا

ثمّ بسطنا القول حول «علم فقه اللّغة» خلال العصر الحاضر على مستوى اللّغات عامّة واللّغة العربيّة خاصّة، مشيرين إلى ما اطّلعنا عليه من مظانّها ومواضيعها، ومقدار تأثّرها بتراث الماضي الأصيل، وأخذها عن الجديد الدّخيل. ثمّ انتهى البحث إلى «فقه لغة القرآن» بنحو أوسع ممّا بدأنا به الكلام في هذا التّصدير.

٢ـ العلوم القرآنيّة وأنواعها: لكي يجد هذا المعجم موضعه في علوم القرآن، فقد قسّمنا فيه لأوّل مرّة هذه العلوم بمعناها الواسع إلى ثلاثة أقسام: علوم للقرآن، وعلوم في القرآن، وعلوم حول القرآن. وبسطنا الكلام في كلّ قسم وفي ما يشمله من البحوث، سواء الدّاخلة في العلوم القرآنيّة بالمعنى المصطلح، أو ما هو خارج منها، داخل في غيرها من فنون الأدب. وقد أثبتنا خلال البحث أنّ العلوم العربيّة برمّتها، حتّى فنّ معاجم اللّغة، نشأت بنحو أو بآخر من القرآن. وانتهى بنا المطاف إلى محطّ علم «فقه لغة القرآن»، وموضعه بين تلك العلوم.

وجدير بالذّكر أنّه لدينا في قسم القرآن كتاب ضخم في قيد التّأليف باسم «نصوص في علوم القرآن»، جمعت فيه أهمّ النّصوص في علوم القرآن حسب التّرتيب الزّمنيّ، منظّمة على النّحو التّالي: النّزول، والجمع، والرّسم، والكتابة، والقراءات، وهلمّ جرّا. وقد نيط تأليفه على الأخ الفاضل السّيّد علي الموسويّ داربيّ.

٣ـ غريب القرآن ومفرداته: لاهتمامنا بإبانة امتياز هذا المعجم وتفوّقه على كتب غريب القرآن ومفرداته، ارتأينا في بسط الحديث عن تطوّر التّفسير اللّغويّ للقرآن الكريم، اعتبارًا من عصر النّبيّ ﷺ والصّحابة فالتّابعين فما بعدهم جيلًا فجيلًا، حتّى العصر الحاضر، والتّعريف بأهمّ كتبه على اختلاف عناوينها، كـ«غريب والمفردات والمعاني والوجوه والنّظائر، وبيان تفاوتها، رغم اشتراكها في الغرض والهدف، وهو معرفة لغات القرآن، ولغات الحديث أحيانًا، علمًا بأنّ كثيرًا منها يُعَدّ من مصادر هذا المعجم بشكل مباشر أو غير مباشر.

وقد تحدّثنا في هذا الفصل عن معنى الغريب وسرّ وجوده في القرآن، وما أُثر عن النّبيّ ﷺ في تفسير القرآن وفي الغريب بالذّات، وكذا أوّل مُؤلّف فيه وصلنا ـ وهو أجوبة

مسائل نافع بن الأزرق لابن عبّاس ـ وما تلاه، ثمّ كتاب «مجاز القرآن» لأبي عُبَيْدة (م ٢٠٩هـ) وبيان مافيه من جذور البلاغة القرآنيّة الّتي بنى عليها الجاحظ (م ٢٥٥هـ)، كتاب «مجاز القرآن» والّتي توسّعت فيما بعد، حتّى صارت مادّة لتدوين علوم البلاغة العربيّة على يد الشّيخ عبدالقاهر الجرجانيّ(م ٤٧١هـ)، في القرن الخامس الهجريّ. وتضمّن الحديث عن الكتب موجزًا عن حياة مؤلّفيها، وعلاقة بعضهم ببعض، ومدى تأثّر المتأخّر منهم بالمتقدّم، والظّروف المحيطة بالأدب العربيّ في القرنين الثّالث والرّابع، والعلاقة الوطيدة بين العلوم العربيّة والعلوم القرآنيّة حينذاك، والتّعايش أو التّآلف بين أربابها ومؤلّفيها، إلّا نحويّ أو لغويّ شذّ عن الجماعة آنذاك لعدم إلمامه بعلوم القرآن.

ثمّ تحدّثنا عن اصطلاح «معاني القرآن» وكتبه، مركّزين على أنّها كانت البذرة الأُولى لعلم تفسير القرآن، وكذلك عن «الوجوه والنّظائر» وكتبها وأهدافها.

وعلى العموم، فإنّ هذا الفصل يُعَدّ من أوسع فصول المدخل، وأكثره مساسًا لهذا المعجم الّذي يُعتبر مرحلة كاملة من صور لغات القرآن.

٤ـ التّفاسير اللّغويّة والبلاغيّة للقرآن الكريم: إنّ حجمًا كبيرًا من شروح لغات القرآن يكمن ـ كما هو معلوم ـ في التّفاسير القرآنيّة، ولاسيّما ماغلب عليها الصّبغة اللّغويّة والبلاغيّة، مع العلم بأنّها تختلف مادّة وأُسلوبًا، ويمتاز بعضها عن بعض، رغم أنّها من مصادر هذا المعجم فدعانا ذلك إلى التّعرّض لأهمّها، وبيان مزاياها، وتقديم تراجم موجزة لسيرة أصحابها وماحدث بينهم من التّعايش والمصادمة في الآراء، والاختلاف أو التّوافق في المسائل العلميّة، وتأثّر مَن تأخّر منهم بالمتقدّم، واقتباس بعضهم من بعض، بدءً بأُمّ التّفاسير وعميدها، ألا وهو «جامع البيان» للإمام الطّبريّ (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ)، ورغم اشتهاره بأنّه تفسير مأثور ـ وهو كذلك ـ وغيره عيال عليه في نقل أقوال السّلف، إلّا أنّ فيه ثروة لغويّة غزيرة، ونكات نحويّة كثيرة، لايستغني عنها الباحث في لغات القرآن.

ثمّ تفسير التّبيان لشيخ الطّائفة الإماميّة، محمّد بن الحسن الطّوسيّ (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ)، والكشّاف للزّمخشريّ (م٥٣٨هـ)، إمام المعتزلة في عصره، ومجمع البيان للشّيخ الطّبْرِسيّ

(م٥٤٨هـ)، من الإماميّة، ثمّ مفاتيح الغيب لفخر الرّازيّ (م٦٠٦هـ)، إمام الأشاعرة في زمانه. وهكذا يستمرّ البحث منتقلًا من قرن إلى قرن، حتّى يتناول مايعتني بشأنه من آثار المعاصرين في تفسير القرآن.

٥ـ أهمّ معاجم اللّغة. تعرّضنا لمميّزاتها وأساليبها، ومدى اعتبارها، واعتنائها بـ«فقه اللّغة» بمعناه المتداول عند القدماء أو المتأخّرين. وجدير بالذّكر أنّ قسطًا كبيرًا من النّصوص اللّغويّة في المعجم مأخوذة منها، كما أنّ في بعضها آفاقًا واسعة في فقه لغة القرآن. وفي طليعة هذه المعاجم كتاب «العين» للخليل بن أحمد (م١٧٥هـ)، والصّحاح للجوهريّ (م٣٩٣هـ)، والمقاييس لابن فارس (م٣٩٥هـ)، والمحكم لابن سيده (م٤٥٨هـ) وهكذا إلى «القاموس» للفيروزآباديّ (م٨١٧هـ)، فما بعده. وسيتمكّن الباحث في هذا الفصل التّجوال كثيرًا في عالم المعاجم، فيكتسب بصيرة وخبرة لغويّة بالغة.

٦ـ الإعجاز البيانيّ والبلاغيّ للقرآن الكريم. دار الحديث هنا عن وجوه الإعجاز عرضًا، وعن الإعجاز البلاغيّ والبيانيّ تفصيلًا، تأكيدًا على أنّ هذا النّوع من الإعجاز كان أبرز ماتحدّى به القرآن العرب حين النّزول، واعترفنا بأنّ الوجوه الأُخرى للإعجاز ربّما اكتسبت أولويّة حسب حاجة العصر، وخاصّة العصر الحاضر. فتناولنا «آيات التّحدّي» بالبحث حسب ترتيب نزولها، وأسهبنا الحديث عن القول بأنّ إعجاز القرآن البلاغيّ يدرك ولا يوصف، أو لايدرك كذات الله وصفاته. وبحثنا أيضًا إعجاز الكلمة، بل الحروف والجملة والآية والسّورة. وفي هذا الفصل يقف الباحث على نخبة صالحة من لطائف القرآن وطرائفه الّتي يجمعها كتاب، علمًا بأنّ «سرّ البلاغة القرآنيّة» ثاني هدفَي هذا المعجم. وفي نهاية هذا الفصل شرح موجز عن اصطلاحات علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع.

٧ـ التّناسب بين الألفاظ وسياق الآيات: وهذا باب من الإعجاز البلاغيّ للقرآن، شاع عند المفسّرين والباحثين، وتكرّر في موادّ المعجم، خاصّة في الاستعمال القرآنيّ، فارتأينا أن نخوض فيه كأصل ثابت، شامل لشتاته. فتحدّثنا ـ أوّلًا ـ عن ما قيل في اللّغة العربيّة ـ وربّما في

سائر اللّغات ـ بوجود علاقة بين اللّفظ ومعناه، وكذا بين الوزن والمعنى، ومايدّعيه علماء فقه اللّغة في نشأة اللّغات وتطوّرها، وتأثّر بعضها ببعض، أو انشعاب بعضها عن بعض. ثمّ دار الحديث حول تناسب كلمات القرآن لسياق الآيات والسّور

٨ـ رويّ الآيات وفواصلها: قد يؤدّي الحديث عن تناسب الكلمات لسياق الآيات إلى أنّ سرّ مجيء بعض الكلمات في آخر الآيات يكمن في فواصلها، تبعًا لبعض المفسّرين، مثل الشّيخ الطّبْرسيّ وغيره. فتحدّثنا هنا في البداية عن فواصل الآيات عامّة في القرآن وفي كلّ سورة، وعن أساليبها وتنوّعها، بالتّقديم والتّأخير، والحذف والتّكرار، والإظهار والإضمار، والتّبديل والتّغيير، كاستبدال الفعل بالوصف، أو بتصرّف في اللّفظ، كما قيل في «إلياسين»، أو استبداله بلفظ نادر، كما قيل في «أيّا» وهذا بحث بديع، سكت عنه الباحثون في العلوم القرآنيّة، أو لم يستوفوا حقّه، خوفًا من تشبيه القرآن بالشّعر، مع أنّه لو أُعطي حظّه من التّحقيق كان بذلك حقيقًا

٩ـ الإعجاز العدديّ أو التّناسب العدديّ، وفي طيّ كلام القدماء إشارة إليه، وقد جعله الكاتب المصريّ عبدالرّزاق نوفل علمًا مستقلاً، فألّف فيه كتابًا، يضمّ ثلاثة أجزاء صغيرة ـ حسب ما اطّلعنا عليه ـ باسم «الإعجاز العدديّ»، ولا يخلو بعض موادّها من تكلّف. وقد تناولناه بالبحث حتّى نرى مدى صحّته وأصالته، مشفوعًا بجدول يحتوي ماذكره هذا الباحث وغيره، علمًا بأنّه جاء خلال النّصوص التّفسيريّة، ودارت حوله دراسات في بحث «الاستعمال القرآنيّ» كما درسنا نظريّة الدّكتور رشاد خليفة القائل بأنّ العدد (١٩) قطب القرآن ومداره، وكلّ مافيه يدور عليه

١٠ـ القراءات القرآنيّة ودورها في لغات القرآن وبلاغته: تُعدّ القراءات من أهمّ العلوم القرآنيّة عند السّلف والخلف، وتخصّص فيها علماء، وأُلّفت فيها كتب، وبرز فيها قرّاء، لكلّ منهم رواة. وليس الغرض هنا البحث في ذلك، ولا الخوض في اختلاف القراءات في كلّ آية، وإنّما بيان مدى اعتبارها ومنشأها، وأنّها ـ كما قالوا و لتزموه ـ نزلت وحيًا، أو نزلت واحدة

منها، وأُجيز لكلّ قبيلة من العرب أو من قريش قراءتها بلغتهم ولهجاتهم

ومدى علاقة القراءات باللّهجات العربيّة، وأنّها متواترة ـ كما عليه الجمهور ـ أو غير متواترة كما ادّعاه فريق منهم، لشبهة ترشّحت عندهم، وقد درسناها، ثمّ عرّجنا آخر المطاف ـ في هذا الفصل ـ على دور القراءات في بلاغة القرآن، وتحديد ما اعتبر من علم الحجّة على القراءات الّذي اهتمّ به قديمًا فريق من النّحويّين واللّغويّين، أمثال سيبَوَيْه (م ١٨٠هـ)، والزّجّاج (م ٣١١هـ)، والأخفش (م ٢١٥هـ)، وأبي عليّ الفارسيّ (م ٣٧٧هـ)، ومن المفسّرين الشّيخ الطّبْرسيّ (م ٥٤٨هـ) الّذي جعل الحجّة على القراءات من موادّ تفسيره، تحت عنوان «الحجّة» بعد عنوان «القراءة»، واعتمد دائمًا على أبي عليّ الفارسيّ، وله آراء خاصّة في ذلك. علمًا بأنّنا أتينا ضمن «النّصوص التّفسيريّة» على ما تُلْق من اختلاف القراءة في حروف بعضها أبلغ من بعض، وأقرب إلى بلاغة القرآن وإعجازه

١١ـ الرّسم القرآنيّ: هناك علم عُرف بهذا العنوان، وأُلّفت حوله كتب، وفي وجوب الاحتفاظ بالرّسم القرآنيّ أو جواز رفضه وكتابة القرآن حسب الرّسم الّذي شاع بعد العصر الأوّل، خلاف ما تناولناه بالبحث، لأنّ له علاقة وثيقة بالقراءات وضبط الكلمات.

١٢ـ الأساليب القرآنيّة: كما أنّ للقرآن ـ حسب رأينا ـ فقه لغة خاصًّا به، كذلك له أساليب متنوّعة في الأمر والنّهي والدّعاء، والتّوبيخ والإنكار، والحثّ والإرشاد، والاستفهام والسّؤال، والإنشاء والإخبار، والشّرط والتّعليق، والبتّ والتّأكيد ونحوها. وهذا علم لو استوفيت بحوثه لكانت مجلّدًا ضخمًا، لكنّا ـ لشدّة العلاقة بين الأساليب والبلاغة القرآنيّة ـ نكتفي في هذا الفصل من «المدخل» بعرض بحوث عامّة منها، نعتمد عليها في ما صادف بحثنا خلال الاستعمال القرآنيّ أو غيره من أبحاث المعجم

١٣ـ أدوات القرآن وضمائره: هذا بحث واسع، خاض فيه أُستاذان، هما: الدّكتور إسماعيل أحمد عمايرة، أُستاذ جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، والدّكتور عبدالحميد مصطفى السّيّد، أُستاذ الكلّيّة المتوسّطة بدأبها؛ إذ ألّفا كتابًا ضخمًا باسم «معجم

الأدوات والضّمائر في القرآن الكريم» تكملة «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم». فجمعنا فيه الأدوات والضّمائر القرآنيّة دون شرح أو بيان. وقد ألّف فيها «الدّكتور حمّوديّ» في قسم القرآن من مجمعنا كتابًا ضمّ شرحًا وبيانًا للأدوات، ولكنّه لم يتمّ ولم ينشر لحدّ الآن. ولايخفى أنّ الأدوات وكذلك الضّمائر هي مادّة لكثير من الأساليب، وقد يكون لحرف مثل «الباء» في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ المائدة: ٦، مثلًا دور في إفهام المعنى المراد، وله مغزى في البلاغة، وأثر في التّشريع. كما أنّ كثيرًا من موادّ الفعل، مثل «آمن» و «هدى» تتعدّى بحروف متعدّدة، كـ «اللّام» و «إلى» و «من» و«الباء»، حسب المعنى المراد. ونحن لانريد جمع الأدوات والبحث حول كلّ واحدة منها، بل نكتفي في ذلك ببحوث عامّة بقدر الحاجة. ويتضمّن الحديث نظريّة زيادة الحرف أحيانًا الّتي التزمها الأكثرون، وأنكرها الأقلّون، كالإمام محمّد عبده وأتباعه.

١٤ـ الأعلام القرآنيّة ودورها في البيان القرآنيّ: هذا علم أُلّفت فيه كتب حاوية لشرح جميع ماجاء من الأعلام في القرآن، وقد أدرجت في المعجم مع سائر الموادّ بحثًا ودراسة. والغرض هنا بيان أنواعها، وهي: أسماء الأشخاص والقبائل والأقوام والأمكنة والشّهور والأوقات والكواكب وغيرها، والبحث في ألفاظها: هي عربيّة ـ كما أصرّ على ذلك قوم، فاختلقوا لها موادّ عربيّة، مثل: آدم من «أدَم»، وإبراهيم من «بَرْهَمَ» وهكذا. فأتوا بها في المعاجم القرآنيّة ضمن تلك الموادّ ـ أم هي أعجميّة؟ كما اخترنا، إلّا في عدّة ألفاظ، مثل: محمّد وأحمد وزيد وأبي لهب وغيرها. وفضّلنا تنظيمها في المعجم كما يلفظ بها، دون موادّها الأبجديّة، احتجاجًا بأدلّة مقنعة.

١٥ـ القصص القرآنيّة وأساليبها: وهذا فنّ أُلّفت فيه كتب، قد أتينا على ذكر موجزها في المعجم، عند كلّ عَلَم ترتبط به القصّة. ويدور بحث في هذا الفصل من «المدخل» حول الأساليب القصصيّة وأنواعها في القرآن، وذكر نموذج منها، فهذا داخل في الأساليب القرآنيّة، لكنّه خصّ بالبحث في فصل مستقلّ، لشدّة الاهتمام بالقصص ودخلها الأكيد في البلاغة

القرآنيّة، وفي الإرشاد والإنذار، والعظة والاعتبار

١٦ـ مكّيّ السّور والآيات ومدنيّها: جاء هذا البحث مستوفى أيضًا ضمن العلوم القرآنيّة، على اختلاف فيه بين الباحثين وفي ترتيب النّزول. ونحن نهتمّ في هذا المعجم بإبانة التّعابير المكّيّة عن المدنيّة، علمًا بأنّها متناسبة مع ظروفها، فبعض الموادّ جاءت في المكّيّة دون المدنيّة وبالعكس، فالباحثون بحاجة ماسّة إلى وضع ضابطة مطّردة للمكّيّ والمدنيّ، وإلى ترتيب نزول السّور والآيات. ورغم اتّكالنا في جدول الكلمات ـ كما سبق بيانه ـ على «المعجم المفهرس» كقاعدة متّبعة، فإنّ دراسة الكلمات قد تؤدّي بنا إلى خلاف ماجاء فيه. وهذا البحث تناولته دراسة علميّة واسعة، فكان له دور في معرفة السّياق القرآنيّ حسب ظرف النّزول، وفي الوقوف كذلك على سير التّشريع القرآنيّ.

١٧ـ عدّ الكلمات والآيات القرآنيّة: هذا فنّ من علوم القرآن، اهتمّ به السّلف، وألّفوا فيه الكتب على اختلاف بينهم، فهناك إحصاء وعدّ بصريّ وكوفيّ ومكّيّ ومدنيّ، و شاميّ. تعرّض له الشّيخ الطّبرسيّ في تفسيره. وقد اعتمدنا في المعجم ـ كما قلنا آنفًا ـ على ما هو المشهور من القراءات، استنادًا إلى «المعجم المفهرس»، لكنّ ذلك لايمنعنا من دراستها برؤية جديدة، فإنّنا لانأخذ بجميع ماقاله الآخرون، علمًا بأنّ جدول الكلمات من المعجم وقسمًا من أبحاثه يبتنيان على عدد الآيات والكلمات.

١٨ـ معاجم كشف الآيات: ينحصر عمل هذا الضّرب من المعاجم على إحصاء الآيات، كما أنّ البتّ في المكّيّ والمدنيّ يتوقّف على معرفتهما في «المعجم المفهرس» وغيره. ثمّ هناك أساليب وطرق في تنظيم كشف الآيات بين أصحابها، فتناولنا هذا الموضوع بالبحث، بدءً بتاريخ هذا العلم وأوّل من ألّف فيه، ومرورًا على كتبها، وكذلك كتب المواضيع القرآنيّة، أو كشف المطالب. ولايخفى أنّ الباحث في هذا المعجم يحتاج إلى معرفة الآيات دائمًا بأسهل الطّرق وأيسرها.

١٩ـ وصف الكلمات الّتي تشكّل مادّة هذا المعجم: ويتمّ ذلك عبر بيان معيار

اختصاصها بالذّكر، وما إذا كانت تحصّ الأفعال والأسماء، أو تتجاوز إلى بعض الحروف والأدوات، ومنها فواتح السّور حيث درسناها هناك ومن الجدير بالذّكر أنّ المعاجم القرآنيّة الأُخرى يختلف بعضها عن بعض في انتخاب الكلمات، فنشير إلى أهمّ نقاط الاختلاف بينها.

وسيختم هذا الفصل ـ بإذن الله ـ بتقديم فهرس جامع عن الموادّ والكلمات المدرجة في المعجم وَفقًا للحروف الهجائيّة الّتي رتّب عليها المعجم نفسه، لكي يحيط بها الباحث ماثلة أمامه، وتكون نصب عينيه في نظرة عابرة.

۲۰ـ التّعريف بمصادر هذا المعجم ومؤلّفيها وأنواعها وطبعاتها، تفصيلًا لما جاء في الفهرس الملحق بالمجلّد الأوّل والمجلّدات الأُخرى بصورة موجزة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وسلامٌ على المرسلين

محمّد واعظ زاده الخراسانيّ
مدير قسم القرآن في مجمع البحوث الإسلاميّة

حرف الألف

وفيه ٩٩ لفظاً:

آدم	أجج	أزز	أفف	أمر	أول
آزر	أجر	أزف	أفق	أمس	ام
أبّ	أجل	أساطير	أفك	أمل	أون
أبد	أحد	إستبرق	أفل	أمم	أوه
إبراهيم	أخذ	إسحاق	أكد	أمن	أوي
إبريق	أخر	أسر	أكل	أمو	إي
أبق	أخو	إسرائيل	ألت	أنث	أيد
إبل	إدّ	أسس	ألف	إنجيل	أيك
أبابيل	أدي	أسف	ألل	أنس	أيم
إبليس	إدريس	إسماعيل	ألم	أنف	أين
أبوَ	أذن	أسن	إله	أنم	أيِي
أبيَ	أذي	أسو	ألو	أنّى	أيّ
أتي	أرب	أسي	إلياس	أنو	أيّان
أثث	أرض	أشر	إلياسين	أني	أيّوب
أثر	أرك	أصد	اليسع	أهل	
أثل	إرم	أصر	أمت	أوب	
أثم	أزر	أصل	أمد	أود	

آدم

لفظٌ واحد، ٢٥ مرّة: ١٦ مكّيّة ٩ مدنيّة

في ٩ سور: ٦ مكّيّة ٣ مدنيّة

النّصوص اللّغويّة

ابن عبّاس: هو مشتقّ من أدَمة الأرض وأديمها، وهو وجهها، فسمّي بما خُلق منه. (القرطبيّ ١: ٢٧٩)

بعث ربّ العزّة ملَك الموت فأخذ من أديم الأرض من عذبها ومالحها، فخلق منه آدم، ومن ثمّ سمّي آدم، لأنّه خُلق من أديم الأرض. (الطّبريّ ١: ٢١٤)

سعيد بن جُبَير: خُلق آدم من أديم الأرض، فسمّي آدم. (الطّبريّ ١: ٢١٤)

الضّحّاك: الأُدْمة السُّمرة. (القرطبيّ ١: ٢٧٩)

أبونَصْر الباهِليّ: الأُدْم جمع الأديم، مثل أفيق وأفَق، وقد يُجمع على آدِمة، مثل رغيف وأرْغِفة. (الجوهريّ ٥: ١٨٥٨)

الخَليل: الأُدْم: الاتّفاق، وأدَمَ الله بينهما يأدِم أدْمًا، وآدَمَ بينهما إيدامًا فهو مُؤْدِمٌ بينهما.

ويقال: بينهما أُدْمة ومُلْحة، أي خُلْطة.

وقالوا: الأُدْمة في النّاس سُمْرة من سَواد، وفي الإبل والظّباء بياض، يقال: ظبية أدْماء، ولم أسمع أحدًا يقول للذّكر من الظّباء: آدم، وإن كان قياسًا.

وأديم كلّ شيء: ظاهر جِلْده، وأدَمة الأرض: وجهها.

وقيل: سمّي آدم ﷺ لأنّه خُلق من أدَمة الأرض، وقيل: بل من أُدْمة جُعلت فيه.

والإدام والأُدْم: ما يُؤْتَدَم به الخبز، وأدَمْتُ الخبز آدِمُه: جعلتُ فيه الأُدْم.

والسَّمْن واللّحم واللّبن كلّه أُدْم، والإدام جماعة، وثلاثة آدِمة. (٨: ٨٨)

الأخْفَش: آدم ﷺ أبو البَشَر، وأصله بهمزتين لأنّه «أفْعَل»، إلّا أنّهم ليّنوا الثّانية فإذا احتجْتَ إلى تحريكها جعلتها واوًا، وقلتَ: أوادم في الجمع، لأنّه ليس لها أصلٌ في الياء معروف، فجعلتَ الغالب

عليها الواو. (الجوهري ٥: ١٨٥٩)

الكسائيّ: في حديث النّبيّ ﷺ للمغيرة وخطب امرأة «لو نظرتَ إليها فإنّه أحرى أن يُؤدَم بينكما». يُؤدم يعني أن تكون بينهما المحبّة والاتّفاق، يقال منه: أدَمَ الله بينهما يأدِم أدْمًا. (الأزهريّ ١٤: ٢١٤)

ابن شُمَيْل: الإيدامة من الأرض: السَّنَد الّذي ليس بشديد الإشراف ولا يكون إلّا في سُهول الأرض، وهي تُنبتُ، ولكن في نبتها زَمَرٌ لِغِلَظِ مكانها وقِلّة استقرار الماء فيها. (الأزهريّ ١٤: ٢١٤)

الأُدْمة: البياض، وأنّ آدم ﷺ كان أبيض، مأخوذ من قولهم: ناقة أدْماء، إذا كانت بيضاء.

(القرطبيّ ١: ٢٧٩)

قُطْرُب: آدم: لو كان من أديم الأرض لكان على وزن «فاعل»، وكانت الهمزة أصليّة، فلم يكن يمنعه من الصّرف مانعٌ، وإنّما هو على وزن «أفْعَل» من الأُدْمة، ولذلك جاء غير مُجْرًى [غير منصرف].

(السُّهيليّ ١: ١٤)

الفَرّاء: الأُدْمة: الوسيلة إلى الشّيء، يقال: فلانٌ أُدْمتي إليك، أي وسيلتي. (الأزهريّ ١٤: ٢١٤)

يقال: بَشَرْتُه وأدَمْته ومَشَنْته، أي قَشَرته، ويُجمع آدَم: أوادم.

والإيدامة: الأرض الصُّلبة مأخوذ من أديم الأرض، وهو وجهُها. (الأزهريّ ١٤: ٢١٦)

الأصمعيّ: الإيدامة: أرضٌ مستوية صُلبةٌ ليست بالغليظة، وجمعها: الأياديم، ويقال: أُخِذت الإيدامة من الأديم، الإيدامة: الصُّلبة من غير حِجارة.

والإدامة: تقتير السّهم على الإبهام.

(الأزهريّ ١٤: ٢١٣)

أمّا الأدَمُ والأفَق فمذكّران إلّا أن يُقصَد قصدُ الجلود والآبِمة: فتقول: هي الأدَم والأفَق، ويقال: أديم وآدِمة في الجمع الأقلّ على «أفْعِلة»، يقال: ثلاثة آدِمة وأربعة آدِمة. (ابن منظور ١٢: ١٠)

رجلٌ مُؤدَمٌ مُبْشَرٌ: وهو الّذي قد جمع لينًا وشدّةً مع المعرفة بالأمور، وأصله من أدَمة الجلد وبَشَرته، فالبَشَرة ظاهره وهي مَنبِتُ الشّعر، والأدَمة باطنه وهو الّذي يلي اللّحم، فالّذي يراد منه أنّه قد جمع لين الأدَمة وخشونة البَشَرة وجرّب الأمور.

يقال: فلانٌ مأدومٌ مُؤدَمٌ مُبْشَرٌ، أي هو جامع يصلح للشّدّة والرّخاء، وفلان أدَمَةُ بني فلان وقد أدَمَهم يأدِمُهم، وهو الّذي عرّفهم النّاس.

(الأزهريّ ١٤: ٢١٥-٢١٦)

الآدَم من الإبل: الأبيض، فإن خالطته حُمرةٌ فهو أصْهَب، فإن خالطت الحُمرةَ صَفاءٌ فهو مُدَمّى، والأُدْم من الظِّباء: بِيضٌ تعلوهنّ جُدَدٌ فيهنّ غُبرةٌ، فإن كانت خالصة البياض فهي الآرام. (الأزهريّ ١٤: ٢١٤)

اللِّحيانيّ: الأديم، والجمع آدِمة وأُدُم بضمّتين.

(ابن سيده ٩: ٣٨٨)

جئتك أديمَ الضّحى أي في أوّله كما تقول: جئتك شدّ الضّحى، كأنّه يريد ارتفاع الضّحى.

(ابن سيده ٩: ٣٨٩)

أبو عُبَيْد: في حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم للمغيرة بن شُعبة وخطب امرأة: «لو نظرتَ إليها فإنّه

أجدَى أن يُؤدَم بينكما، ولا أدري الأصل فيه إلّا من أَدْم الطَّعام، لأنّ صلاحه وطيبه إنّما يكون بالإدام، ولذلك يقال: طعامٌ مأدوم، ويقال: آدَمَ الله بينهما يُؤدِمُ إيدامًا. (الأزهريّ ١٤: ٢١٤)

ابن الأعرابيّ: فلان مُؤدَمٌ مُبشَرٌ كريم الجلد، غليظه جيّده، ومن أمثالهم: سَمْنُكم هُريق في أديمكم، أي في مأدُومكم. (الأزهريّ ١٤: ٢١٦)

أدمهم يأدِمهم أدْمًا: كان لهم أدَمَة.

(ابن سيده ٩: ٣٨٧)

وأديمُ اللّيل: ظلمته، وأديم النّهار: بياضه، ما رأيته في أديم نهارٍ ولا سوادِ ليلٍ. (ابن سيده ٩: ٣٨٩)

ابن السِّكّيت: قيل فلانٌ مُبشَرٌ مُؤدَمٌ أي قد جمع لين الأدَمة وخُشُونة البَشَرة. (١٨٥)

الأُدْم من الظّباء: هي البيض الطوال الشُّمر الظُّهور، يفصل بين لون ظُهورها وبُطونها جُدَّتان مِسكيّتان. (الأزهريّ ١٤: ٢١٥)

أبو حاتم: الآدَم من الإبل ومن الظّباء: الأبيض ومن كلّ شيء بعد ذلك، غيرُ الأبيض، على ما يقول النّاس، يقولون: رجلٌ آدَم وظبيةٌ أدماء بيضاء، وبعيرٌ آدم للأبيض، وناقةٌ أدماء. (الأضداد: ١٢١)

الدِّينَوَريّ: الأُدمَة: البياض، وقد أَدِمَ وأَدُمَ فهو آدَم، والجمع: أُدْمٌ، كسَّروه على «فُعْل» كما كسَّروا فَعُولًا على «فُعُل» نحو صَبُور وصُبُر، لأنّ «أفْعَل» من الثّلاثة[1]، وفيه زيادة كما أنّ فَعُولًا فيه زيادة، وعدّةُ حروفه كعدّة حروف فَعُول، إلّا أنّهم لا يُثقّلون العين في جمع «أفعَل» إلّا أن يَضطرّ شاعرٌ، وقد قالوا في جمعه أُدمان، والأُنثى أدماء، وجمعها: أُدْم، ولا يُجمع على فُعلان. (ابن سيده ٩: ٣٨٩)

المُبرِّد: في اشتقاق آدم قولان:

أحدهما: أنّه مأخوذٌ من أديم الأرض، فإذا سمّيت به في هذا الوجه ثمّ نكّرته، صرفته.

والثّاني: أنّه مأخوذٌ من الأُدْمة على معنى اللّون والصّفة، فإذا سمّيت به في هذا الوجه ثمّ نكّرته، لم تصرفه. (الطُّوسيّ ١: ١٣٦)

الطّبريّ: [بعد نقل قول النّبيّ ﷺ وابن عبّاس وابن جُبَير قال:]

على التّأويل الّذي تأوّل آدم من تأوّله، بمعنى أنّه خُلق من أديم الأرض، يجب أن يكون أصل آدمَ فِعلًا سُمّي به أبو البشر كما سُمّي «أحمد» بالفعل من الإحماد وأسعد من الإسعاد، فلذلك لم يُجَرّ، ويكون تأويله حينئذٍ آدم الملكُ الأرض، يعني به: بلغ أدَمَتها، وأدَمَتُها وجهها الظّاهر لرأي العين، كما أنّ جلدة كلّ ذي جلدة له أدَمَةٌ، ومن ذلك سمّي الإدام إدامًا، لأنّه صار كالجلدة العليا ممّا هي منه، ثمّ نُقل من الفعل فجعل اسمًا للشّخص بعينه. (١: ٢١٤)

الزّجّاج: أدَمْتُ بين القوم وآدَمْت بينهم وأَدَمْتُ الثّريد وآدَمْته، إذا خلطتَه باللّحم. (فَعَلْت وأَفْعَلْت: ٤٤)

يقول أهل اللّغة: آدم اشتقاقه من أديم الأرض، لأنّه خُلق من تراب، وكذلك الأُدْمة إنّما هي مشبّهة بلون التّراب. (الأزهريّ ١٤: ٢١٥)

---

(١) هكذا في الأصل، ومثله، لأنّ أفعَل من ذي الثّلاثة...

النَّحّاس: آدم، لاينصرف في المعرفة بإجماع النحويّين، لأنّه على «أفْعَل» وهو معرفة، ولا يمنع شيءٌ من الصَّرف عند البصريّين إلّا لعلّتين، فإن نكّرته ولم يكن نعتًا لم يصرفه الخليل وسيبويه، وصرّفه الأخفش سعيد، لأنّه كان نعتًا وهو على وزن الفعل، فإذا لم يكن نعتًا صرفه.

قال أبو إسحاق الزّجّاج: القول قول سيبويه، ولا يفرّق بين النّعت وغيره، لأنّه هو ذاك بعينه.

(القرطبيّ ١: ٢٨١)

الأزهَريّ: أخبرني المنذريّ عن القاسم بن محمّد الأنباريّ عن أحمد بن عُبَيد بن ناصح قال: كنّا نألف مجلس أبي أيّوب ابن أخت أبي الوزير فقال لنا يومًا وكان ابن السِّكّيت حاضرًا: ما تقول في الأُدْم من الظِّباء؟

فقال: هي البيض البطون، السُّمر الظّهور، يفصل بين لون ظُهورها وبُطونها جُدَّتان مِسْكيّتان.

قال: فالتفتَ إليَّ فقال: ما تقول يا أبا جعفر؟

فقلت: الأُدْم على ضربين: أمّا الّتي مساكنها الجبال في بلاد قَيْس فهي على ما وصف، وأمّا الّتي مساكنها الرّمل في بلاد تميم فهي الخوالص البياض.

فأنكر يعقوب، واستأذن ابن الأعرابيّ على تفيئة ذلك، فقال أبو أيّوب: قد جاءكم مَن يفصل بينكم، فدخل فقال له أبو أيّوب: يا أبا عبد الله ما تقول في الأُدْم من الظِّباء؟ فتكلّم كأنّما ينطق عن لسان ابن السِّكّيت.

(١٤: ٢١٥)

يقال: إنّما يُعاتَبُ الأديم ذو البشرة، أي يُعادُ في الدِّباغ، ومعناه إنّما يُعاتَب من يُرجى، ومن به مُسْكَةٌ وقوّةٌ. (١٤: ٢١٦)

الجَوهَريّ: ربما سُمّي وجه الأرض أديمًا.

والأدَمَة: باطن الجلد الّذي يلي اللّحم، والبَشَرة ظاهرها.

وفلانٌ مُؤْدَمٌ مُبْشَرٌ، أي قد جمع لين الأدَمة وخُشُونة البَشَرة.

ويقال أيضًا: جعلت فلانًا أدَمَة أهلي، أي أُسْوتهم.

والأُدْمة: السُّمرة، والآدم من النّاس الأسمر، والجمع أُدْمان.

والأُدْمة في الإبل: البياض الشّديد، يقال: بعيرٌ آدَم وناقةٌ أدماء، والجمع: أُدْمٌ.

ويقال: هو الأبيض الأسود المُقلتَين.

والأُدْم والإدام: ما يُؤتَدم به، تقول منه: أدَمَ الخُبزَ باللّحم يأدِمُه، بالكسر.

والأَدْم: الأُلفة والاتّفاق، يقال: أدَمَ الله بينهما، أي أصلح وألّف، وكذلك: آدَمَ الله بينهما، فَعَلَ وأفْعَلَ بمعنًى.

والأَياديم: مُتُون الأرض، لا واحد لها.

(٥: ١٨٥٨)

ابن فارِس: الهمزة والدّال والميم أصل واحد وهو الموافقة والملاءَمَة، ومن هذا الباب قولهم: جَعَلت فلانًا أدَمَة أهلي، أي أُسوتهم، وهو صحيح، لأنّه إذا فعل ذلك فقد وفّق بينهم.

والأُدْمَة: الوسيلة إلى الشّيء، وذلك أنّ المخالف لا يُتوسّل به.

فإن قال قائل: فعلى أيّ شيء تحمل الأدَمَة وهي باطن الجلد؟

قيل له: الأُدْمة أحسن ملاءمة للَّحْم من البَشَرة، ولذلك سُمِّي آدم ﷺ؛ لأنّه أُخِذ من أَدَمة الأرض، ويقال: هي الطّبقة الرّابعة.

والعرب تقول: «مُؤْدَمٌ مُبْشَرٌ» أي قد جمع لين الأَدَمة وخشونة البَشَرة.

فأمّا اللّون الآدم، فلأنّه الأغلب على بني آدم.

وناسٌ تقول: أديم الأرض وأَدَمَتُها: وجهُها

(١: ٧١)

الهَرَوِيّ: آدم اسمٌ مشتقّ من أَدَمَة الأرض وأديمها وهو وجهُها، فسُمّي بما خُلِق منه، فإذا كان اسماً جمع على الآدَمِين، وإن كان نعتاً جمع على الأُدْم، يقال: أَدَمَ الله بينهما يأدِمُ أَدْمًا.

والأصل فيه أُدْمُ الطّعام؛ لأنّ طيبه إنّما يكون به؛ يقال: إدامٌ وأُدُمٌ، مثل إهاب وأُهُب. (١: ٢٩)

الثّعلبيّ: التّراب بالعبرانيّة آدام، فسمّي آدم به. (السُّيُوطيّ ٤: ٦٧)

الثّعالبيّ: فإن كان [الإبل] أبيض فهو آدم.

فإذا زاد سواده [الإنسان] على السُّمرة فهو آدم. (١٠٢، ١٠٣)

القَيْسيّ: آدم «أفْعَل»، مشتقّ من الأُدْمة وهو اللّون، فلم ينصرف؛ لأنّه معرفة وأصله الصّفة، وهو على وزن الفعل.

وقيل: هو مشتقّ من أديم الأرض وهو وجهها، وهذا بعيدٌ؛ لأنّه لا يحتمل أن يكون وزنه «فاعَلًا»، كطابَق، فيجب صرفه؛ إذ ليس فيه من معنى الصّفة شيءٌ، و«أفْعَل» أصله الصّفة. (١: ٣٨)

ابن سِيدَه: الأُدْمة: القرابة والوسيلة، وقيل: الخُلْطة، وقيل: الموافَقة.

وأَدَمَ الله بينهم يأدِم أَدْمًا، وآدَمَ: لأَمَ.

وكلّ مُوافِق: إدامٌ. [ثمّ استشهد بشعر]

وأدَمَه بأهله أَدْمًا: خَلَطَه.

وفلان أُدْمُ أهله وأَدَمَتُهم، وأُدْمَتُهم، أي إسوتُهم، وبه يُعرَفون.

والإدام: معروف، والجمع: آدِمَة، وهو الأُدْم أيضًا، والجمع آدام.

وقد ائتدم به.

وأَدَمَ الخُبْزَ يأدِمه أَدْمًا: خلَطه بالأُدْم، ومنه قول خديجة للنّبيّ ﷺ: «فوالله إنّك لتَكْسِب المعدوم، وتُطعِم المأدُوم».

وقول امرأة دُرَيْد بن الصِّمّة حين طلّقها: «أبا فلان أتطلّقني، فوالله لقد أطعمتُك مأدومي، وأبثثتُك مكتومي، وجئتك باهلًا» إنّما عنت بالمأدوم: الخُلُق الحسَن.

وآدَمَ القوم: أدَمَ لهم خُبْزَهم.

وقولهم: «سَمْنُهم في أديمهم» يعني طعامهم المأدوم، أي خيرهم راجع فيهم.

والأديم: الجلد ما كان، وقيل: الأحمر، وقيل: هو المدبوغ، وقيل: هو بعد الأَفِيق؛ وذلك إذا تمّ واحمرّ. واستعاره بعضهم للحرب. [ثمّ استشهد بشعر]

والجمع: آدِمة وأُدُم بضمّتين، عن اللِّحيانيّ، وعندي أنّ من قال: رُسْل، فسكّن، قال: أُدْم، هذا مُطَّرد.

والأَدَم: اسم للجمع عند سيبويه، والآدام: جمع أديم، كيتيم وأيتام، وإن كان هذا في الصّفة أكثر، وقد يجوز أن يكون جمع أَدَم. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأَدَمَة: باطن الجِلْد الّذي يلي اللّحم. وقيل: ظاهره الّذي عليه الشَّعَر، وباطنه البَشَرة. وقد يجوز أن يكون الأَدَمُ جمعًا لهذا، بل هو القياس، إلّا أنّ سيبويه جعله اسمًا للجمع، ونظّره بأفيق وأفَق.

و هو الأديم أيضًا.

و آدَمَ الأديمَ أظهر أَدَمَته.

و رجل مُؤْدَم مُبْشَر: حاذق مُجَرِّب، قد جمع لين الأَدَمَة وخُشُونة البَشَرة.

و امرأة مُؤْدَمة مُبْشَرة، إذا حسُن منظرها وصحّ مَخْبَرُها. وقد يقال: رجل مُبْشَر مُؤْدَم، وامرأة مُبْشَرة مُؤْدَمة، فيقدّمون المُبْشَر على المُؤْدَم، والأوّل أعرف، أعني تقديم المُؤْدَم على المُبْشَر.

و قيل: الأَدَمَة ما ظهر من جِلْدة الرّأس.

و أَدَمَة الأرض: باطنها، وأديمها: وجهها. [ثمّ استشهد بشعر]

و أديم السّماء: ما ظهر منها.

و فلان بريء الأديم ممّا يُلطَخ به.

و الأُدْمَة في الإبل: لون مُشْرَب سوادًا أو بياضًا. وقيل: هو البياض الواضح، وهي في الظّباء: لون مُشْرَب بياضًا، وفي الإنسان: السُّمرة.

والأُدْمان: جمع كأحمر وحُمْران، وأنت لا تقول: حُمْرانة ولا صُفْرانة. وكان أبو عليّ يقول: بني من هذا الأصل فُعْلانة كخُمْصانة.

و العرب تقول: «قُرَيش الإبل أُدْمُها وصُهْبُها» يذهبون في ذلك إلى تفضيلها على سائر الإبل، وقد أوضحوا ذلك بقولهم: خير الإبل صُهْبُها وحُمْرُها، فجعلوها خير أنواع الإبل، كما أنّ قُرَيشًا خير النّاس.

و الأُدْمُ من الظّباء: ظباء بيض تعلوها جُدَدٌ فيها غُبْرَة.

و آدَمُ أبو البشر ﷺ اختلفوا في اشتقاق اسمه، فقال بعضهم: سُمّي آدَمَ لأنّه خُلِق من أَدَمَة الأرض. وقال بعضهم: لأُدْمَة جعلها الله فيه. [ثمّ استشهد بشعر]

والأَدَمان في النّخل كالدَّمان، وهو العَفَنُ، وقد تقدّم. وقيل: الأَدَمان: عَفَنٌ وسواد في قلب النّخلة، وهو وَدِيّة -عن كُراع- ولم يقل أحد في القلب: إنّه الوَديّ إلّا هو.

و الأَدَمان: شجرة، حكاها أبو حنيفة. قال: ولم أحقّها إلّا من شُبَيْل بن عَزْرَة.

و الإيدامة: الأرض الصُّلْبة من غير حجارة.

و أُدَمَى والأُدَمَى: موضع، وقيل الأُدَمَى: أرض بظَهْر اليمامة.

و أَدامُ: بلدة.

و أُدَيْمَة: موضع. (٩: ٣٨٧)

الأَدَمَة: باطن فَرْوَة الرّأس، وباطن الجِلْد كلّه. (الإفصاح ١: ٢٣)

الإدام والأُدْم: ما يستمرأ به الخُبْز مائعًا كان أو جامدًا، جمع الإدام: أُدُم، وجمع الأُدْم: آدام.

أَدَمَ الخُبْز يأدِمه أَدْمًا وآدمه: خلطه بالإدام وأصلح إساغته به، فالخُبْز مأدومٌ وأديم.

وائْتَدَم الرّجل: أكَلَ الخُبْزَ بالإدام. واستأدَمْتُ فلانًا: طلبت منه الإدام. (الإفصاح ١: ٤٢٢)

الآدَم: هو من الإبل الأبيض.

وقيل: الأُدْمَة في الإبل لون مُشْرَب سوادًا أو بياضًا أو هو البياض الواضح، أَدِمَ يأدَمُ وأدُمَ كعَلِمَ وكَرُمَ فهو

آدَم ، والجمع : أُدْم وأدمانٌ ، وهي أدماء ، والجمع أُدْم (الإفصاح ٢ ٧٣٦)

الأدِيم الجلد المدبوغ ، وذلك بعد الأفيق ، وهذا إذا شُقّ الجلد وبسط حتّى يُبالَغ فيه ما قَبل من الدّباغ ، فهو حينئذٍ أديم ، الجمع : أُدُم وآدام وآدِمة

الأدِيم : الجلد ، أو أحمَره ، أو مَدبُوغه ، الجمع أُدُم وآدام وآدِمة وإذا صُبغ من الأديم شيء فجعلت أدَمَته هي الظّاهرة يطلب بذلك لينه قيل أُودِم الأديم ، وهو المُؤْدَم . (الإفصاح ٢: ٨١٢)

الآدم : هو من الظِّباء الأبيض ، تعلوه جُدَدٌ فيهنّ غُبرةٌ ، الجمع أُدْم ، وهي الّتي تسكن الجبال ، فهي على ألوان الجبال .

وقيل : هي الطِّوال القوائم والأعناق ، البيض البطون ، السُّمر الظُّهور ، وهي ظباء الحجاز الكُحل ، الواحدة أدماء (الإفصاح ٢: ٨٣٣)

الأديم ، أديمُ الأرض ما على ظاهرها من تربتها وقيل : ما ظهر ، وقيل ، وجهُها ، وقيل أدَمة الأرض وجهُها وربّما سُمّي وجه الأرض أديمًا

(الإفصاح ٢ ١٠٢٠)

الإيدامة ، الأرض الصُّلبة من غير حجارة ، وقيل الصُّلبة وفيها حجارة أكثرها المَرْو ، الجمع أيادِيم

(الإفصاح ٢ ١٠٢٧)

الأُدْمَة : لون بين البياض و السّواد ، وهي السُّمرة في النّاس ، وهي في الإبل البياض الواضح ، وفي الظِّباء لَونٌ مُشرَبٌ بياضًا . أدِم يأدَمُ أدَمًا وأُدْمةً وأدُمَ أدامةً وأَدْمَةً اشتدّت سُمرته .

والآدَم الأسمر ، الجمع : أُدْم و أُدمان ، وهي أدماء ، وشذّ ، أدمانة ، والجمع : أُدُم . (الإفصاح ٢: ١٣٢٣)

الطُّوسيّ : الأُدْمة والسُّمرة والدُّكنة والزُّرقة متقاربة المعنى في اللّغة (١: ١٣٦)

مثله الطَّبْرِسيّ (١ ٧٦)

الرّاغِب : آدم أبو البَشَر ، قيل سُمّي بذلك لكون جسده من أديم الأرض ، وقيل لسُمرةٍ في لونه ؛ يقال : رجلٌ آدم نحو أسمَر .

وقيل سُمّي بذلك لكونه من عناصر مختلفة وقُوى متفرّقة كما قال تعالى ﴿أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾ الدّهر : ٢ ، ويقال جعلت فلانًا أَدَمَةَ أهلي ، أي خَلَطْتُهُ بهم ، وقيل سُمّي بذلك لما طُيِّبَ به من الرُّوح المنفوخ فيه المذكور في قوله ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ الحجر : ٢٩ ، وجعل له به النّطق والفهم والرّويّة الّتي فُضّل بها على غيره ، كما قال تعالى : ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ الإسراء : ٧٠ ؛ وذلك من قولهم : الإدام ، وهو ما يُطيَّب به الطّعام . (١٤)

الزَّمَخْشَريّ : اشتقاقهم «آدم» من الأُدْمة ومن أديم الأرض ، نحو اشتقاقهم يعقوب من العَقب ، وإدريس من الدَّرس ، وإبليس من الإبلاس .

وما آدم إلّا اسم أعجميّ ، وأقرب أمره أن يكون على «فاعَل» كآزَر و عازَر و عابَر و شالَخ و فالَغ ، وأشباه ذلك . (١ : ٢٧٢)

مثله النّسَفيّ (١ : ٤٠)

استأدَمني فآدمْتُه وآدَمْتُه وطعام أديم : مأدُومٌ ، ومنه «حكمٌ مُرَيق في أديمكم» .

ومن المجاز: فلانٌ مُؤدَمٌ مُبشَرٌ، لِيلينٍ في خُشُونَةٍ وليس تحت أديم السّماء أكرَم منه، وأتيته شدَّ الضُّحى ورَأْدَ الضُّحى، وأديمَ الضُّحى عنيٍّ.

وظلّ أديمَ النّهار صائمًا وأديمَ الّليل قائمًا، أي كلّه

وفلانٌ إدام قومه وأُدْم بني أبيه: لمأطمهم و قِوامهم، ومن يُصلح أُمورهم، وهو أدَمَة قومه: لسيّدهم ومُقَدَّمهم

وأتدم العودُ، إذا جرى فيه الماء

ومن الكناية - ليس بين الدّراهم والأُدْم مثله، يريدون بين العراق واليمن، لأنّ تبايُعَ أهلها بالدّراهم والأُدْم. (أساس البلاغة ٤)

النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال للمُغيرة بن شُعْبة وخطَب امرأةً «لو نظرت إليها فإنّه أحرى أن يُؤدَمَ بينكما الأَدْم والإيدام الإصلاح والتوفيق، من أَدْم الطَّعام، وهو إصلاحه بالإدام وجعله موافقًا للطّاعِم».

«نِعْمَ الإدام الخَلُّ» هو اسم لكلّ ما يُؤتدم به ويُصطبغ، وحقيقته ما يُؤدم به الطَّعام، أي يُصلَح وهذا البناء يجيء، لما يُفعل به كثيرًا، كقولك - الرِّكاب لما يُركَبُ به والحِزام لما يُحزَم، ونظائره جمّة

الأُدْمَة في الإبل البياض مع سواد المُقْلَتين

(الفائق ١: ٢٩)

الجَواليقيّ: أسماء الأنبياء صلوات الله عليهم كلّها أعجميّة، نحو: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وإلياس وإدريس وإسرائيل وأيّوب، إلّا أربعة أسماء وهي: آدم وصالح وشُعيب ومحمّد. [وأحمد] (٦١)

ابن عَطيّة: آدم: «أفْعَل» مشتقّ من الأُدْمة، وهي حُمْرةٌ تميل إلى السّواد، وجمعه أُدْم وأوادِم كحُمْر وأحامِر، ولا ينصرف بوجه.

وقيل: آدم وزنه «فاعَل» مشتقّ من أديم الأرض، كأنّ المَلَك أديمه، وجمعه آدَمُون وأوادِم ويلزم قائل هذه المقالة صرفه.

وروي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: خلق الله آدم من أديم الأرض كلّها، فخرجت ذُرّيّته على نحو ذلك، منهم الأبيض والأسْوَد والأسْمَر، والسّهل والحَزْن، والطَّيِّب والخَبيث (١: ٢٢٢)

أبو البَرَكات: آدم لا ينصرف للعُجمة والتّعريف.

وقيل: هو مشتقّ من الأُدْمة، ولا ينصرف لوزن الفعل والتّعريف، وأصله (أأدم) بهمزتين إلّا أنّه قلبت الهمزة السّاكنة ألفًا لسكونها وانفتاح ما قبلها نحو آخَر وآدَر، وأصله أأخر وأأدر، فقلبوا الهمزة السّاكنة الثّانية ألفًا لسكونها وانفتاح ما قبلها. (١: ٧٤)

السُّهَيليّ: آدم: وفيه ثلاثة أقوال

قيل: هو اسم سُريانيٌّ

وقيل: هو «أفْعَل» من الأُدْمة.

وقيل: أُخِذ من لفظ الأديم، لأنّه خُلق من أديم الأرض. [وقال بعد نقل قول قُطْرُب:]

وهذا القول ليس بشيء، لأنّه لا يمتنع أن يكون من الأديم ويكون على وزن «أفْعَل»، تدخل الهمزة الزّائدة على الهمزة الأصليّة كما تدخل على همزة الأُدْمة، فأوّل الأُدْمة همزةٌ أصليّة، فكذلك أوّل الأديم همزةٌ أصليّة، فلا يمتنع أن يُبنى منها «أفعل» فيكون غير مُجْرًى، كما يقال، رجلٌ أعيَنُ و أرأس من العين و الرّأس، و أسوَق

وأعمق من السّاق والعُنُق، مع ما في هذا القول من المخالفة لقول السّلف الّذين هم أعلم منه لسانًا وأذكى جنانًا

(١: ١٤)

ابن الأثير: «نعم الإدام الخَلّ» الإدام بالكسر والأُدْم بالضّمّ: ما يؤكل مع الخُبز، أيّ شيء كان. ومنه الحديث «سيّدُ إدام أهل الدّنيا والآخرة اللّحم» جعل اللّحم أُدْمًا.

وبعض الفقهاء لا يجعله أُدْمًا، ويقول: لو حلف أن لا يأتدِمَ ثمّ أكَلَ لحمًا لم يحنث

ومنه حديث أمّ معبد «أنا رأيت الشّاة وإنّها لَتَأدِمُها وتأدِم صِرْمَتَها»

ومنه حديث أنَس «وعَصَرَتْ عليه أمّ سُلَيم عُكّةً لها فأدَمَتْه»، أي خَلَطَتْه، وجعلت فيه إدامًا يؤكل، يقال فيه بالمدّ والقصر، وروي بتشديد الدّال على التّكثير

ومنه الحديث «أنّه مرّ بقوم فقال: إنّكم تَأتَدِمون على أصحابكم فأصلحوا رحالكم حتّى تكونوا شامَةً في النّاس»، أي إنّ لكم من الغنى ما يصلحكم كالإدام الّذي يصلح الخبز

ومنه حديث النّكاح «لو نظرتَ إليها فإنّه أحرى أن يُؤْدَمَ بينكما»، أي أن تكون بينكما المحبّة والاتّفاق، يقال: أدَمَ الله بينهما يأدِم أدْمًا بالسّكون، أي ألّف ووفّق، وكذلك يُؤْدِم بالمدّ فَعَلَ وأفْعَلَ.

وفيه: «أنّه لمّا خرج من مكّة قال له رجل: إن كنت تريد النّساء البيض، والنّوق الأُدْم فعليك ببني مُدْلِج» الأُدْم جمع آدَم كأحْمَر وحُمْر، والأُدْمة في الإبل: البياض مع سواد المُقلتين، بعيرٌ آدَم بَيِّن الأُدْمة، وناقةٌ أدْماء وهي في النّاس السُّمرة الشّديدة

وقيل: هو من أُدْمَة الأرض، وهو لونها، وبه سُمّي آدم

ومنه حديث نجبة «ابنتك المُؤْدَمَة المُبْشَرَة» يقال للرّجل الكامل: إنّه لمُؤْدَم مُبْشَرٌ، أي جمع لين الأَدَمَة ونُعومتها، وهي باطن الجلد، وشدّة البَشَرة وخُشونتها، وهي ظاهره

وفي حديث عمر قال لرجل: «ما مالُك، فقال: أقرُنٌ وآدِمَة في المَنيئة»، الآدِمة بالمدّ جمع أديم، مثل رَغيف وأرغِفة، والمشهور في جمعه: أُدُم. (١: ٣١)

القُرطُبيّ: اختلف في اشتقاقه

فقيل: هو مشتقّ من أدَمَة الأرض وأديمها، وهو وجهها، فسمّي بما خُلق منه.

وقيل: إنّه مشتقّ من الأُدْمة وهي السُّمرة، وعلى هذا الاشتقاق جمعه: أُدْمٌ وأوادِم، كحُمْر وأحامر، ولا ينصرف بوجه، وعلى أنّه مشتقّ من الأَدَمَة جمعه: آدَمون، ويلزم قائلو هذه المقالة صرفه.

قلت: الصّحيح أنّه مشتقّ من أديم الأرض، أديم جمع أَدَم، فآدَم مشتقّ من الأديم والأدَم، لا من الأُدْمة، ويحتمل أن يكون منهما جميعًا. وآدم لا ينصرف.

(١: ٢٧٩)

البَيْضاويّ: آدَم: اسم أعجميّ كآزر وشالخ، واشتقاقه من الأُدْمة أو الأَدَمة بالفتح، بمعنى الأُسوة، أو من أديم الأرض، لما روي عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه

تعالى قبض قبضةً من جميع الأرض سَهْلها وحَزْنِها فخلق منها آدم فلذلك يأتي بنوه أخيافًا[1]، أو من الأدَم والأُدْمة بمعنى الأُلفة، تعسّفٌ كاشتقاق إدريس من الدَّرس ويعقوب من العَقِب وإبليس من الإبلاس (١: ٤٦).

ابن منظور: أدَمَ: لأَمَ وأصلح وألّف ووفّق، وكذلك آدَمَ يُؤدِم بالمدّ، وكلّ موافقٍ إدام. (١٢: ٨)

الخازن: سُمّي آدم لأنّه خُلق من أديم الأرض، وقيل: لأنّه كان آدَمَ اللّون، وكنيته أبو محمّد، وقيل: أبو البَشَر. (١: ٤٠)

أبو حَيّان: آدم: اسمٌ أعجميٌّ كآزر وعابَر، ممنوع الصّرف للعلميّة والعُجمة. ومَن زعم أنّه «أفعل» مشتقّ من الأُدْمة وهي كالسُّمرة، أو من أديم الأرض وهو وجهها فغير صواب، لأنّ الاشتقاق من الألفاظ العربيّة قد نصّ التّصريفيّون على أنّه لايكون في الأسماء الأعجميّة.

وقيل: هو عبريٌّ من الإدام وهو التُّراب.

ومَن زعم أنّه «فاعَل» من أديم الأرض فخطاؤه ظاهرٌ لعدم صرفه. (١: ١٣٨)

الفَيُّوميّ: أدَمْتُ بين القوم أدْمًا، من باب ضَرَبَ: أصلحت وألّفت، وفي الحديث: «فهو أحرى أن يُؤْدَم بينكما»، أي يدوم الصُّلح والأُلفة. وآدمت بالمدّ لغة فيه. وأدَمت الخُبزَ وآدَمته باللّغتين، إذا أصلحت إساغته بالإدام، والإدام: مايُؤتدم به مائعًا كان أو جامدًا، وجمعه: أُدُم، مثل كتاب وكُتُبٌ، ويسكّن للتّخفيف فيعامل معاملة المفرد، ويُجمع على: آدام، مثل قُفْل وأقفال.

والأديم: الجلد المدبوغ، والجمع: أَدَم بفتحتين وبضمّتين أيضًا، وهو القياس، مثل بريد وبُرُد. (١: ٩)

الفيروزاباديّ: الأُدْمة بالضّمّ: القرابة والوَسيلة ويحرّك، والخُلطة والموافقة.

وأدَمَ بينهم يأدِمُ: لأَمَ كآدَمَ، والخُبْزَ خلَطَه بالأُدْم كآدَم، والقومَ أدَمَ لهم خُبْزَهم، وهو أدْم أهله وأدَمَتُهم ويُحرّك.

وإدامُهم بالكسر: أُسوتهمُ الّذي به يعرفون، وقد أدِمهم كنَصَر: صار كذلك، وككتاب: كلّ موافق، وما يُؤتدَم به، الجمع: آدِمة وآدام.

والأديم: الطّعام المأدوم، والجِلد أو أحمرُه أو مدبوغُه، والجمع: آدِمة وأُدُمٌ وآدام، والأدَم: اسمٌ للجمع.

والأَدَمة محرّكة: باطن الجِلدة الّتي تلي اللّحم أو ظاهرها الّذي عليه الشَّعر، وماظهر من جلدة الرّأس وباطن الأرض. وآدم الأديم: أظهر أدَمَته.

ورجلٌ مُؤدَمٌ مُبْشَرٌ كمُكرِم: حاذقٌ مجرّب جمَعَ لِين الأَدَمة وخُشُونة البَشَرة، وهي بهاء.

وأديم النّهار: عامّته أو بياضه، ومن الضُّحى: أوّله، ومن السّماء والأرض: ماظهر.

والأُدْمة بالضّمّ في الإبل: لونٌ مُشْرَبٌ سوادًا أو بياضًا، أو هو البياض الواضح، أو في الظِّباء لونٌ مُشْرَب

---

(1) إخوة أخياف: أُمّهم واحدة والآباء شتّى. الفيروزاباديّ ٣: ١٤٥.

يابسًا، وقيل: السُّمرة.

أدم كعَلِم وكَرُم فهو آدم، والجمع: أُدْم وأُدْمان بضمّهما، وهي أدماء، وشذّ أدمانة، والجمع: أُدْمٌ بالضّمّ.

وآدم أبو البَشَر صلوات الله عليه وسلامه، وشذّ أَدَمٌ محرّكة، والجمع: أوادِم.

والإيدامة بالكسر: الأرض الصُّلبة بلا حجارة، والجمع: أياديم، و وَهِمَ الجَوهَريّ في قوله: لا واحد لها

وائتدم العود: جرى فيه الماء، وأطعمتُك مأدومي أتيتُك بعُذري. (٤ : ٧٤)

الشُّيُوطيّ: آدم: أبو البَشَر، ذكر قوم أنّه «أفعل» وصفٌ مشتقّ من الأُدْمة، ولذا منع الصّرف.

وقال قومٌ: هو اسمٌ سُريانيٌّ أصله «آدام» بوزن «خاتام»، عُرّب بحذف الألف الثّانية. (٤ : ٦٧)

الطُّرَيحيّ: في الخبر «نعم الأُدْمُ الخلّ»، الأُدْم جمع إدام بالكسر مثل كُتُب وكِتاب، ويسكّن

و روي «سيّد إدامكم» لأنّه أقلّ مؤنة وأقرب إلى القناعة، ولذا قنع به أكثر العارفين.

وفي بعض كتب أهل اللّغة: الأُدام كـ«كتاب»، بفتح الفاء مايُؤتَدَم به مائعًا كان أو جامدًا، ويُجمع على: آدام كقُفْل وأقفال، يقال: أدَم الخُبْز يأدِمُه بالكسر وأدَمتُ الخُبز وأدِمتُه باللُّغتين، إذا أصلحت إساغته بالإدام.

والأُدْمَة من الإبل بالضّمّ: البياض الشّديد مع سواد المُقْلَتَين، وفي النّاس: السُّمرة الشّديدة

وآدم أبو البَشَر، كرّر الله قصّته في سبع سور: في البقرة، والأعراف، والحجر، وبني إسرائيل، والكهف، وطٰه، و ص؛ لما تشتمل عليه من الفوائد. وأصله بهمزتين، لأنّه «أفعل» إلّا أنّهم ليّنوا الثّانية.

وقيل: سُمّي آدم من اللّون، وقيل: لأنّه خُلق من أُدْمة الأرض وهو لونها، وجمعها: آدمون. وفي معاني الأخبار «معنى آدم: لأنّه خُلق من أديم الأرض الرّابعة».

وأديم السّماء: وجهها، وأديم الأرض: صعيدها وماظهر منها

والأديم: الجِلد المدبوغ، والجمع: أَدَم بفتحتين.

وفي الخبر: «كانت مِخدّته ﷺ من أَدَم» أي من الجلود. وفي آخر «كانت مرفقته من أدَم». (٦ : ٦)

الآلوسيّ: صرّح الجَواليقيّ وكثيرون أنّه عربيٌّ، ووزنه «أفعَل» من الأُدْمة بضمّ فسكون: السُّمرة، وياما أحيلاها في بعض[1] وفسّرها أناس بالبياض، أو الأدَمة بفتحتين: الأُسوة والقُدوة، أو من أديم الأرض: ما ظهر منها، أو من الأُدْم أو الأُدْمة: الموافقة والأُلفة. وأصله «أأدم» بهمزتين، فأبدلت الثّانية ألفًا لسكونها بعد فتحة، ومنع صرفه للعلميّة ووزن الفعل.

وقيل: أعجميٌّ، ووزنه «فاعَل» بفتح العين ويكثر هذا في الأسماء كشالَخ و آزر، ويشهد له جمعه على «أوادم» بالواو لا أآدم ـ بالهمزة، وكذا تصغيره على «أُوَيدم» لا «أُؤيدم».

واعتذر عنه الجَوهَريّ بأنّه ليس للهمزة أصل في البناء معروف، فجعل الغالب عليها «الواو» ولم يسلّموه له، وحينئذٍ لايجري الاشتقاق فيه؛ لأنّه من تلك اللّغة لا منه، و من غيرها لا يصحّ، والتّوافق بين اللّغات

(١) أي ما أجمل السُّمْرة في بعض النّاس !

بعيد.

وإن ذكر فيه هذا للإشارة إلى أنّه بعد التّعريب ملحقٌ بكلامهم، وهو اشتقاقٌ تقديريٌّ، اعتبروه لمعرفة الوزن والزّائد فيه من غيره، ومَن أجراه فيه حقيقةً كمن جمع بين الضّبّ والنّون، ولعلّ هذا أقرب إلى الصّواب.
(١: ٢٢٣)

القاسميّ: آدَم: اسمٌ عبرانيٌّ مشتقٌّ من أدَمَه، وهي لفظةٌ عبرانيّة معناها التّراب، لأنّه جُبِل من تراب الأرض. (٢: ٩٨)

المُصطَفَويّ: «آدم» = آدم، بسان «آدوم» = الأحمر «إداما» = الأرض، التّربة.

أخبار الزّمان: ٤٩ - وسمّى الله آدم عبدالله وكنّاه أبا محمّد، وكان يتكلّم بالعربيّة فحوّل الله عزّوجلّ لسانه إلى السّريانيّة.

المعارف: ١١ - فخلق آدم من أدَمَة الأرض ونفخ في وجهه نسمة الحياة، وقال: إنّ آدم لا يصلح أن يكون وحده، ولكن أصنع له عونًا.

فظهر أنّ كلمة «آدم» عربيّة على «أفْعَل»، فهل هي مأخوذةٌ من العبرانيّة أو السّريانيّة بتغيير مختصر وتصرّفٍ وتعريب، أو بالعكس؟ وأنّ العربيّة أصيلة والعبرانيّة مأخوذة منها، لا يمكن القطع بأحد الطّرفين، فإنّ الشّواهد والمآخذ مختلفة. ثمّ قال ما ملخّصه:

١- إنّ هذه الكلمة أُطلقت عليه أوّلًا باعتبار معناه الوصفيّ، ثمّ جعلت عَلَمًا له بالغلبة.

٢- من الآيات الّتي استعملت كلمة «آدم» فيها عَلَمًا شخصيًّا قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا﴾ آل‌عمران: ٣٣، ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ﴾ آل‌عمران: ٥٩.

٣- من الموارد الّتي يمكن تعميمه وإن كان المورد خاصًّا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ البقرة: ٣٤، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ البقرة: ٣١.
(١: ٣٩)

النُّصوص التّفسيريّة والتّاريخيّة

النّبيّ ﷺ: إنّ الله خلق آدم من قبضةٍ قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، جاء منهم الأحمر والأسود والأبيض وبين ذلك، والسّهل والحَزْن والخبيث والطّيّب. (الطّبريّ ١: ٢١٤)

ابن مسعود: إنّ ملَك الموت لمّا بُعث ليأخذ من الأرض تربة آدم، أخذ من وجه الأرض وخلط، فلم يأخذ من مكانٍ واحد، وأخذ من تربةٍ حمراء وبيضاء وسوداء، فلذلك خرج بنو آدم مختلفين، ولذلك سُمّي آدم، لأنّه أُخذ من أديم الأرض. (الطّبريّ ١: ٢١٤)

الإمام عليّ عليه السلام: إنّ آدم خُلق من أديم الأرض، فيه الطّيّب والصّالح والرّديء، فكلّ ذلك أنت راءٍ في ولده الصّالح والرّديء. (الطّبريّ ١: ٢١٤)

ابن عبّاس: بعث ربّ العزّة ملَكَ الموت فأخذ من أديم الأرض من عذبها ومالحها، فخلق منه آدم، ومن ثَمّ سُمّي آدم، لأنّه خُلق من أديم الأرض.

نحوه سعيد بن جُبير. (الطّبريّ ١: ٢١٤)

اليعقوبيّ: لمّا رأى آدم ما في الجنّة من النّعيم قال: لو كان سبيل إلى الخلود؟ فطمع فيه إبليس لمّا سمع ذلك

منه، فبكى و نظر إليه آدم و حوّاء يبكي، فقالا له: ما يُبكيك؟ قال: لأنّكما تفارقان هذا. و﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۞ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ﴾ الأعراف: ٢٠، ٢١.

وكان لباس آدم وحوّاء ثيابًا من نور، فلمّا ذاقا من الشّجرة بَدَتْ لهما سوآتهما، فزعم أهلُ الكتاب أنّ مكث آدم في الأرض قبل أن يدخل الجنّة كان ثلاث ساعات، ومكث هو و حوّاء في النّعيم والكرامة قبل أن يأكلا من الشّجرة فتبدو لهما سوآتهما ثلاث ساعات. فلمّا بدت لآدم سوءته أخذ ورقةً من الشّجرة، فوضعها على نفسه، ثمّ صاح: ها أنا ياربّ عُريان قد أكلتُ من الشّجرة الّتي نهيتني عنها، فقال الله: ارجع إلى الأرض الّتي منها خُلقت، فإنّي مسخّر لك ولولدك طير السّماء وحوت البحار

وأخرج الله آدم وحوّاء ممّا كانا فيه، فيما يقول أهل الكتاب في تسع ساعات من يوم الجمعة، وهبطا إلى الأرض، وهما حزينان باكيان، وكان هبوطهما على أدنى جبَلٍ من جبال الأرض إلى الجنّة، وكان ببلاد الهند، وقال قوم: على «أبي قُبيس»، جبل بمكّة، ونزل آدم في مغارة في ذلك الجبَل سمّاها «مغارة الكنز»، ودعا الله أن يقدّسها

وروى بعضهم أنّ آدم لمّا هبط كثر بكاؤه، ودام حُزنه على مُفارقة الجنّة، ثمّ ألهمه الله سبحانه أن قال: لا إله إلّا أنت، سبحانك وبحمدك، عملتُ سوءً وظلمتُ نفسي، فاغفر لي إنّك أنت الغفور الرّحيم. ﴿فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ البقرة: ٣٧. واجتباه، وأنزل له من الجنّة الّتي كان فيها الحجر الأسود، وأمره أن يصيّره إلى مكّة فيبني له بيتًا، فسار إلى مكّة وبنى البيت وطاف به، ثمّ أمره الله أن يُضحّيَ له، فيدعوه ويقدّسه، فخرج معه جبريل حتّى وقف بعرفات، فقال له جبريل: هذا الموضع أمرك ربّك أن تقف له به. ثمّ مضى به إلى مكّة، فاعترض له إبليس، فقال: ارمه، فرماه بالحصى، ثمّ سار إلى الأبطح، فتلقّته الملائكة، فقال له: برّ حجّك يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك ألفي عام

وأنزل الله عزّوجلّ الحنطة على آدم، وأمره أن يأكل من كدّه، فحرث وزرَعَ، ثمّ حصدَ ثمّ داسَ ثم طحَنَ ثمّ عجَنَ ثمّ خبزَ. فلمّا فرغ عرق جبينه، ثمّ أكل، فلمّا امتلأ ثقُل ما في بطنه، فنزل جبريل ففجّه، فلمّا خرج ما في بطنه وجَدَ رائحة تكرهه، فقال: ما هذا؟ قال له جبريل: رائحة الحنطة

ووقع آدم على حوّاء فحملت، وولدت غلامًا وجاريةً، فسمّى الغُلام «قابيل» والجارية «أقليماء»، ثمّ حملت فولدت غلامًا وجاريةً، فسمّى الغلام «هابيل» و الجارية «لبُوذا»، فلمّا كَبر وُلْدُه وبلغوا النّكاح، قال آدم لحوّاء: مُري قابيل فليتزوّج إقليما الّتي ولدت مع هابيل، ومُري هابيل فليتزوّج لبوذا الّتي ولدت مع قابيل، فحسده قابيل أن يتزوّج بأخته الّتي ولدت معه

وقد روى بعضهم أنّ الله عزّوجلّ أنزل لهابيل حوراء من الجنّة، فزوّجه بها، وأخرج لقابيل جنّيّة فزوّجه بها، فحسد قابيل أخاه على الحوراء، فقال لهما آدم: قرّبا قربانًا فقرّب هابيل من ثين زرعه، وقرّب

قابيل أفضل كَبْش في غنمه لله، فقبل الله قربان هابيل، ولم يقبل قربان قابيل، فازداد نفاسةً وحسداً، وزيّن له الشّيطان قتل أخيه، فشدخَهُ بالحجارة حتى قتَلَهُ، فسخط الله على قابيل ولعنه، وأنزله من الجبل المقدّس إلى أرض يقال لها «نُود».

ومكث آدم و حوّاء ينوحان على هابيل دَهْراً طويلاً، حتى يقال: إنّه خرج من دموعهما كالنّهر، ووقع آدم على حوّاء فحملَت، فولَدَت غلامًا بعد أن أتى له مائة وثلاثون سنة، فسمّاه «شيثًا»، فكان أشبه ولد آدم بآدم، ثمّ زوّج آدم شيثًا فوُلد له غلامٌ بعد أن أتت عليه مائة وخمس وستّون سنة، فسمّاه أنوش، ثم وُلِد لأنوش غلامٌ فسمّاه قَينان، ثم ولد لقَينان غلامٌ فسمّاه «مهلائيل»، فهؤلاء وُلدوا في حياة آدم وعلى عهده.

ولمّا حضرت آدم الوفاة جاءه شيث ابنه وولده وولد ولده، فصلّى عليهم ودعا لهم بالبركة، وجعل وصيّته إلى «شيث» وأمره أن يحفظ جسده، ويجعله إذا مات في «مغارة الكنز»، وأن يوصي بنيه وبني بنيه ويُوصي بعضُهم بعضًا عند وفاتهم إذا كان هبوطُهم من جبَلِهم، أن يأخذوا جسدَهُ معهم، فيجعلوه وسط الأرض، وأمر شيثًا ابنه أن يقومَ بعدَه في ولدهم، فيأمرَهُم بتقوى الله وحُسْن عبادته، وينهاهُم أن يُخالطوا قابيل اللّعين وولده، ثمّ صلّى على بنيه أولئك وأولادهم ونسائهم، ثمّ مات لستّ خلَونَ من نيسان يوم الجمُعة، في السّاعة الّتي خُلِقَ فيها، وكانت حياته تسعمائة سنة وثلاثين اتّفاقًا (١: ٥٠)

الطَّبَريّ: [لقد توسّع في تاريخه وتفسيره في قصّة «آدم» وخلقته وهبُوطه وتعليم الأسماء وسُجود الملائكة له، وما حدَثَ في عهده بين أولاده وجميع قضاياه، فلاحظ.] (تاريخ المُلوك والأُمم ١: ٦٠)

ونحوه ابن كثير (البداية والنّهاية ١: ٦٨)، وابن الأثير (الكامل في التّاريخ ١: ٢٧)

السُّهَيليّ: آدم عليه السلام يُكنى أبا محمّد، كُني بمحمّد خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم. (القُرطُبيّ ١: ٢٧٩)

القُرطُبيّ: قيل: كنيته في الجنّة أبو محمّد وفي الأرض أبو البَشَر. (١: ٢٧٩)

الفيروزاباديّ: له أسماء خمسة: الإنسان، والبَشَر، وأبو البَشَر، وآدَم، والخليفة.

أمّا آدَم فمشتقّ من الأُدمَة، وهي بياض اللّون، وقيل: لونٌ بين البياض والسّواد كلَون الحنطة، وقيل: لأنّه خُلق من أديم الأرض.

وأمّا الخليفة فلقوله تعالى: ﴿جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ البقرة: ٣٠، والخليفة والخليف من يخلف من تقدّمه، وكان آدم خلَف قومًا من الخلق يسمّون الجانّ بن الجانّ، ولكونه نائب مناب ملائكة السّماء.

وأمّا البَشَر فلقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾ ص: ٧١، قيل: وسمّي بشرًا لمُباشرته عظائمَ الأُمور، وقيل: لما كان في وجهه من البِشر والبَشاشة.

وسمّي إنسانًا لأُنسه بجنسه، فالإنسان من اجتمع فيه أُنسان: أُنسه بالغير وأُنس الغير به، وقيل: اشتقاقه من النّوس وهو الحركة، لكثرة حركته فيما يتحرّاه، وقيل من الإيناس وهو الإبصار؛ لأنّه يبصره الظّاهر وببصيرته الباطنة يرى رُشدَه وصلاحه

وفي بعض الآثار أنّ آدم عليه السلام قيل له : كيف وجدت حسك عند الزّلّة؟

قال : كرَجُل انكسرت أعضاؤه فلم يبقَ مَفصِل مع مَفصِل .

فقيل له : كيف وجدت نفسك عند الخروج من الجنّة؟

فقال : الموتُ أهونُ عليّ من ذلك

وفي الحديث : «أنّ موسى قال له ليلة المعراج : يا آدم أخرجتنا من الجنّة . فقال : ياموسى هو شيءٌ كتبه الله عليّ أم شيءٌ من ذات نفسي؟ فقال : لا ، بل شيءٌ كتب الله عليك . فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : فعند ذلك حَجّ آدمُ موسى» ، أي غلبه .

وقد ذكره الله في القرآن في عشرين موضعًا [منها] سبعة مواضعَ مختصٌّ بالذّكر وحده ، وفي سبعة مواضع مُقترِنٌ بذكر بنيه

أمّا ذكره منفردًا ففي قوله تعالى : ﴿كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ آل عمران ٥٩ ، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ البقرة ٣١ ، ﴿يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ﴾ البقرة ٣٣ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ البقرة ٣٤ ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ البقرة ٣٥ ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ﴾ آل عمران ٣٣ ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ البقرة ٣٧ ، ﴿يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ طه ١١٧ ، ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ طه ١٢١

وأمّا المقترن ببنيه ففي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الإسراء ٧٠ ، ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا﴾ الأعراف ٢٦ ، ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ الأعراف ٣١ ، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ الأعراف ١٧٢ ، ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ الأعراف ٣٥ ، ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف ٢٧ ، ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ﴾ يس ٦٠

قال أبو إسحاق الزّجّاج : اختلفت الآيات فيما بُدِئ به خلقُ آدم ، ففي موضع ﴿خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ آل عمران ٥٩ ، وفي موضع ﴿مِنْ طِينٍ لَازِبٍ﴾ الصّافّات ١١ ، وفي موضع ﴿مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ الحجر ٢٨،٢٦ و ٣٣ وفي موضع ﴿مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ الرّحمن ١٤ .

قال : هذه الألفاظ راجعة إلى أصل واحد ، وهو التّراب الّذي هو أصل الطّين ، فأعلمنا الله عزّ وجلّ أنّه خلق من تراب جعل طينًا ، ثمّ انتقل فصار كالحمأ المسنون ، ثمّ انتقل فصار صلصالًا كالفخّار

[و ذكر وجوه تفضيل الطّين على النّار ثمّ قال]

وفي تاريخ دمشق عن عائشة قالت : كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يقول : أن أشبه النّاس بأبي آدم عليه السلام وكان أبي إبراهيم أشبه النّاس خَلقًا وخُلقًا [به] ، خلقه الله عزّوجلّ بيده ، وأسجد له ملائكته ، وأسكنه جنّته ، واصطفاه ، وكرّم ذُرّيّته وعلّمه جميع الأسماء ، وجعله أوّل الأنبياء ، وعلّمه مالم يعلمه الملائكة المقرّبون ، وجعل من نسله الأنبياء والمرسلين والأولياء والصّدّيقين

واشتهر في كتب التواريخ أنّه عاش ألف سنة، وأنّه توفّي بمكّة، ودُفن في جبل أبي قُبيس، وحجّ على رجليه ستّين حجّة من أقصى بلاد الهند.

(بصائر ذوي التمييز ٦: ٢٢)

العامليّ: هو أبو البشر معروف، وسيأتي في سورة البقرة أخبار في أنّ الله تعالى خلق آدم عليه السلام، ونفخ فيه من روحه، وجعله مسجودًا للملائكة، لكون النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمّة في صُلبه ومن نسله، ولأجل ولايتهم والإقرار بهم.

ويأتي في السّورة المذكورة أنّ آدم توسّل بالنّبيّ وآله حتّى قبل الله توبته منه، بل في أخبار عديدة أنّ آدم عليه السلام لم يعزم على قبول الولاية عزمًا تامًّا، ما صار من أُولي العزم وابتلي بحكاية الشّجرة والإخراج من الجنّة. (٨١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: آدم: أبو البشر، وهو أوّل رجل خلقه الله على هيئته من صلصال من حمإٍ مسنُون، أي طين أسود منتن، ثمّ جعل ذُرّيّته تمرّ في خلقها بأطوارٍ من نطفةٍ إلى علقةٍ إلى مُضغةٍ إلى آخر ماجاء من وصف ذلك بالقرآن. وبعد أن تكوّن جسم آدم عليه السلام من الصّلصال نفخ فيه ربّ العزّة من روحه مُودعًا إيّاه سرًّا من أسراره يحيا به، ثمّ علّمه الأسماء كلّها، وجعله مستعدًّا لمعرفة خصائص الأشياء الّتي تقع تحت حسّه. وقد شاءت إرادته تعالى أن يستخلفه في الأرض ليقوم بهداية ذُرّيّته إلى توحيد الله وعبادته، وقد أمرَ الملائكة أن تسجد له سجود تحيّةٍ وتكريم، فسجدوا كلّهم امتثالًا لأمر الله، إلّا إبليس أبى واستكبر، فطرده الله من رحمته وأبعده من جنّته. وأسكن آدم و زوجه حوّاء الّتي خلقها من جسم آدم الجنّة، وأباح لهما التّمتّع بكلّ مافيها من خيرات وطيّبات، ونهاهما عن الاقتراب من شجرة معيّنة، وعن الأكل من ثمارها، ولكن إبليس الّذي كان قد حَقَدَ على آدم، لأنّه سبب طرده وشقاوته أراد أن ينتقم منه، فوسوس إليه هو و زوجه أن يأكلا من الشّجرة المحرّمة عليهما، وأقسم مؤكّدًا لهما أنّها شجرة الخلد الّتي لا يموت مَنْ أكلَ منها

فعوى آدم وأخطأ وجه الصّواب، لاعتقاده أنّ أحدًا لا يقسم بالله كذبًا، فغضب الله عليهما وسلبها نعمته، وأنزلهما من الجنّة الّتي كانا بها إلى الأرض، ليحيا فيها وذُرّيّتهما ـ مع إبليس وذُرّيّته أعداءهم ـ عيشةً فيها التّعب والشّقاء. وبعد ذلك تلقّى آدم من ربّه كلمات فتاب عليهما، وحذّرهما إبليس وجنوده، وأعلمهما أنّ طور النّعيم الخالص الّذي مرّ بهما في الجنّة قد انتهى، وأنّه هو وذُرّيّته قد دخلوا في طورٍ آخر من حياةٍ أرضيّة فيها طُرُق الخير والشّرّ، ليختار كلّ مايشاء. (٣٣)

١ ـ الأُصول اللّغويّة

١ ـ في «آدم» ثلاثة أقوال. الأوّل: هو اسم عبريّ، والثّاني: سُريانيّ، والثّالث: عربيّ، والقول الأخير مختلف فيه، فقيل: هو مشتقّ من أديم الأرض، وقيل: من الأُدْمة، أي وجه الأرض، أو الأُسوة. وقيل: من الأُدْمة أي السُّمرة، أو الخُلطة، أو الأُلفة والاتّفاق.

٢ ـ ومن قال: إنّه عربيّ جعله على وزن «أفْعَل»، لأنّ أصله «أأْدَم» بهمزتين، الأُولى زائدة، والثّانية أصليّة، أي فاء الكلمة، فاستثقل الجمع بين همزتين،

فقلبت الثانية ألفًا لسكونها وانفتاح ما قبلها . وعند تحرّكها تقلب واوًا أو ياءً في الجمع على القياس ، فيقال : أوادم ، على وزن أباعر وأصابع ، ويقال : أيادم ، مثل : أيامن وأيايس . إلّا أنّ ألف «آدم» ليست لها أصل في الياء ؛ لأنّ مادّة «ي دم» مهملة في اللّغة

و جعله بعضهم على وزن «فاعل» وجمعه على «فواعل» مثل : ضوارب و حوادث ، فعدّ همزته الأُولى أصليّة ، والثانية زائدة . فإن كان كذلك لم يمنعه من الصّرف مانع ، وهو خلاف الحال والاستعمال

٣- و ورد «آدم» بلفظ واحد في العربيّة والسّريانيّة ، و في العبريّة «آدام» ، وبألفاظ متقاربة في سائر اللّغات السّاميّة و توافقت العربيّة والعبريّة أيضًا في اشتقاقه ، ففي العبريّة اشتقّ من «أداما» أي الأدمة ، وهو أحد الأقوال في العربيّة كما تقدّم .

و كذلك اتّفق القرآن مع التّوراة في أصل خلقته فقد ورد في الإصحاح الثّاني من سفر التكوين مانصّه «جبل الرّبُّ الإلهُ آدمَ ترابًا من الأرض» . وهو عين قوله تعالى في الآية (٥٩) من سورة آل عمران ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾

ولئن اتّحدت اللّغتان في لفظه و خلقته ، فإنّهما اختلفتا في انتسابه ولغته ؛ فالعرب يقولون . هو عربيّ وكان يتكلّم العربيّة ، واليهود يقولون : هو عبريّ وكان يتكلّم العبريّة . ويقول علماء اللّغات السّاميّة ، وقولهم الفصل . إنّ أوزان العبريّة وكلماتها أحدث نشوءًا من العربيّة «الكنز في قواعد اللّغة العبريّة ٣» . وعليه فلفظ «آدم» وما اشتقّ منه عربيّ ، على الرّغم من وروده في التّوراة ولكنّ الظّاهر أنّ العرب أخذوه علمًا من غيرهم فهو أعجميّ ، وإن كان له أصل عربيّ .

الاستعمال القرآنيّ

ويلاحظ أوّلًا ـ لم يُذكر (آدم) في القرآن إلّا و أُريد به آدم أبو البشر ﷺ .

ثانيًا ـ ذكر (٢٥) مرّة ، منها (١٠) مرّات وقع مضافًا إليه ، فسبق مرّة واحدة بلفظ (ابنَي) و مرّة أيضًا بلفظ (ذُرّيّة) و (٧) مرّات بلفظ (بني) تلو النّداء إلّا في موضع واحد و مرّة بلفظ (كمثل)

١ ـ ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ﴾ المائدة ٢٧

٢ ـ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ﴾ مريم ٥٨

٣ ـ ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ﴾ الأعراف : ٢٦

٤ ـ ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف ٢٧ .

٥ ـ ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ الأعراف ٣١ .

٦ ـ ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ الأعراف ٣٥

٧ ـ ﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ الأعراف ١٧٢

٨ ـ ﴿وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُم﴾ الإسراء ٧٠ .

٩ - ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾ يس: ٦٠

١٠ - ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ﴾ آل عمران: ٥٩

ثالثًا - ورد لفظ (آدم) (١٥) مرّة من دون إضافة إليه في هذه المواضع

أ - إخراجه وزوجته من الجنّة:

﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ طه ١١٧

ب - سجود الملائكة له:

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة ٣٤

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ الأعراف ١١

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ الإسراء ٦١

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...﴾ الكهف ٥٠

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ طه ١١٦

ج - تعليمه الأسماء:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ البقرة ٣١

د - إنباؤه بالأسماء:

﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ البقرة ٣٣

هـ - إسكانه وزوجه الجنّة:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ البقرة ٣٥

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ الأعراف ١٩

و - وسوسة الشَّيطان له وإغواؤُه:

﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ طه ١٢٠

ز - عصيانه ربّه ونسيانه عهده:

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ طه ١١٥

﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ طه ١٢١

ح - توبته وتلقّيه الكلمات:

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ البقرة ٣٧

ط - اصطفاؤه:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران ٣٣

رابعًا - جاء (آدم) في القرآن دائمًا بدون (أل) غير منصرف، ولا وجه له سوى العلميّة والعجمة، أو وزن

«أصل» هند من جعله عربيًا

خامسًا ـ دلّت جملة من الآيات على أنّ البشر كلّهم من ذُرّيّة آدم ـ كما سيأتي ـ، ولهذا خاطبهم بـ(يابني آدم)، وهو ممّا تطابق عليه القرآن والتوراة، وعليه أكثر أهل الملل والأديان السّماويّة.

سادسًا ـ أكثر ماجاء (آدم) في القرآن مع (إبليس) وحكاية إبائه عن السّجود له

سابعًا ـ أُشير إلى (آدم) وزوجه في آيات ابتداء خلق الإنسان من دون أن يذكر اسمه ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ النّساء: ١، وكذا الأنعام: ٩٨، والأعراف: ١٨٩، والزّمر: ٦، والحجرات: ١٣.

وهنا يُثار سؤال، وهو هل أنّ جميع البشر ينتهون إلى آدم أولا؟ لاحظ «نفس».

ثامنًا ـ إنّ القرآن يكرّر انتساب الإنسان إلى آدم ويخاطبه بـ﴿يَابَنِي آدَمَ﴾ لوجوه:

الأوّل: التّأكيد على مساواة أفراد البشر من جهة الأصل، فكلّهم من آدم وآدم من تراب، و لا فضل لأحد على آخر و لا لقوم على قوم ولا لشعب على شعب إلّا بالتّقوى، ولا فخر بالآباء والأُمّهات. وهذا صريح قوله: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقَيكُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ الحجرات: ١٣، ومنه اقتُبس الشّعر المنسوب إلى عليّ عليه السّلام:

النّاس من جهة التّمثال أكفاء
أبـــوهمُ آدم والأُمّ حـــوّاء

فإن يكن لهمُ من أصلهم نسب
يفاخرون بـه فـالطّين والمـاء

الثّاني: تنبيه الإنسان بأنّ أباكم كان رسولًا من الله فأنتم ذُرّيّة الرّسول، ويكم كرامة الآباء والأجداد، فينبغي التّأسّي بهم في طاعة الله وعبادته. وكثير من آيات (بني آدم) المتقدّمة تشير إلى هذا، مثل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾، ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ﴾، ﴿يَابَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾

الثّالث: الإشعار بأنّ أباكم آدم قد أغواه الشّيطان فلايغوينكم: ﴿يَابَنِي آدَمَ لَايَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾، ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾

آزَر

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّيّة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة والتّفسيريّة

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرٰيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ الأنعام: ٧٤

ابن عبّاس: إنّ أبا إبراهيم لم يكن اسمه آزر، وإنّما كان اسمه تارخ. (ابن كثير ٣: ٥٣)

يعني بـ(آزر) الصّنم.

مثله السُّدّيّ. (ابن كثير ٣: ٥٣)

إنّ اسم أبي إبراهيم عليه السّلام «يازر» واسم أمّه «مثلى». (الآلوسيّ ٧: ١٩٤)

ابن المسيّب: (آزر) اسم صنم كان والد إبراهيم يخدمه، وإنّما سمّاه بالاسم لأنّ من عبد شيئًا أو أحبّه جعل اسم ذلك المعبود أو المحبوب اسمًا له، فهو كقوله: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء: ٧١. (الخازن ٢: ١٢٢)

مُجاهِد: (آزر) لم يكن بأبيه إنّما هو صنم. (الطّبريّ ٧: ٢٤٣)

الضّحّاك: إنّ (آزر) أبو إبراهيم عليه السّلام، وهو تارخ. (القرطبيّ ٧: ٢٢)

معنى آزر الشّيخ الهِمّ بالفارسيّة. (القرطبيّ ٧: ٢٢)

معناه الشّيخ الهَرِم. (أبو السُّعود ٢: ١٦٢)

الحسن: كان اسم أبيه (آزر). (القرطبيّ ٧: ٢٢)

نحوه الخليل (٧: ٣٨٢)، ومثله السُّدّيّ (الطّبريّ ٧: ٢٤٢)

السُّدّيّ: اسم أبيه، ويقال: لا، بل اسمه تارح، واسم الصّنم آزر. (الطّبريّ ٧: ٢٤٣)

إنّه اسم أبي إبراهيم، وهو تارخ، كما قيل ليعقوب إسرائيل. ويجوز أن يكون لقبًا غلب عليه.

مثله ابن إسحاق وابن عبد العزيز والجُبّائيّ والبَلْخيّ. (الطّوسيّ ٤: ١٨٩)

الكَلْبيّ: (آزر) اسم أبي إبراهيم وهو تارخ، ضبطه بعضهم بالحاء المهملة، وبعضهم بالخاء المعجمة.

مثله ابن إسحاق والضّحّاك. (الخازن ٢: ١٢٢)

الإمام الصّادق عليه السّلام: إنّ (آزر) أبا إبراهيم كان

منجّمًا لنمرود. (الكاشانيّ ٢: ١٣١)

كان (آزر) صاحب أمر نمرود ووزيره، وكان يتّخذ الأصنام له وللنّاس، ويدفعها إلى ولده.

(المصطفويّ ١: ٦٤)

مُقاتِل: (آزر) لقب، و«تارخ» اسم.

(المَيْبُديّ ٣: ٤٠١)

مثله ابن إسحاق (الطَّبَريّ ٧: ٢٢)

ابن جُرَيْج: إنّ اسمَهُ تَيْرَح أو تارَح.

(الآلوسيّ ٧: ١٩٤)

ابن إسحاق: (آزر) أبو إبراهيم، وكان ـ فيما ذكر لنا ـ رجلًا من أهل كوثى، من قرية بالسّواد، سواد الكوفة. (الطَّبَريّ ٧: ٢٤٢)

سعيد بن عبد العزيز: أبو إبراهيم (آزر)، وهو تارح، مثل إسرائيل ويعقوب. (الطَّبَريّ ٧: ٢٤٣)

الفرّاء: يقال: (آزر) في موضع خفض ولا يُجرى؛ لأنّه أعجميّ. وقد أجمع أهلُ النّسب على أنّه ابن تارح، فكأنّ (آزر) لقبٌ له. وقد بلغني أنّ معنى (آزر) في كلامهم مُعوَجٌّ، كأنّه عابَهُ بزيغِه وبعوجه عن الحقّ.

وقد قرأ بعضُهُم (لأبيه آزَرُ) بالرّفع على النّداء «يا»، وهو وجه حَسَن. (١: ٣٤٠)

هي صفةُ ذمّ بلغتهم كأنّه قال: يا مُخطِئ، فيمن رَفَعَهُ، أو كأنّه قال: وإذ قال لأبيه المُخطِئ، فيمن خَفَضَ.

(القُرطُبيّ ٧: ٢٢)

إنّه ليس بين النّسّابين والمؤرّخين اختلافٌ في كون اسمه تارَخ أو تارَح (رشيد رضا ٧: ٥٣٦)

الأخفَش: فتحٌ إذا جَعَلْتَ (آزر) بدلًا من (أبيه)، وقد قُرِئت رفعًا على النّداء، كأنّه قال: يا آزَرُ.

(٢: ٤٩٣)

البُخاريّ: إبراهيمُ بن آزر، وهو في التّوراة تارَح، والله سمّاه آزر. (المَراغيّ ٧: ١٦٨)

الطَّبَريّ: اختلف أهلُ العلم في المَعنيّ بـ(آزر)، وما هو؟ اسمٌ أم صفةٌ؟ وإن كان اسمًا فمن المسمّى به؟ [ذكرَ أقوالًا متعدّدة نقلناها سابقًا، ثمّ قال:]

واختلفت القُرّاءُ في قراءة ذلك، فقرأته عامّةُ قرّاء الأمصار (آزَرَ) بفتح آزرَ على إتباعه «الأب» في الخفض، ولكنّه لمّا كان اسمًا أعجميًّا فتحوه، إذ لم يجرّوه وإن كان في موضع خفض. وذُكر عن أبي يزيد المدينيّ والحسن البصريّ أنّهما كانا يقرءان ذلك (آزَرُ) بالرّفع على النّداء، بمعنى يا آزَرُ. فأمّا الّذي ذُكِرَ عن السُّدّيّ من حكايته أنّ (آزر) اسمُ صنم وإنّما نصبهُ بمعنى أتتّخذُ آزَرَ أصنامًا آلهةً، فقولٌ من الصّواب من جهة العربيّة بعيدٌ، وذلك أنّ العرب لا تنصب اسمًا بفعل بعد حرف الاستفهام، لا تقول: أخاكَ أكلّمتَ، وهي تريد أكلّمتَ أخاكَ؟

والصّواب من القراءة في ذلك عندي قراءة من قرأ بفتح الرّاء من (آزَرَ) على إتباعه إعراب «الأب» وأنّه في موضع خفض، ففُتِحَ إذ لم يكن جاريًا، لأنّه اسمٌ أعجميّ. وإنّما أُجيزت قراءةُ ذلك كذلك لإجماع الحُجّة من القُرّاء عليه.

وإذ كان ذلك هو الصّواب من القراءة وكان غير جائزٍ أن يكون منصوبًا بالفعل الّذي بعد حرف الاستفهام، صحّ لك فتحُهُ من أحد وجهَين:

إمّا أنْ يكونَ اسمًا لأبي إبراهيم صلواتُ اللّهِ عليه وعلى جميع أنبيائه ورسله، فيكون في موضع خفضٍ ردًّا على «الأب»، ولكنّه فُتحَ لما ذكرتُ من أنّه لمّا كان اسمًا أعجميًّا تُرِكَ إجراؤُهُ، ففُتحَ كما فَتَحَ العربُ في أسماءِ العجم.

أو يكونُ نعتًا له، فيكون أيضًا خفضًا، بمعنى تكرير اللّام عليه، ولكنّه لمّا خُرِّجَ مخرجَ أحمرَ وأسودَ، تُرِكَ إجراؤُهُ، وفُعِلَ به كما يُفعَلُ بأشكاله، فيكون تأويلُ الكلام حينئذٍ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾.

وإن لم يكن له وجهةٌ في الصّواب إلّا أحدُ هذَين الوجهَين، فأولى القولَين بالصّواب منهما عندي قولُ مَن قال: هو اسمُ أبيه، لأنّ اللّهَ تعالى أخبرَ أنّه أبوه، وهو القولُ المحفوظُ من قول أهل العلم دونَ القول الآخَر الّذي زَعَمَ قائلُهُ أنّه نعت.

فإن قال قائلٌ: فإنّ أهلَ الأنساب إنّما يَنسبونَ إبراهيم إلى تارَح، فكيف يكون آزَر اسماً له، والمعروفُ به من الاسم تارَح؟

قيل له: غير محالٍ أنْ يكونَ له اسمان، كما لكثيرٍ من النّاس في دهرنا هذا، وكان ذلك فيما مضى لكثيرٍ منهم، وجائزٌ أنْ يكونَ لقبًا. (٧: ٢٤٢)

الزّجّاج: يُقرَأُ بالنّصب (آزَرَ) ويُقرَأُ بالضّمّ (آزَرُ)، فَمَن نَصَبَ فموضع (آزَرَ) خفضٌ بدلًا من (أبيه)، ومَن قرَأ (آزَرُ) بالضّمّ فهو على النّداء.

وليس بين النّسّابين اختلافٌ أنّ اسم أبيه كان تارَح، والّذي في القرآن يدُلُّ على أنّ اسمَهُ آزَرُ.

وقيل: (آزَرُ) عندَهُم ذمٌّ في لغتهم، كأنّه قال: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ﴾ الخاطئ. (الأزهريّ ١٣: ٢٤٨)

قيل: (آزَرَ) اسمُ صنمٍ، فموضعُهُ نصبٌ على إضمار فعل، كأنّه قال: وإذ قال إبراهيمُ لأبيهِ أتتّخذُ آزَرَ، وجَعَلَ (أصنامًا) بدلًا من (آزَرَ) وأشباهه، فقالَ بعدَ أنْ قال: أتتّخذُ آزَرَ إلهًا ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾. (الطّوسيّ ٤: ١٨٨)

النّحّاس: آزَرُ لا ينصرفُ، لأنّه على أفعَل. (القُرطُبيّ ٧: ٢٢)

الجَوهَريّ: آزَرُ اسمٌ أعجميٌّ. (٢: ٥٧٨)

ابن فارِس: آزَرُ مشتقٌّ من القوّة، والأزْرُ: القوّةُ. (القُرطُبيّ ٧: ٢٢)

الثّعلبيّ: إنّ اسم أبي إبراهيم الّذي سمّاه به أبوه تارَح، فلمّا صار مع النّمرود قيّمًا على خزانة آلهته سمّاه آزَر. (القُرطُبيّ ٧: ٢٢)

الثّعالبيّ: إنْ كان (الفرَسُ) أبيضَ الظَّهر، فهو آزَر. (٩٩)

القَيْسيّ: مَن نَصَبَ (آزَرَ) جَعَلَهُ في موضع خفضٍ بدلًا من «الأب» كأنّه اسمٌ له.

وقد قرَأ يعقوبُ وغيرُهُ بالرّفع على النّداء، كأنّه جَعَلَ (آزَرَ) لقبًا له، كأنّه قال: يا مُعْوَجّ الدّين، ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾؟ (١: ٢٧٣)

الطُّوسيّ: [قال بعدَ نقل قول الزّجّاج:]

والّذي قالَهُ الزّجّاجُ يقوّي ما قالَهُ أصحابُنا: إنّ (آزَر) كان جدَّه لأُمّه أو كان عمَّهُ، لأنّ أباه كان مؤمنًا من حيثُ ثبتَ عندَهُم أنّ آباءَ النّبيّ ﷺ إلى آدمَ كلّهم

كانوا موحّدين لم يكنْ فيهم كافرٌ ، وحجّتُهُم في ذلك إجماعُ الفرقة المحقّة

واختلفوا في معنى (آزر) هل هو اسمٌ أو صفةٌ؟ [وقال بعد نقلِ قولِ السُّدّيّ ومُجاهِد:]

وقال قومٌ هو سَبٌّ وعَيْبٌ بكلامهم ، ومعناه مُعوَّجٌ.

(٤: ١٨٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٣٢٢)

الرّاغب: قيل : كان اسمُ أبيه تارَخ ، فعُرِّبَ فجُعِلَ آزَر. وقيل: آزَر معناه الضّالُّ في كلامهم. (١٧)

البَغَويّ: القراءةُ المعروفةُ بالنَّصب ، هو اسمٌ أعجميٌّ لاينصرفُ ، فيُنصَبُ في موضع الخفض

(٢: ١٤٣)

الزَّمَخْشَريّ: (آزَرَ) اسمُ أبي إبراهيم عليه السلام ، وفي كتب التّواريخ أنّ اسمَهُ بالسُّريانيّة تارَح ، والأقربُ أن يكونَ وزنُ (آزَرَ) فاعَل ، مثلُ تارَح و عابِر و عازَر وشالَخ و فالَغ ، ومااشبهها من أسمائهم ، وهو عطفُ بيانٍ (لأبيهِ).

وقُرِئَ (آزَرُ) بالضّمّ على النّداء.

وقيل: (آزَرَ) اسمُ صنم ، فيجوزُ أن يُنبَزَ به للزومه عبادتَهُ ، كما نُبِزَ ابنُ قيس بـ«الرُّقَيّات» اللّاتي كان يُشبِّبُ بهنّ ، فقيل : ابنُ قيس الرُّقيّات ، [ثمّ استشهد بشعر]

أو أُريدَ «عابد آزر» ، فحُذِفَ المضافُ وأُقيمَ المضافُ إليه مقامَهُ

وقُرِئَ (أَأَزْرًا تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً) بفتح الهمزة وكسرها بعدَ همزة الاستفهام ، وزاي ساكنة وراء منصوبة منوّنة ، وهو اسمُ صنم ، ومعناه أتعبُدُ آزرًا؟ على الإنكار. (٢: ٢٩)

الجَواليقيّ: (آزَرَ) اسمُ أبي إبراهيم ، وهو من العجميّ الّذي وافقَ لفظَ العربيّ ، نحو الإزارة والإزْرة وفي التّنزيل ﴿أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ﴾ الفتح: ٢٩.

(٧٦)

ابن عَطيّة: المعنى أعَضُدًا وقوّةً ومظاهرةً على الله تتّخذُ؟ وهو من قوله: ﴿أَشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ طه: ٣١.

ومعناها أنّها مبدلةٌ من «واو» كوسادة وإسادة ، كأنّه قال أوِزْرًا أو مأثمًا تتّخذُ أصنامًا؟ ونصبُهُ على هذا بفعلٍ مضمر (أبوحَيّان ٤: ١٦٤)

السُّهَيْليّ: (آزَرُ) قيل : معناه ياأعوجُ ، وقيل هو اسمُ صنم ، وانتُصِبَ على إضمار الفعل في التّلاوة

قيل : هو اسمٌ لأبي إبراهيم ، كان يُسمّى تارَح وآزَر ، وهذا هو الصّحيحُ لمجيئه في الحديث منسوبًا إلى آزَر ، وأُمّهُ نُونا ، ويقال في اسمها : ليوثى ، أو نحوُ هذا

(١: ١٢)

آزَرَ كلمةُ ذمٍّ في بعض اللّغات ، أي ياأعرجُ.

(الزَّبيديّ ٣: ١٢)

الفَخْر الرّازيّ: ظاهرُ هذه الآية يدلّ على أنّ اسمَ والد إبراهيم هو آزَر ، ومنهم من قال : اسمُهُ تارَح ومن الملحِدة من جعلَ هذا طعنًا في القرآن ، وقال : هذا النّسب خطأٌ وليس بصواب ، وللعلماء هاهنا مقامان

المقامُ الأوّل : أنّ اسمَ والد إبراهيم عليه السلام هو آزَر ، وأمّا قولُهُم : أجمعَ النّسّابون على أنّ اسمَهُ كان تارَح ،

فنقول : هذا ضعيفٌ، لأنّ ذلك الإجماع إنّما حصَلَ لأنّ بعضَهم يُقلّدُ بعضًا . وبالأخيرة يَرجِعُ ذلك الإجماع إلى قول الواحدِ والاثنينِ ، مثلُ قول وَهْب وكَعْب وغيرهما ، و ربّما تعلّقوا بما يَجدونَهُ من أخبار اليهود والنّصارى ، ولاعبرةَ بذلك في مقابلة صريح القرآن .

المقامُ الثّاني : سلّمنا أنّ اسمَهُ كان تارَح ، ثمّ لنا هاهنا وجوهٌ :

الوجهُ الأوّل : لعلّ والدَ إبراهيم كان مسمّى بهذَين الاسمَين ، فيُحتمَلُ أن يقال : إنّ اسمَهُ الأصليّ كان آزر وجُعِلَ تارَح لقبًا له ، فاشتهرَ هذا اللّقبُ وخفيَ الاسمُ ، فاللّهُ تعالى ذَكَرَهُ بالاسم . ويُحتمَلُ أنْ يكونَ بالعكس ، وهو أنّ تارَح كان اسمًا أصليًّا وآزَر كان لقبًا غالبًا ، فذكرهُ اللّه تعالى بهذا اللّقب الغالب .

الوجهُ الثّاني : أنْ يكونَ لفظةُ (آزَر) صفةً مخصوصةً في لغتِهم ، فقيل : إنّ آزَر اسمُ ذمٍّ في لغتهم ، وهو المخطئُ ، كأنّه قيل : وإذ قال إبراهيمُ لأبيه المخطئ ، كأنّه عابَهُ بزَيغه وكُفره وانحرافه عن الحقّ . وقيل : آزَر هو الشّيخُ الهَرِمُ بالخوارزميّة ، وهو أيضًا فارسيّةٌ أصليّةٌ .

الوجهُ الثّالثُ : أنّ (آزَر) كان اسمَ صنمٍ يَعبُدُهُ والدُ إبراهيم ، وإنّما سَمّاه اللّهُ بهذا الاسم لوجهَين :

أحدهما : أنّه جَعَل نفسَهُ مختصًّا بعبادته ، ومَن بالغَ في محبّة أحد فقد يُجعَلُ اسمَ المحبوب اسماً للمحبّ . قال اللّهُ تعالى : ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾ الإسراء : ٧١

وثانيهما : أنْ يكونَ المراد «عابدُ آزَر» ، فحُذِفَ المضافُ وأُقيمَ المضافُ إليه مقامه .

الوجهُ الرّابعُ : أنّ والدَ إبراهيم ﷺ كان تارَح وآزَر كان عمًّا له ، والعمُّ قد يُطلَقُ عليه اسمُ الأب ، كما حكى اللّهُ تعالى عن أولاد يعقوب أنّهم قالوا : ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ البقرة : ١٣٣ ، ومعلومٌ أنّ إسماعيل كان عمًّا ليعقوبَ ، وقد أطلقوا عليه لفظَ الأب ، فكذا هنا .

واعلم أنّ هذه التّكلّفات إنّما يَجِبُ المصيرُ إليها لو دلّ دليلٌ باهرٌ على أنّ والد إبراهيم ما كان اسمُهُ آزَر ، وهذا الدّليل لم يوجَدْ البتّة ، فأيُّ حاجةٍ تَحمِلُنا على هذه التّأويلات . والدّليل القويُّ على صحّة أنّ الأمر على مايَدُلُّ عليه ظاهرُ هذه الآية أنّ اليهودَ والنّصارى والمشركينَ كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرّسول صلّى اللّهُ عليه وسلّم وإظهار بُغضه ، فلو كان هذا النّسبُ كذبًا لامتنعَ في العادة سكوتُهُم عن تكذيبه ، وحيثُ لم يكذّبوه علِمنا أنّ هذا النّسبَ صحيحٌ [وفيه مباحث أخرى فلاحظ] (١٣ : ٣٧)

القُرطُبيّ : هو [آزَرُ] مشتقٌّ من : آزَرَ فلانٌ فلانًا ، إذا عاونَهُ ، فهو مُؤازِرٌ قومَهُ على عبادة الأصنام .

وقيل : في الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ ، التّقديرُ : أتتّخذُ آزَرَ أصنامًا؟ فعلى هذا (آزَرَ) اسمُ جنسٍ .

و (آزَر) فيه قراءات : (أَإِزْرًا) بهمزتين ، الأولى مفتوحة والثّانية مكسورة ، عن ابن عبّاس . وعنه (أَأَزْرًا) بهمزتين مفتوحتين ، وقُرئ بالرّفع ، وروي ذلك عن ابن عبّاس . وعلى القراءتين الأوليين عنه (تتّخذ) بغير همزة . قال المهدويّ : (أَإِزْرًا)؟ فقيل : إنّه اسمُ صنمٍ ، فهو منصوبٌ على تقدير : أتتّخذُ (إِزْرًا) ، وكذلك (أَأَزْرًا) ،

ويجوزُ أن يجعلَ (أَزْرًا) على أنّه مشتقٌ من «الأَزْرِ» ، وهو الظّهرُ، فيكون مفعولًا من أجله ، كأنّه قال: أَلِلقوّة تتّخذُ أصنامًا؟ ويجوزُ أن يكونَ «إزرٌ» بمعنى وِزْر ، أُبدلَت الواوُ همزةً. (٧: ٢٢)

البَيْضاويّ: في كتب التّواريخ أنّ اسمَهُ تارَخ ، فقيل: هما عَلَمان له كإسرائيل و يعقوب.

وقيل: العَلَمُ تارَخ ، وآزَر وصفٌ ، معناه الشّيخُ أو المُعوجُّ ، ولعلّ منع صرفه لأنّـه أعجميٌّ حُمِلَ على موازنه ، أو نعتٌ مشتقٌ من الأَزْر أو الوِزْر. والأقربُ أنّه عَلَمٌ أعجميٌّ على «فاعَل» ، كعابَر وشالَخ.

وقيل: اسمُ صنمٍ يَعبُدُهُ ، فلُقّبَ به للزوم عبادته ، أو أُطلقَ عليه بحذف المضاف.

وقيل: المرادُ به الصّنمُ ، ونصبُهُ بفعل مُضمَر يفسّرُهُ مابعده ، أي أتعبُدُ آزرًا؟ (١: ٣١٧)

ابن منظور: آزَرُ اسمٌ أعجميٌّ ، وهو اسمُ أبي إبراهيم. (٤: ١٨)

الخازن: [قال بعد نقل قول الكلبيّ]

فعلى هذا يكونُ لأبي إبراهيمَ ﷺ اسمان: آزر وتارَخ ، مثل يعقوب وإسرائيل ، اسمان لرجل واحد ، فيحتمل أن يكونَ اسمُهُ الأصليُّ آزر ، وتارَخ لقبٌ له ، وبالعكسِ ، والله سمّاه (آزر) وإن كان عند النّسّابين والمؤرّخين اسمُهُ تارَخ ، ليُعرفَ بذلك. وكان آزرُ أبو إبراهيم من «كُوثى» ، وهي قريةٌ من سواد الكوفة.

وقال سليمانُ التّيميُّ: آزَرُ سبٌّ وعيبٌ ، ومعناه في كلامهم المُعوَجُّ.

وقيل: الشّيخُ الهَرِمُ ، وهو بالفارسيّة. وهذا على مذهب من يجوّزُ أنّ في القرآن ألفاظًا قليلةً فارسيّةً. (٢: ١٢٢)

أبو حَيّان: قيل: كان (آزَرُ) من أهل حَرّان ، وهو تارخ بن ناحور بن ساروغ بن أرغو بن فالغ بن عابَر بن شالَخ بن أرفخشد بن سام بن نوح. (٤: ١٦٤)

ابن كَثير: قرأ الجمهورُ بالفتح ، إمّا على أنّه عَلَمٌ أعجميٌّ لاينصرفُ ، وهو بدلٌ من قوله: (لِأَبِيهِ) أو عطفُ بيان ، وهو أشبه ، وعلى قول مَن جَعَلَهُ نعتًا لا ينصرفُ أيضًا كأحمرَ وأسودَ.

فأمّا مَن زعمَ أنّه منصوبٌ لكونه معمولًا لقوله: (أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا) ، تقديرُهُ: يا أبت أتتّخذُ آزر أصنامًا آلهة ـ فإنّه قولٌ بعيدٌ في اللّغة ، فإنّ مابعدَ حرف الاستفهام لايَعملُ فيما قبله ، لأنّ له صدرَ الكلام. (٣: ٥٣)

الفيروزاباديّ: آزَرُ صنمٌ ، وكهمة دمٌ في بعض اللّغات ، واسمُ عمّ إبراهيم ، وأمّا أبوه فإنّه «تارَخ» أو هما واحدٌ. (١: ٣٧٧)

السُّيُوطيّ: (آزر) قال بعضُهُم: هي بلغتهم يامُعوَجُّ. (٢: ١٢٩)

أبو السُّعُود: قيل: اسمُهُ بالسّريانيّة تارَخ ، وآزر لقبه المشهورُ.

وقيل: اسمُ صنمٍ لُقّبَ هو به ، للزومه عبادتَهُ.

وقُرِئَ (آزَرُ) على النّداء ، ودليل العلميّة ، إذ لا يُحذَفُ حرفُ النّداء إلّا من الأعلام. (٢: ١١٢)

الطُّرَيحيّ: قُرِئَ (آزَرُ) على النّداء ، واختُلِفَ فيه ، فذهبَ بعضٌ أنّه كان جدّ إبراهيم لأُمّه.

وقيل: بل هو اسمُ أبي إبراهيم ﷺ استدلالًا بقوله

تعالى: (لأبيه آزر)، وبما رُوِيَ «أنّ آزرَ أبا إبراهيم كان منجّمًا لنمرود» وهو صريحٌ في أنّ آزرَ أبو إبراهيم ﷺ، وليس بشيء، لانعقاد الإجماع من الفرقةِ المحقّةِ على أنّ أجدادَ نبيّنا ﷺ كانوا مسلمينَ موحّدينَ إلى آدم ﷺ، وقد تواتر عنهم «نحن من أصلاب المطهّرين وأرحام المطهّرات لم تُدنّسهم الجاهليّةُ بأدناسها».

وقد نَقَلَ بعضُ الأفاضل عن بعض كتب الشّافعيّة كالقاموس وشرح الهمزيّة لابن حجر المكّيّ بأنّ (آزرَ) كان عمّ إبراهيم ﷺ وكان أبوه تارخ. ومثلهُ نَقَلَ بعضُ الأفاضل أنّه لاخلاف بين النّسابين أنّ اسمَ أبي إبراهيمَ تارخ. وهذا غيرُ مستبعَدٍ لاشتهار تسمية العمّ بالأب في الزّمن السّابق. (٣: ٢٠٤)

الزَّبيديّ: (آزرُ) صنمٌ كان تارخ أبو إبراهيم ﷺ سادِنًا له، كذا قاله بعضُ المفسّرين.

وقيل: معناه: ياشيخُ، أوهي كلمةُ زجر ونهي عن الباطل.

وقيل: هو اسمُ عمّ إبراهيم ﷺ وإنّما سمّي العمُّ أبًا، وجرَى عليه القرآنُ العظيم على عادة العرب في ذلك؛ لأنّهم كثيرًا مايُطلِقونَ الأبَ على العمّ. وأمّا أبوه فإنّه تارَخ بالخاءِ المعجَمة، وقيل: بالمُهمَلة على وزن «هاجَر»، وهذا باتّفاقِ النّسابينَ، ليس عندَهُم اختلافٌ في ذلك. (٣: ١٢)

الآلوسيّ: قيل: اسمُ صنم، وقيل: هو وصفٌ في لغتهم ومعناه المُخطئُ، وعن بعضهم: أنّه الشّيخُ الهَرِمُ بالخوارزميّة.

وعلى القول بالوصفيّة يكون منعُ صرفه للحمل على مُوازنه، وهو «فاعَلُ» المفتوحُ العين، فإنّه يَغلِبُ منع صرفه؛ لكثرته في الأعلام الأعجميّة. وقيل: الأَوْلى أن يقال: إنّه غَلَبَ عليه فأُلحِقَ بالعَلَم.

وبعضُهُم يَجعلُهُ عربيًّا مشتقًّا من «الأَزْر» بمعنى القُوّة، أو «الوِزْر» بمعنى الإثم. ومُنِعَ صرفُهُ حينئذٍ للوصفيّة ووزن الفعل؛ لأنّه على وزن «أفْعَل».

وعلى القول بأنّه بمعنى الصّنم يكون الكلامُ على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامَهُ، أي عابِدَ آزَر.

وقرأ يعقوبُ (آزرُ) بالضّمّ على النّداء. واستدلّ بذلك على العلميّة بناءً على أنّه لا يُحذف حرفُ النّداءِ إلّا من الأعلام، وحذفُهُ من الصّفات شاذٌّ، أي يا آزرُ. (٧: ١٩٤)

رَشيد رضا: أمّا أبو إبراهيم فقد سمّاه الله تعالى في الآية الأولى من هذه الآيات (آزر)، وفي سِفر التّكوين أنّ اسمه «تارَح» بفتح التّاء وحاءٍ مهملة، وقالوا: إنّ معناه «متكاسِلٌ».

ومن الغريب أن نرى أكثرَ المفسّرين والمؤرّخين واللّغويّين ممّا يقولون: إنّ اسمَهُ «تارَح» بالخاء المعجمة أو المهملة، وأنّ آزرَ لقبُهُ أو اسمُ أخيه أو أبيه أو صنمه [وقال بعدَ نقل قول الزّجّاج والفرّاء:]

ولانعرفُ هذه الأقوال أصلًا مرفوعًا إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ولا منقولًا عن العرب الأوّلينَ، وإنّما هو منقولٌ مما يظهرُ عمّن دَخَلَ في الإسلام من أهل الكتاب، كوَهْب بن مُنبّه وكَعْب الأحبار، اللّذين أدخلا على المسلمينَ كثيرًا من الإسرائيليّات، فتلقّوها بالقبول على علّاتها. (٧: ٥٣٥)

الطّباطبائيّ: القراءاتُ السّبعُ في (آزَرَ) بالفتح، فيكون عطف بيان أو بدلًا من (أبيه)، وفي بعض القراءات (آزرُ) بالضمّ، وظاهرهُ أنّه منادى مرفوعٌ بالنداء، والتّقدير: يا آزرُ أتتّخذ أصنامًا آلهةً؟ وقد عُدَّ من القراءات (أأزرًا تتّخذ) مفتتحًا بهمزة الاستفهام، وبعدَهُ (أزرًا) بالنّصب مصدرُ أَزَرَ يأزِرُ، بمعنى قوّى، والمعنى: وإذ قال إبراهيمُ لأبيه أتتّخذُ أصنامًا للتّقوّي والاعتضاد؟

وقد اختلف المفسّرون على القراءة الأُولى المشهورة والثانية الشّاذّة في (آزَرَ) أنّه اسمُ علَمٍ لأبيه أو لقبٌ أُريد بمعناه المدحُ أو الذّمُّ بمعنى المعتضِد، أو بمعنى الأعرج أو المُعْوَجّ أو غير ذلك. ومنشأُ ذلك ما وَرَدَ في عدّة روايات أنّ اسمَ أبيه «تارَح» بالحاء المهملة أو المعجمة، وأيّدَهُ ما ضبطَهُ التّاريخُ من اسم أبيه، وما وَقَعَ في التّوراة الموجودة أنّه عليه السلام ابنُ تارَح.

كما اختلفوا أنّ المراد بـ«الأب» هو الوالدُ أو العمُّ أو الجدُّ الأُمّيُّ أو الكبيرُ المطاع. ومنشأُ ذلك أيضًا اختلافُ الرّوايات، فمنها ما يتضمّنُ أنّه كان والدَه، وأنّ إبراهيمَ عليه السلام سيَشفعُ له يومَ القيامة، ولكن لا يُشفَّعُ بل يَمسَخُهُ اللهُ ضبعًا مُنتِنًا فيتبرّأُ منه إبراهيمُ عليه السلام.

ومنها ما يدلُّ على أنّه لم يكن والدَه، وأنّ والدَه كان موحّدًا غيرَ مشرك، وما يدلُّ على أنّ آباء النّبيّ ﷺ كانوا جميعًا موحّدين غيرَ مشركين، إلى غير ذلك من الرّوايات. وقد اختلفتْ في سائر ما قُصّ من أمر إبراهيمَ اختلافًا عجيبًا حتّى اشتمل بعضُها على نظائرَ ما يَنسبُهُ إليه العهدُ العتيقُ ممّا تُنزِّهُهُ عنه الخُلّةُ الإلهيّةُ

والرّسالةُ. (٧: ١٦١)

المُصطَفَويّ: إنّ كلمة (آزَرَ) معرّبةٌ من «آزور»، وهو الّذي يَشُدُّ وسطَهُ للخدمة ويتقوّى، وكلمةُ «الوزير» قريبةٌ منها لفظًا ومعنًى. وكان تارَحُ وزيرًا لنمرود وصاحبَ أمره، أو معتمَدًا عندهُ في النّظر والرّأي، فلُقِّبَ بهذا الاسم.

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا﴾ الأنعام: ٧٤، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ * أَئِفْكًا ءَالِهَةً﴾ الصّافّات: ٨٥، ٨٦، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ الزّخرف: ٢٦، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يٰأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ﴾ مريم: ٤٢.

فيظهرُ من هذه الآيات الكريمة أنّ (آزَرَ) كان أبا إبراهيم، وأنّ أباه كان من الضّالّين المخالفين له قطعًا، سواء قلنا بأنّ اسمهُ آزرُ أو غيرُهُ، فإنّ موضوعَ الحكم في أكثر الآيات هو عنوانُ الأب.

وقد يقال فرارًا عن الإشكال: إنّ المرادَ من الأب هو العمُّ، وكان (آزرُ) عمًّا له لا أبًا.

ولكنّ هذا التّأويل لا يُجدي إذا نُسِبَ الشّركُ إلى الآباء المتقدّمين وأجدادهم، مضافًا إلى أنّ هذا التّعبيرَ خلافُ الحقيقة وظواهر الآيات، وخلافُ ما قال المؤرّخون، بل الرّوايات أيضًا. [وهناك بحث طويل في أنّ آباء الأنبياء كانوا مشركين أو لا، فلاحظ.]

(١: ٦٤)

هُوتسما: (آزَرَ) اسمُ أبي إبراهيم في القرآن (سورة الأنعام: ٧٤). ويظهرُ أنّ في هذا بعض الخلط، لأنّ اسمَ (آزر) لم يَرِد مطلقًا على أنّه أبو إبراهيم في غير هذا

الموضع، كما أنّ تارَح أو تارَخ قد وَرَدَ في رواياتِ بعضِ المؤرّخين والمفسّرين من المسلمين على أنّه أبو إبراهيم أيضًا. (٢ ٣٩)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ قالوا في لفظ «آزَر» إنّه عربيٌّ، وقالوا فارسيٌّ، وقالوا سُريانيٌّ.

فَمَن قال إنّه عربيٌّ جَعَلَ اشتقاقَهُ من «الأَزْر»، أي القوّة، أو «الوِزْر»، أي الإثم. فإن كان من الأَزْر فوزنُهُ «فَعَلٌ»، لأنّ أصلَهُ على هذا القولِ «أأزَر» بهمزتَين مفتوحتَين، الأُولى همزةُ استفهام والثانيةُ أصليّةٌ، ثمّ أُدغِمت الهمزتان كالتاليها. وإن كان من الوِزْر فهو على وزن «فَعَل»، وأصلُهُ «أوزَر» بهمزة واحدة هي همزةُ الاستفهام، وأُبدِلت الواوُ ألفًا كما في وِشاحٍ وإشاحٍ، ووِسادة وإسادة، ثمّ أُدغِمت الهمزتانِ أيضًا كالتالي.

ومن قال: إنّه فارسيٌّ بمعنى الرّجل الهِمّ، فقولُهُ بعيدٌ عن الصّواب؛ لأنّه ليس معروفًا في الفارسيّة بالمعنى المذكور، فهم يُطلقونهُ على ساحة تَقَعُ بين الأهواز وراهُرمُز من بلاد فارس.

٢ـ وهو ليس بعربيٍّ ولا سُريانيٍّ أيضًا، بل عبريٌّ يوافقُ لفظَ العربيّ، فهو اسمُ عَلَمٍ أصلُه «إليعازَر»، مركّبٌ من «إلي» أي اللّهُ في العبريّة[1]، و«عازَر» أي إعانة[2]. فعندَ التّعريب فتحوا همزتَهُ وسكّنوا لامَهُ بجعلِها ألفَ ولامَ تعريفٍ، فالتقى ساكنانِ: اللّامُ والياءُ، فحذفوا الياءَ فصار «العازَر» كما يَشرحُهُ المؤرّخونَ وأصحابُ السِّيَر[3]، فجعَلوا الألفَ واللّامَ زائدتَين كما هما في الحسن والحسين، فيقال: العازَرُ وعازَرٌ، مثلما يقال: اليأسُ ويأسُ. ثمّ أبدلوا من عينِ عازَرَ همزةً، فاجتمعتْ همزةٌ وألفٌ فأُدغِمتا فأصبحَ «آزَر». وهذا الإبدالُ شائعٌ في اللّغة، فهو على غرار عَبِدَ عليه وأَبِدَ وأُبِدَ، أي غَضِبَ، وموتٌ ذُؤافٌ وذُعافٌ وزُؤافٌ وزُعافٌ، وهو الّذي يعجّلُ القتل، والشّأفُ والشّعَفُ[4].

٣ـ ولكن مَن هو إليعازَرُ هذا؟ هو مربّي إبراهيم وخادمُهُ والقيّمُ على بيته، فقد وَرَدَ ذِكرُهُ مرّةً واحدة في التّوراةِ على لسان إبراهيم ﷺ: «فقال أبرامُ: أيّها السّيّدُ الرّبُّ ماذا تُعطيني وأنا ماضٍ عقيمًا ومالكُ بيتي هو إليعازَرُ الدّمشقيُّ؟»[5]

الاستعمالُ القرآنيّ

يلاحظ أوّلًا لم يَرِدْ ذكرٌ لـ(آزَر) في العربيّة إلّا في القرآن، والمفسّرون فيه على فريقَين: الفريقُ الأوّلُ يرى أنّه اسمُ أبي إبراهيمَ، وآزَر أحدُ اسمَيه، مثلُ إسرائيل ويعقوب. أمّا الفريقُ الثّاني فيرى أنّه ليس اسمًا لأبي إبراهيمَ، واختُلِفَ فيمَن يكون هو، فقيل: هو لقبُ أبي إبراهيمَ، وقيل: هو عمُّ إبراهيمَ، وقيل: هو جدُّ إبراهيمَ لأمّه، وقيل: هو اسمُ صنمٍ، وقيل: صفةُ ذمٍّ، ومعناه المخطئُ أو المُعوجُّ أو الأعرجُ أو الضّالُّ.

---

(١) قاموس عبريٌّ فارسيٌّ، سليمان حييم ١٦
(٢) المصدر السّابق ٣٨٩
(٣) انظر تاريخ اليعقوبيّ ١: ٧٥ والبداية والنّهاية، لابن كثير ١: ٣٣٧
(٤) كتاب الإبدال، لابن السّكّيت ٧٦ و٨٥.
(٥) التّكوين ١٥: ٢

ثانيًا: والقولُ الأوّلُ مبنيٌّ على ظاهرِ لفظ (لأبيه آزَرَ)، ثمّ على القياس، ووَجّهَ الفريقُ الثّاني رأيَهُ - وهو خلافُ ظاهرِ اللّفظ - بأنّ آباءَ النّبيّ محمّدٍ ﷺ كلَّهم مؤمنون وليس فيهم مشركٌ، وهو رأيُ الإماميّة دون غيرِهم. وقالوا في لفظِ «الأب» في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾ بأنّه لايقتضي بالضّرورة أن يكونَ أبًا صلبيًّا له؛ لأنّ العربَ تُطلِقُ لفظَ «الأب» على العمّ أيضًا. ودليلُهُ قولُهُ تعالى: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِى قَالُوا نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ ءَابَائِكَ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ إِلٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ البقرة: ١٣٣، فعُدَّ إسماعيلُ من آباءِ يعقوبَ، وهو عمُّهُ.

وممّا يدعمُ هذا الرّأيَ أيضًا هو أنّ أحدًا من النّسّابين لم يذكر أبًا لإبراهيمَ في عمود النّسب غيرَ «تارَح».

ثالثًا: قد أسهبَ العلّامةُ الطّباطبائيُّ في الميزان (٧: ١٦١) في تأييد هذا الرّأي، فاستقرأ الآيات الّتي وردتْ بخصوص حياة إبراهيم، وعرض رأيًا مفادُه: أنّ إبراهيم كان يخاطب شخصًا بلفظ الأبوّة اسمُهُ «آزَرَ» وكان يعبُدُ الأصنام، وقد أصرّ عليه أن يترُكَ عبادتَها، ولكنّه أبى، ثمّ أقدمَ أبوه على طرده وأمرَهُ بهجرانه، فهجرَهُ إبراهيمُ ووعده أن يستغفر له، فأنجزَ وعدَهُ بقوله: ﴿وَاغْفِرْ لِأَبِى إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ الشّعراء: ٨٦، ولكنّ دعوته لم تُستجَبْ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ التّوبة: ١١٤، وكلُّ ذلك وقع في أوائل عهده، وقبلَ هجرته إلى الأرض المقدّسة، وقبلَ دعائه بقوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِالصَّالِحِينَ﴾ الشّعراء: ٨٣.

ثمّ ذكر تعالى هجرتَهُ: ﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِى مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ الصّافّات: ٩٩، ١٠٠، وقال: ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ مريم: ٤٩.

ثمّ ذكر آخِرَ دعائه بمكّةَ بعدما وُهب له الأولاد وبنى البيتَ وأسكن إسماعيلَ مكّةَ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا ... الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى الْكِبَرِ إِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ ... رَبَّنَا اغْفِرْ لِى وَلِوَالِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ إبراهيم: ٣٥، ٣٩ و٤١، حيثُ دعا من صميم قلبه لأبيه وأمّه اللّذين عبّرَ عنهما بقوله: (لِوَالِدَىَّ)، والوالدُ لا يُطلَقُ إلّا على الأب الصُّلبيّ، وهذا غيرُ أبيه الّذي كان من الضّالّين، والّذي تبرّأ منه وخصّهُ بالاستغفار في الدّنيا فقط دونَ الآخِرة عن موعدة وَعَدَهُ إيّاه.

فآزَرُ إذن ليس أباه الصُّلبيَّ، بل أُطلِقَ عليه لفظ الأب ببعض الأوصاف والعناوين، فضلًا عن أنّ اللّغة تسوّغُ إطلاقَ «الأب» على الجدّ والعمّ وزوج الأمّ، وعلى كلّ من يتولّى أمرَ شخصٍ وكلّ كبيرٍ مطاع.

رابعًا: تعقيبًا على ما أفادَهُ - رحمه الله - نُضيفُ أنّه ليس من دأبِ القرآنِ ذكرُ اسمٍ إلّا لنكتة، ولعلّ التّصريح باسم (آزَرَ) هنا للإشارة إلى أنّه ليس أباه الحقيقيَّ الّذي اتّفقوا على كونه «تارَح» أو «تارَخ». ولعلّ تخصيصَ سورة الأنعام بذكر اسم (آزَرَ) دونَ سائرِ السّورِ هي كونُ الأنعام متقدّمةً عليها في السّياق القرآنيّ، بل إنّها متقدّمةٌ

عليها في القَول على بعض الأقوال. لاحِظْ «إبراهيم»

حاشيةً: علّقَ المصطفويُّ على الرّأي القائل بأنّ (آزَرَ) لم يكنْ أبا إبراهيمَ بأنّه خلافُ ظاهر القرآن، وأنّ حملَهُ على العمّ لايَرفعُ الإشكالَ؛ لأنّ القرآنَ يُصرِّحُ بأنّ آباءَ آزَرَ كانوا مشركينَ، وهذا يَسري الى أجداد إبراهيمَ ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَٰذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ * قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ * قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ الأنبياء ٥٢ـ٥٤ ونظيرُهُ الشّعراءُ ٧٥، ٧٦. وإنّ القدرَ المسلَّمَ من الرّوايات طهارةُ آباء الأنبياء ـ من آدمَ ومَن دونه ـ من السّفاح والزّنى ورجس الشّرك، ونزاهتُهم عن الأمراضِ الخُلُقيّة والخَلْقيّة الّتي يتوارثُها الأبناءُ عن الآباء، وهذا لاينافي صدورَ المعاصي منهم، كيف وآباءُ النّبيّ كانوا من سَدَنَة الكعبة وخدّامها، وكانت بيت الأصنام، ويؤيّدُهُ توصيفُهُم ـ ﷺ في الزّيارات ـ بأنّهم كانوا في الأصلاب الطّاهرة والأرحام المطهّرة. ولعلّ منشأ هذا القول هو رأي الصّدوق: «اعتقادُنا فيهم أنّهم مسلمونَ من آدَمَ إلى أبيه عبد اللّه» الى أن قال المصطفويُّ: «إنّ القولَ بإسلام آباء النّبيّ كلّهم لم يَثبتْ، ولاضرورةَ فيه عقلاً وشرعًا».

ونقول: ذكرَ أنّ الآياتِ صريحةٌ في أنّ آباء إبراهيمَ كانوا مشركينَ يَعبُدونَ الأصنامَ، ينافي مااعترفَ به من ظاهر الرّوايات القائلة بنزاهتِهم عن الشّرك. نعم، الإشكالُ باقٍ بحاله على القولِ بكونِ (آزَرَ) عمَّ إبراهيمَ، ولكن لو التزمنا ظاهر الرّوايات فلابدَّ أن نلتزمَ بأنّه ليس عمَّهُ أيضًا، وأنّ أجدادَه ـ في عمود النّسب إلى آدمَ ـ كلّهم كانوا موحّدين.

أ ب ب

أَبًّا

لفظٌ واحد، مرّة واحدة مكّيّة، في سورة مكّيّة

النّصوص اللّغويّة والتّفسيريّة

وَفَاكِهَةً وَأَبًّا عَبَس ٣١

الإمام عليّ ﷺ: الأبّ هو الكلأ والمرعى.
(البحرانيّ ٤: ٤٢٩)

مثله ابن عبّاس (الطّبريّ ٣٠: ٦٠)، و سعيد بن جُبَيْر (الدّرّ المنثور ٦: ٣١٧)، والطّباطبائيّ (٢٠: ٢١)، والحيجازيّ (٣٠: ٥٠).

ابن عبّاس: ماأنبتت الأرض، ممّا لا يأكل النّاس.
(الطّبريّ ٣٠: ٦٠)

الثّمار الرّطبة. (الطّبريّ ٣٠: ٦١)

التّبن خاصّة. (القرطبيّ ١٩: ٢٢٣)

ماتُنبِتُ الأرض ممّا يأكل النّاس والأنعام
(القرطبيّ ١٩: ٢٢٢)

مثله الضّحّاك. (أبو حيّان ٨: ٤٢٩)

ماتَعْتَلِفُ منه الدّوابّ. (السّيوطيّ ٢: ١٠٠)

مُجاهِد: ما يأكل الأنعام. (٢: ٧٣١)

مثله الحسن (مُجاهد ٢: ٧٣١)، والفرّاء (٣: ٢٣٨)، وسيّد قُطْب (٦: ٣٨٣٢).

المَرْعى (الطّبريّ ٣٠: ٦٠)

مثله الضّحّاك، وابن زيد (الطّبريّ ٣٠: ٦٠)، وابن قُتَيْبة (٥١٥)، وابن اليزيديّ (الهرويّ ١: ٧)، وأبو زيد بن فارس ١: ٦)، والقُشَيريّ (٦: ٢٥٨)، والمَيْبُديّ (١٠: ٣٧٩)، والجوهريّ (١: ٨٦)، والدّيوريّ (ابن منظور ١: ٢٠٤)

عِكْرِمَة: ما تأكل الدّوابّ (الدّرّ المنثور ٦: ٣١٧)

مثله الحسن وقَتادة. (الطّبريّ ٣٠: ٦٠)

الضّحّاك: كلّ شيء يَنبُتُ على وجه الأرض.
(القرطبيّ ١٩: ٢٢٢)

مثله عطاء (ابن كثير ٧ ٢١٦)

الحسن: العُشْب (الطَّبَري ٣٠ ٦٠)

مثله السُّدّيّ (الدُّرّ المنثور ٦ ٣١٧)

قَتادَة: الأبّ لأنعامكم نِعَمٌ من الله متظاهرة (الطَّبَري ٣٠ ٦٠)

الكَلْبيّ: كلّ نبات سوى الفاكهة (القُرطُبيّ ١٩ ٢٢٣)

الخَليل: أبَّ هذا الشيء، إذا تهيّأً واستقامت طريقته إبابةً [ثمّ استشهد بشعر] (ابن فارس ١: ٧)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: الأبّ النّزاعُ إلى الوطن (الجَوهَريّ ١ ٨٦)

أبو عُبَيدة: أبَبْتُ أؤُبُّ أبًّا، إذا عزمت على المسير وتهيّأت [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ١٥ ٥٩٩)

أبو زَيد: أبّ يَؤُبُّ أبًّا وأبابًا وأبابةً، تهيّأ للذهاب وتجهّز، يقال: هو في أبابه، إذا كان في جهازه. (الجَوهَريّ ١ ٨٦)

ابن الأعرابيّ: يقال للظِّباء: «إن أصابت الماء فلا عَباب، وإن لم تُصب الماء فلا أباب»، أي لم تأتبّ له ولم تتهيّأ لطلبه.

أبّ، إذا حرّك، وأبّ، إذا هزم بحملة لا مكذوبة فيها. (الأزهَريّ ١٥ ٥٩٩)

الأباب: الماء والسّراب.

استئبّ أبًّا: اتّخذه. (ابن سيده ١٠ ٥٥٤)

شَمِر: الأبّ مَرْعًى للسّوائم [ثمّ استشهد بشعر] (الهَرَويّ ١ ٧)

الدِّينَوريّ: المرعى كلّه أبٌّ. (ابن سيده ١٠، ٥٥٤)

ثَعْلَب: ما أخرجت الأرض. (مجالس ثعلب ١ ٢٩٩)

الطَّبَريّ: ما تأكله البهائم من العُشْب والنّبات (٣٠، ٥٩)

مثله القاسميّ (١٧، ٦٠٦٥)

الزَّجّاج: الأبّ جميع الكلأ الّذي تعتلفه الماشية (الأزهَريّ ١٥ ٥٩٩)

ابن دُرَيْد: المرعى

وأبّ أبًّا للشّيء، إذا تهيّأ له أوهَمّ به

والأبّ النّزاع إلى الوطن

وأبّ الرّجل إلى سيفه، إذا ردّ يده إليه ليسُلّهُ (١ ١٣، ١٤)

القُمّيّ: الحشيش للبهائم (٢ ٤٠٦)

السِّجِسْتانيّ: هو ما رعتْه الأنعام. ويقال: الأبّ للبهائم كالفاكهة للنّاس (٢٨)

ابن فارس: اعلم أنّ للهمزة والباء في المضاعف أصلين: أحدهما المَرعى، والآخر: القصد والتّهيّؤ. فأمّا الأوّل فقول الله ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ عَبَس: ٣١، والثّاني التّهيّؤ للمسير

وذكر ناسٌ أنّ الظِّباء لا تَرِدُ ولا يُعرَف لها وِرْد، قالوا: ولذلك قالت العرب في الظِّباء: «إنْ وَجَدتْ فلا عَباب، وإن عَدِمت فلا أباب»، معناه إن وجدت ماءً لم تَعُبّ فيه، وإن لم تجدْه لم تأتبّ لطلبه.

والأبّ القَصدُ، يقال: أبَبْتُ أبّهُ، وأمَمْتُ أمّهُ وحَمَمْتُ حمّهُ وحَرَدْتُ حردَهُ وصَمَدتُ صَمْدَهُ [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٦، ٧)

الهَرَوِيّ : الأبّ للبهائم كالفاكهة للنّاس . (١ ٧)

ابن سِيدَه: الأبّ: الكَلأ، وعبّر بعضهم عنه بأنّه المرعى [ثمّ استشهد بشعر]

و أبّ للسّير يَئِبّ ويؤُبّ أبًّا وأبيبًا وأبابةً تهيّأ [ثمّ استشهد بشعر]

و كذلك ائتبّ، وهو في إبابه وإبابته وأبابته، أي جهازه.

وأبّ إلى وطنه أبًّا وأبابةً وإبابةً نزع ، والمعروف عند ابن دُرَيْد الكسر [ثمّ استشهد بشعر]

و أبّ يده إلى سيفه: ردّها إليه ليَسُلّه

و أببْتُ أبابة الشّيء وإبابته استقامت طريقته وقالوا إذا لم تُجِب القَلْتةُ الماء فلا أبابَ، أي لا تَهَيُّأَ لطلبه، و قد تقدّم

و أبابُ الماء عُبابُه، واستئبّ أبًّا اتّخذه، نادرٌ عن ابن الأعرابيّ وإنّما قياسه استأبّ (١٠ ٥٥٤)

الطُّوسيّ : المرعى من الحشيش ، وسائر النّبات الّذي ترعاه الأنعام والدّوابّ .

ويقال : أبّ إلى سيفه فاسْتَلّه ، كقولك : هبّ إليه وبَدَرَ إليه ، فيكون كبُدور المرعى بالخروج [ثمّ استشهد بشعر] (١٠ ٢٧٦)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٥ ٤٢٩)

شَيْذَلة : هو الحشيش بلغة أهل الغرب

(السُّيوطيّ ٢ ١٢٩)

الرّاغِب : المرعى المتهيّئ للرّعي والجَزّ ، من قولهم أبّ لكذا ، أي تهيّأ ، أبًّا وإبابة وإبابًا

وأبّ إلى وطنه ، إذا نزع إلى وطنه نزوعًا ، تهيّأ لقصده ، وكذا أبّ لسيفه ، إذا تهيّأ لسلّه

وإبّانُ ذلك فِعْلان منه ، وهو الزّمان المُهيّأ لفعله ومجيئه . (٨)

البَغَويّ : يعني الكلأ والمرعى الّذي لم يزرعه النّاس، ممّا يأكله الأنعام والدّوابّ . (٧ ١٧٥)

مثله المَيْبُديّ (١٠ ٣٨٦)، والطَّبْرِسيّ (٥ : ٤٤٠)، والخازن (٧ ١٧٦) والفَيُّوميّ (١ ١)

الزّمَخْشَريّ: المرعى ، لأنّه يُؤَبّ ، أي يُؤَمّ ويُنتجع

والأبّ والأمّ أخوان [ثمّ استشهد بشعر]

(٤ ٢٢٠)

طلب الأمر في إبّانه ، وخُذْه بِرُبّانه ، أي أوّله

وأبّ للمسير ، إذا تهيّأ له وتجهّز

وتقول - «فلانٌ راع له الحبّ وطاع له الأبّ» ، أي زكا زرعه و اتّسع مرعاه . [ثمّ استشهد بشعر]

(أساس البلاغة : ١)

الفَخْر الرّازيّ: قيل : الأبّ الفاكهة اليابسة ، لأنّها تُؤَبّ للشّتاء ، أي تُعَدّ [ثمّ استشهد بشعر]

(٣١ ٦٣)

ابن الأثير : في حديث أنس «إنّ عمر بن الخطّاب قرأ قول الله ﴿وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ ، وقال : ما الأبّ ؟ ثمّ قال : ما كُلّفنا ، أو ما أُمِرنا بهذا»

الأبّ : المرعى المتهيّئ للرّعي والقطع

وقيل : الأبّ من المرعى للدّوابّ كالفاكهة للإنسان ، ومنه حديث قُسّ بن ساعدة «فجعل يرتع أبًّا ، وأصيد ضبًّا» (١ ١٣)

الصّغانيّ: أبّ أبّه، أي قصدَ قصْدَه.

(الزّبيديّ ١: ١٤٣)

الرّازيّ: عن أبي بكر أنّه سُئل عن «الأبّ»، فقال: أيّ سماء تظلّني وأيّ أرض تقلّني، إذا قلتُ في كتاب الله ما لا علم لي به. وأكثر المفسّرين قالوا: الأبّ: كلّ ما ترعاهُ البهائم. (٣٦٦)

القُرطُبيّ: هو ما تأكله البهائم من العُشب.

وقيل: سمّي أبًّا لأنّه يُؤَبُّ، أي يُؤَمُّ وينتجعُ

والأبُّ والأمّ أخوان [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل: الفاكهة: رَطْب الثّمار، والأبّ: يابسها

(١٩: ٢٢٠)

مثله البيضاويّ (٢: ٥٤١)، والنّيسابوريّ (٣٠: ٣٠)

النّسفيّ: (أبًّا) مَرْعًى لدوابّكم (٤: ٣٣٤)

أبو حَيّان: الأبّ: المرعى، لأنّه يؤَبُّ، أي يُؤَمُّ ويُنتجعُ. والأبُّ والأمّ أخوان.

وقيل: ما يأكله الآدميّون من النّبات يُسمّى الحصيد، وما أكله غيرهم يُسمّى الأبُّ. (٨: ٤٢٥)

نحوه شُلبي ياسين (٢: ٣٠٠)، والمراغيّ (٣٠: ٤٦).

الزّركشيّ: اختلف المفسّرون في معنى «الأبّ» على سبعة أقوال:

فقيل: ما ترعاه البهائم، وأمّا ما يأكله الآدميّ فالحصيد.

والثّاني: التّبن خاصّة.

والثّالث: كلّ ما نبتَ على وجه الأرض.

والرّابع: ما سوى الفاكهة.

والخامس: الثّمار الرّطْبة، وفيه بُعدٌ، لأنّ الفاكهة تدخل في الثّمار الرّطْبة، ولا يقال: أُفْرِدَت للتّفصيل، إذ لو أُريد ذلك لتأخّر ذكرها نحو ﴿فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ الرّحمن: ٦٨.

والسّادس: أنّ رَطْب الثّمار هو الفاكهة، ويابسها هو الأبُّ.

والسّابع: أنّه للأنعام كالفاكهة للنّاس. (١: ٢٩٦)

الفيروزاباديّ: الكَلأُ أو المَرْعى، أو ما أنبتت الأرضُ والخضِرُ.

وأبَّ للسّيْر يَئِبُّ ويَؤُبُّ أبًّا وأبِيبًا وأبابًا وأبابةً: تَهيّأ، كَائْتَبَّ. وإلى وَطَنه أبًّا وإبابةً وأبابةً: اشتاق. ويَدَهُ إلى سَيْفه: رَدّها ليَسُلّه. وهو في أبابه: في جِهازه.

وأبَّ أبَّهُ: قصدَ قَصْده.

وأبَّتْ أبابَتُهُ ويُكسر: استقامت طريقته.

والأُباب: الماء والسّراب، وبالضّمّ: مُعظَم السّيْل، والموْج.

وأبّ: هَزَمَ بحمْلةٍ لا مكذوبة فيها. والشّيءَ: حرّكَهُ.

وأبّبَ: صاحَ.

وتأبّبَ به: تعجّبَ وتبجّحَ. (١: ٣٧)

البُرُوسَويّ: (أبًّا) أي مَرْعًى، من أبّه، إذا أمّه، أي قصده، لأنّه يُؤَمُّ ويُقصَدُ جزّه للدّوابّ.

أو من أبّ لكذا، إذا تهيّأ له، لأنّه متهيّئٌ للرّعي.

وأبّ إلى وَطَنه، إذا نزع إليه نُزوعًا، تهيّأ لقصده.

وكذا أبّ لسيفه، إذا تهيّأ لِسَلّه.

وإبّان ذلك فِعلان منه، وهو الزّمان المُتَهيّئ لفعله ومجيئه.

أو الأبُّ الفاكهة اليابسة تُؤَبُّ لِلشّتاء، أي تُعَدُّ وتُهيّأ، وهو الملائم لما قبله (١٠: ٢٣٩)

شُبّر: (أبًّا) مَرعًى، لأنّه يُؤَبُّ، أي يُؤَمّ أو الفاكهة اليابسة تُؤَبُّ، أي تُعَدُّ للشّتاء (٥٤٩)

الآلوسيّ: من أبّه، إذا أمّه وقصَدَه، لأنّه يُؤَمّ ويُقصد، أو من أبّ لكذا، إذا تهيّأ له، لأنّه مُتَهيّئ للرّعي. ويُطلق على نفس مكان الكلأ

وذكر بعضُهم أنّ ما يأكله الآدميّون من النّبات يُسمّى الحصيدة والحصيد، وما يأكله غيرهم يُسمّى الأبّ.

وقيل: هو يابس الفاكهة، لأنّها تُؤَبُّ وتُهيّأ للشّتاء للتّفكّه بها [ثمّ استشهد بشعر] (٣٠: ٤٧)

رَشيد رِضا: قيل: إنّ كلمة «الأبّ» غيرُ عربيّة، فلذلك لم يعرفها عمر، ولا أبو بكر، كما روي بسندين منقطعين

والأولى أن يقال: إنّها غير قُرشيّة أو غير حجازيّة، ولذلك عرفها ابن عبّاس، لسعة اطّلاعه على لغة العرب، وكثيرٌ من الصّحابة (٧: ١٤٦)

طنطاوي: الأبّ: الحشيش والبطاطس (٢٥: ٥٢)

مَجمعُ اللُّغة: العُشب ترعاه الأنعام، أو هو كلّ ما ينبت على وجه الأرض. (١: ٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبَّ للشّيء: تهيّأ له والأبُّ: الكلأ والمَرعى وكلّ ما ينمو بدون تدخّل الإنسان، ويَرعاه الحيوان. (١: ٢٥)

بنتُ الشّاطئ: الكلمة وحيدة في القرآن، ولا يعدو تفسيرها ما يختلف منه التّأويل بعيدًا. [وبعد نقله كلام أبي حيّان وابن الأثير والزّمخشريّ قال:]

ومع نُدرة استعمال الكلمة، جاءت المَعاجم بعدد من مشتقّاتها وصيغها ومعانيها، فذكرت في الأبّ: الكلأ أو المَرعى، والعُشب أو ما أنبتت الأرض

وأبّ إلى الشّيء يئِبُّ و يَؤُبُّ أبًّا وإبابًا وأبيبًا وأبابةً: تهيّأ، وإلى وطنه: اشتاق.

وأبّ أبّه: قصد قصْدَه

والأباب: الماء والسّراب، وبالضّمّ: معظم السّيل والموج

وهي دلالات تبدو متباعدة، وإن أمكن ردّها إلى الكلأ، والمَرعى قريب منه

وانتقل مجازًا إلى الماء يسقيه، وإلى السّراب على التّخييل.

ومن حيث يُنتجع الكلأ، جاءت دلالة القصد والتّهيّؤ، ومن حيث يُلتمس ويُطلب جاء استعماله في الحنين إلى الوطن

وسياق الكلمة في الآية قريب من معنى الكلأ والمَرعى. (الإعجاز البيانيّ: ٤٧٠)

المُصطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو التّهيّؤ، فالأبُّ مصدرًا بهذا المعنى، وصفةً كصَعب بمعنى المُتهيّئ، وإطلاقه على المَرعى بمناسبة كونه مُتَهيّئًا للرّعي

فالكلأ والعُشب وما ينبت من الأرض طبْعًا ومن

دون زَرْع ، متهيّئٌ لِرَعْي الأنعام ، كالفاكهة لتنعّم الإنسان.

﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ عَبَس ٢٧ ـ ٣١.

فالفاكهة ما يتفكّهُ به الإنسان ويتمتّعُ به رَطْبًا أو يابسًا ، وغلب استعماله في أثمار النّباتات الّتي يتمتّع بأكلها الإنسان . كما أنّ «الأبّ» غلب استعماله في الكلأ والعُشب المتهيّئ لتنعّم الأنعام

فأثبتَ الله تعالى غذاء الأنعام من الأرض من دون حاجة إلى الزّراعة والعمل ، وهذا بخلاف الإنسان الشّاعر المكلّف على العمل وتحصيل المعيشة ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ عَبَس : ٣٢ .

فغذاء الأنعام هو الأبُّ الّذي تَهيّأ طبيعيًّا ومن دون عمل لها (١١ : ٥)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ افترق اللّغويّون في اشتقاق مادّة «أ ب ب» إلى فريقين

الفريق الأوّل ـ وهم القُدامى وعلى رأسهم ابن فارس ـ اشتقّ منها أصلين ؛ أحدهما التّهيّؤ ، ومنه العزم والاستقامة والنّزاع إلى الوطن ، والحركة ، واستلال السّيف ، والقصد ، والهزيمة ، والصّياح ، والتّعجّب والتّبجّح ، ومنه الماء والسّراب ، ومعظم السّيل والموج والأصل الثّاني اسم لنبات .

أمّا الفريق الثّاني ـ وعلى رأسهم الرّاغب الأصفهانيّ ـ فقد اشتقّ منها أصلًا واحدًا ، وهو التّهيّؤ والبدور ، وعرّف «الأبّ» بأنّه المرعى المتهيّئ للرّعي ، أو الفاكهة اليابسة ، لأنّها تؤبّ للشّتاء ، حيث لفّق هذا الفريق معنى الأبّ بين الأصلين . والشّيخ الطُّوسيّ قد سبق الرّاغب في الإشارة إلى هذا المعنى بقوله كبدور المرعى بالخروج

٢ـ وفي معنى الأبّ كانت أقوال العلماء في التّعميم عن اتّفاق ، وفي التّخصيص عن غير وفاق ؛ فقد تواترت أقوالهم على أنّه نبات ، وتضاربت في تسميته ، فقيل هو الكلأ ، وقيل المرعى ، وقيل التّبن خاصّة ، وقيل العُشب والقطاني ، وقيل الثّمار الرّطبة ، وقيل : الفاكهة اليابسة . والقول الثّاني ـ أي المرعى ـ أقربها ؛ لأنّه يصدق على أغلبها ، والرّابع ـ أي العُشب والقطاني ـ أبعدها ؛ لأنّه قول شاذّ

٣ـ وجّهوا بعضهم جهل بعض الصّحابة بالأبّ إلى القول بأنّه لفظ غير عربيّ أو غير قُرَشيّ وهذا الرّأي مردود لمعرفة عليّ عليه السلام وابن عبّاس به ، فضلًا عن كثرة مشتقّات هذه المادّة في اللّغة

وادّعى فرقة أنّه لم يسمع بالأبّ إلّا في القرآن ، ويردّه وُروده في الشّعر الجاهليّ ، كما أشرنا إليه في النّصوص

٤ـ وقد أدرج الدّامغانيّ والفيروزاباديّ الأبّ تحت لفظ «الأب» بمعنى الوالد ، وجعلاه وجهًا من وجوهه ، وعدّاه مطابقًا للفظ «الأبّ» المشدّد ، وهي إحدى لغات الأب الخفّف دون الاعتناء بالمعنى ، وهذا وَهْم ؛ لأنّ أصل «الأب» بمعنى الوالد ، أبو ، وشُدّدت الباء فيه ـ كما

قرّر النّحاة ـ للتّعويض من الواو المحذوفة . وهو مثل قِنّ بمعنى العبد ، وأصله قِنْيٌ ، فحذفت الياء وعُوّض عنه التّشديد . بَيْدَ أنّ تشديد «باء» الأبّ هذه المادّة هو أصيل وليس ببديل ، وقال ابن دُرَيد . وأمّا الأب : الوالد ، فناقص وليس من هذه

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوثٌ .

١ـ ورد هذا اللّفظ مرّة واحدة في القرآن . وهذا ممّا يبعث على التّساؤل عن فحوى ورود بعض الألفاظ مرّة أو مرّتين في القرآن

وأغلب الظّنّ أنّ مثل هذه الألفاظ لم تكن شائعة الاستعمال في كلام العرب ، وما كانوا يستعملونها إلّا في حالات نادرة عند اقتضاء الضّرورة ؛ ألّا ترى أنّ جُلّ سياق الآيات الّتي تقدّمت هذا اللّفظ تنتهي فواصلها بحرفي «باء» على النّحو التّالي ﴿أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۝ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۝ فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۝ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۝ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ عبس : ٢٥ ـ ٣١ ، فاستعمل لفظ «الأبّ» هنا رعاية لرويّ الآيات ، وعندما انتفت هذه الضّرورة فيما يشابهها من الآيات جاءت على نمط آخر

٢ـ واحتمل النّوبَختيّ في تعبير له بالفارسيّة أنّ (وَأَبًّا) تقرأ (وَأَبًّا) أي كلمة واحدة من مادّة «وأب» بمعنى الضّخم والواسع . واستدلّ بأنّ ﴿فَاكِهَةً وَأَبًّا﴾ على نسق ﴿وَحَدَائِقَ غُلْبًا﴾ مركّب من موصوف وصفة ، كما أنّ الآية ﴿وَعِنَبًا وَقَضْبًا﴾ على نسق ﴿وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا﴾ مركّب من معطوف ومعطوف عليه . وهذا الاحتمال بعيد ؛ لأنّ أحدًا من القرّاء لم يقرأ بهذه القراءة ، والقراءات توقيفيّةٌ لامجال للاجتهاد فيها . كما أنّه لايتّفق وسياق مابعده ﴿لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ الّذي يعني أنّ ماذُكر من النّعم هي للإنسان والأنعام ، وهو نظير قوله ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ۝ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ۝ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ النّازعات : ٣١ ـ ٣٣ ، وقوله ﴿فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ﴾ السّجدة : ٢٧ .

٣ـ وماذُكر يدعم ماقيل : إنّ «الأبّ» هو المرعى دون الفاكهة اليابسة ونحوها ، ممّا يكون غذاءً للإنسان فقط

٤ـ ولعلّ قائلًا يقول : إنّ قوله تعالى في صدر الآيات ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ عبس : ٢٤ ، يقتضي كون جميع ماذكر غذاءً للإنسان . فيقال له : إنّ الجمع بين ماذكر في صدر الآيات وذيلها يفيد أنّ بعضه طعام للإنسان بصورة مباشرة ، وبعضه الآخر قوت للأنعام الّتي هي الأخرى طعام الإنسان بصورةٍ مباشرة أيضًا

أ ب د

أبد

لفظ واحد، ٢٨ مرّة: ٥ مكّيّة، ٢٣ مدنيّة
في ١٥ سورة: ٢ مكّيّتان، ١٣ مدنيّة

النّصوص اللّغويّة

الخليل: أتانٌ أبِد: في كلّ عامٍ تَلِد. وقيل: الإبِد: الوحشيّة. ويقال: إبِلٌ أبِدٌ.

وليس في كلام العرب «فِعِل» إلّا أن يتكلّف متكلّف فيبني كلمةً مُحدَثةً على «فِعِل» فيتكلّم بها. فأمّا ما جاء عن العرب فهو الّذي جمعناه.

ويقال: إبِلٌ وحِبِطٌ ونِكِحٌ.

وآبادُ الدّهر: طَوالُ الدّهر. والأبيد: مثل الآباد.

والأبِدة: الغريبة من الكلام، والجميع: أوابد. والأوابد: الوحش.

وتأبّدَ فلانٌ: طالتْ غُرْبتُه. وتأبّدتِ الدّارُ: خلَت من أهلها. (٨: ٨٥)

ابن شُمَيْل: الإبِدُ: الأتان تلِدُ كلّ عام. (الأزهريّ ١٤: ٢٠٨)

الفرّاء: يقال: عَبِدَ عليه وأبِدَ وأمِدَ ووَبِدَ ووَمِدَ، إذا غضِبَ عليه أبَدًا ووَبَدًا ووَمَدًا وعَبَدًا. (الأزهريّ ١٤: ٢٠٨)

أبو زيد: أبَدْتُ بالمكان آبُدُ به أُبودًا، إذا أقمْتَ به ولم تبْرَحْهُ. (الأزهريّ ١٤: ٢٠٧)

الأصمعيّ: الأوابِدُ: الّتي قد توحّشَتْ ونفَرتْ من الإنس، يقال: قد أبِدَتْ تأبَدُ وتأبُدُ أُبودًا، وتأبّدَتْ تأبُّدًا. (الأزهريّ ١٤: ٢٠٧)

اللّحيانيّ: لا أفعلُ ذلك أبدَ الآبدين وأبدَ الأبديّة، أي أبدَ الدّهر.

ويقال: وَقَفَ فلانٌ أرضَهُ وَقْفًا مُؤَبَّدًا، إذا جعلها حَبِيسًا لا تُباع ولا تُورَث. (الأزهريّ ١٤: ٢٠٨)

ابن الأعرابيّ: يقال: لا أفعَلُهُ أبدَ الأبيد وأبدَ الآباد، ولا آتيه أبدَ الدّهر وبَدَ المُسْنَد، أي لا آتيه طول الدّهر. (الأزهريّ ١٤: ٢٠٨)

الإبِدُ: ذات النِّتاج من المال، كالأمَة والفَرس والأَتان، لأنّهنّ يَضَأْنَ في كُلّ عام، أي يَلِدْنَ.

ويقال: تأبَّدَ وَجْهُهُ: كَلِفَ. (ابن فارس ١: ٣٤)

ابن السِّكّيت: يقال: قد عليه وأبِدَ وأمِدَ، أي عَضِبَ. (الإبدال: ٧٦)

مثله الفاليّ. (٢: ٥٦)

ابن دُرَيْد: الأبَدُ: الدّهر، وتُجمع: آبادًا وأُبودًا، وقالوا: لا أفعل ذلك أبَدَ الأبَد.

وتأبَّدَ المنزل، إذا أُقفر وأتى عليه الأبَد.

والأوابد: الوحش، سمّيت بذلك لطول أعمارها، وبقائها على الأبَد.

وقولهم: تأبَّدَ المنزل، أي رعته الأوابد.

وأُبَيدة: موضع. [ثمّ استشهد بشعر]

وجاء فلان بآبِدَة، أي بداهية تبقى على الأبَد.

ومأبِد: موضع.

ويقال: أبَدٌ أبيد، كما قالوا: دَهْرٌ دهير وداهر. (٣: ٢٠٦)

القاليّ: يقولون: هولك أبدًا سَمَدًا سَرمدًا، ومعناها كلّها واحد. (٢: ٢٢٢)

الرُّمّانيّ: إذا قلت: لا أكلّمه أبدًا، فالأبَد من لَدُنْ تكلّمتَ إلى آخِر عُمْرك، وجمعه: آبادٌ، مثلُ سَبَبٍ وأسباب. (الفيّوميّ ١: ١)

الأزهريّ: أمّا إبِلٌ وإبِدٌ فمسموعان، وأمّا بِكِحٌ وحِطِبٌ فما حفظتها عن ثقة، ولكن يقال: بَكْحٌ وحِطْبٌ.

ويقال للطّير المقيمة بأرضٍ شِتاءَها وصَيْفَها: أوابِد. (١٤: ٢٠٨)

الجَوهَريّ: الأبَد: الدّهر، والجمع: آباد وأُبود. يقال: أبَدٌ أبيدٌ، كما يقال: دَهْرٌ داهِرٌ، ولا أفعله أبَدَ الأبيد، وأبَدَ الآبِدين، كما يقال: دَهْرَ الدّاهرين، وعَوْضَ العائضين.

والأبَد أيضًا: الدّائم، والتّأبيد: التّخليد.

وأبَدَ بالمكان يأبِدُ بالكسر أُبودًا، أي أقام به.

وأبَدَتِ البهيمةُ تأبِدُ وتأبُدُ، أي توحّشتْ.

والأوابدُ: الوحوش، والتّأبّدُ: التّوحّش.

وتأبَّدَ المنزلُ، أي أقفرَ، وألِفَتْهُ الوُحوش.

وجاء فلان بآبِدَة، أي بداهية يبقى ذِكرُها على الأبَد. ويقال للشّوارد من القوافي: أوابدُ. [ثمّ استشهد بشعر]

وأبِدَ الرّجلُ بالكسر: غَضِبَ، وأبِدَ أيضًا: توحّش، فهو أبِدٌ. [ثمّ استشهد بشعر]

والإبِد على وزن «الإبِل»: الوَلود من أمَة أو أتان. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ٤٣٩)

أبو هِلال: الفرق بينَ الدّهر والأبَد: أنّ الدّهرَ أوقاتٌ متواليةٌ مختلفةٌ غير مُتناهية، وهو في المُستقبل خلافُ «قطُّ» في الماضي، وقوله عزّ وجلّ: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ النّساء: ١٦٩، حقيقة، وقولك: أفعَلُ هذا

أبدًا، مجاز، والمراد المبالغة في إيصال هذا الفعل

(٢٢٦)

الهَرَوِيّ: في الحديث «إنَّ لهذه البهائم أوابِدَ كأوابِدِ الوَحْش»، الأوابِدُ الّتي قد تأبَّدَتْ، أي تَوحَّشَتْ ونفَرَتْ من الإنس. وقد أبَدَتْ تأبِدُ وتأبُدُ

وتأبَّدت الدّارُ، أي توحَّشَتْ وخلَتْ من قُطّانها، ومنه قولهم جاء بآبِدَةٍ، أي بكلمة أو خَصْلة يُنفَر منها ويُسْتَوحش (١: ٨)

ابن سِيدَه: الأبَدُ الدّهر، والجمع آباد، وأُبُود وأبَدٌ أبيد، كقولهم دَهْرٌ دهير.

ولاأفْعَل ذلك أبَدَ الأبيد، وأبد الآباد، وأبَدَ الدّهر، وأبيد الأبيد، وأبَدَ الأبَدِيّة، وأبَدَ الأبَدين، ليست على التّثنية لأنّه لو كان كذلك لكانوا خلقاء أن يقولوا: الأبَدَيْن، ولم نسمعه. وعندي أنّه جمع الأبَد بالواو والنّون، على التّشنيع والتّعظيم، كما قالوا: أرَضُون

وقالوا في المَثَل: «طال الأبَد على لُبَد» يُضرَب ذلك لكلّ ما قَدُم

وأبَدَ بالمكان يأبُد أُبُودًا أقام. وأبَدَتِ الوَحْش تأبِدُ وتأبُد أُبُودًا، وتأبّدت توحّشت.

والأوابِد، والأُبَّد الوَحْش؛ الذّكر آبِد، والأُنثى آبدَة، وقيل: سُمّيت بذلك لبقائها على الأبَد قال الأصمعيّ: لم يَمُتْ وحشيّ حَتْفَ أنفه قطّ إنّما مَوتُه عن آفة. وكذلك الحيّة فيما زعموا [ثمّ استشهد بشعر]

والأُبُودُ كالآبِد. [ثمّ استشهد بشعر]

وتأبّدت الدّار خلَتْ من أهلها وصار فيها الوَحْش ترعاه.

وأتان آبِدٌ وحشيّة.

والآبِدَة الدّاهية تبقى على الأبَد.

والآبِدَة: الكلمة أو الفَعْلَة الغريبة.

والإبِدُ الجوارح من المال، وهي الأمَة والفرس الأُنثى والأتان.

وقالوا: «لن يَبلُغ الجِدّ النَّكِدَ إلّا الإبِدُ». يقول: لن يَصِل إليه فيذهَب بنكَدِه إلّا المال الّذي يكون منه المال. وأبِدَ عليه أبَدًا: غضِب، كعَبِد.

وأُبَيدَة موضع [ثمّ استشهد بشعر] (٩: ٣٨٥)

الآبِد: واحد الأوابِد والأُبَّد، وهي الوُحُوش، لأنّها لم تَمُتْ حَتْف أنفها

أبَدَ الشّيء يأبُدُ أُبودًا وتأبَّد: نفَر وتوحّش، فهو آبِد على «فاعل»

وفرسٌ قَيْدُ الأوابِد، أي يدرك الوَحْش ولا يكاد يفوته، لأنّه يمنعها المُضيّ والخلاص من الطّالب كما يمنعها القيد

وقيل للألفاظ الّتي يَصعُبُ معناها: أوابِد؛ لبُعد وُضوحها. (الإفصاح ٢: ٨١٤)

الطُّوسيّ: الأبَد: الزّمان المُستقبل من غير آخر، كما أنّ «قطّ» للماضي، تقول: ما رأيتُه قطُّ، ولا أراه أبدًا وجمع الأبَد: آباد وأُبود. تقول: لا أفعَلُ ذلك أبدًا

وتأبَّد المنزلُ، إذا أقفر وأتى عليه الأبَد. والأوابِد: الوحش، سُمّيت بذلك لطول أعمارها، وبقائها

وقيل: لم يمُتْ وحشيٌّ حتف أنفه وإنّما يموت بآفة

وجاء فلان بآبِدَة، أي بداهية. وأتانٌ أبِد: تسكنُ القَفْر متأبّدةً

والأَبَدُ: قِطعةٌ من الدّهر متتابِعةٌ في اللّغة. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن الدّليل على أنّ «الأبد» قِطعة من الدّهر أنّه ورد مجموعًا في كلامهم. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: تأبّد الرّبيعُ، إذا مرّ عليه قطعة من الدّهر، وليس يَعنون أنّه مرّ عليه أبدٌ لا غاية له. [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٢٢٦)

نحوه الطُّبْرِسيّ. (٣: ٦٤)

الأبد: الزّمان المُستقبل من غير انتهائه إلى حدّ، ونظيره للماضي «قطُّ» إلّا أنّه مَبنيّ كما بُنيَ «أمسِ» لِتضمّنه حروف التّعريف، و أُعرب «الأبد» كما أُعرب «غد» لأنّ المستقبل أحقّ بالتّنكير. (٥: ٣١٤)

الرّاغب: الأبدُ عِبارةٌ عن مُدّة الزّمان المُمتدّ الّذي لا يتجزّأ كما يتجزّأ الزّمانُ، وذلك أنّه يقال: زمانُ كذا، ولا يقال: أبدُ كذا.

وكان حقّه أن لا يُثنّى و لا يُجمع، إذ لا يُتصوّر حصولُ «أبد» آخر يُضمّ إليه فيُثنّى به، لكن قيل: آبادٌ، وذلك على حَسَب تخصيصه في بعض ما يتناولُهُ كتخصيص اسم الجنس في بعضه، ثمّ يُثنّى ويُجمع، على أنّه ذكر بعضُ النّاس أنّ «آبادًا» مُولَّدٌ وليس من كلام العرب العَرْباء.

وقيل: أبَدٌ أبيدٌ وأبيدٌ، أي دائمٌ، وذلك على التّأكيد.

وتأبّد الشّيءُ: بقي أبدًا، ويُعبّر به عمّا يبقى مُدّة طويلة.

والآبِدة: البقرة الوحشيّةُ، والأوابد: الوحشيّات، وتأبّدَ البعير: توحّش فصار كالأوابد، وتأبّد وجهُ فُلان: توحّش، وأبِدَ كذلك، وقد فُسّر بغضب. (٨)

الحَريريّ: من أوهام الخواصّ قولُهم: «لا أُكلّمه قطُّ» وهو من أفحش الخطأ، لتعارُض مَعانيه و تَناقُض الكلام فيه، وذاك أنّ العرب تستعملُ لفظة «قطُّ» فيما مَضى من الزّمان كما تستعملُ لفظة «أبدًا» فيما يُستقبل، فيقولون: ما كلّمته قطُّ، ولا أُكلّمه أبدًا. (١٣)

الفَيْروزآباديّ: الأبد: الدّهر المستقبل من غير آخر، وجمع الأبد: آباد وأبيد، يقال: لا أفعل أبد الأبيد وأبد الآباد وأبد الآبدين. (٤: ١٠٥)

الزّمَخْشَريّ: لا أفعله أبد الآباد، وأبد الأبيد، وأبد الآبدين. وتقول: رَزَقك الله عُمرًا طويلَ الآباد، بعيد الآماد.

وأبَدتِ الدّوابُّ وتأبّدتْ: توحّشتْ، وهي أوابدُ و مُتأبّداتٌ.

وفَرسٌ قَيْدُ الأوابِد، وهي حُمُرُ الوُحُوش، وقد تأبّدَ المنزِلُ: سَكنته الأوابِدُ، وتأبّد فلانٌ: توحّش. وطُيورٌ أوابِد: خلافُ القواطع.

ومن المجاز: فلان مُولَع بأوابِد الكلام، وهي غَرائبُه، وبأوابِد الشِّعر، وهي الّتي لا تُشاكَل جَوْدة. [ثمّ استشهد بشعر]

وجِئتنا بآبِدة ما نعرفُها. (أساس البلاغة: ١)

ابن الأثير: [قال بعد نقله حديث رافع بن خَديج[١]]

ومنه حديث أُمّ زَرْع «فأراح عليّ من كلّ سائمة زَوْجَين، ومن كلّ آبِدة اثنتين» تريد أنواعًا من ضروب الوَحْش.

(١) قد تقدّم في قول الهرويّ

وفي حديث الحجّ «قال لهُ سُراقَة بنُ مالك : أرأيت مُتْعَتنا هذه ألِعامِنا أمْ للأبَد ؟ فقال : بل هي للأبَد» . وفي رواية «ألِعامِنا هذا أم لأبَد ؟ فقال : بل لأبَد أبَد» وفي أخرى : «لأبَد الأبَد» . والأبَد : الدّهْر ، أي هي لآخر الدّهر .
(١ : ١٣)

عبداللّطيف البغداديّ : تقول : ما كلّمته قَطُّ ، ولا أُكلّمه أبدًا ، لأنّ «قطُّ» للماضي و «أبدًا» للمستقبل .
(ذيل فصيح ثعلب : ١٠)

الصَّغانيّ : الإبِدان : الأَمَة والفَرَس ، لأنّهما تأتيان كلّ عام بولد .

وأتانٌ إبِدٌ : مُتوحّشة تَسكن البيداء .

وناقةٌ إبِدةٌ بالهاء : إذا كانت وَلُودًا .

ولا أفعله أبَدَ الأبَديّة ، أي يَدَ الدّهر .

وتأبّد وجهُه : كَلِف .

وتأبّد الرّجل : طالت عُزْبته .

وتأبّد ، إذا قلّ أرَبُه في النّساء ، وليس بتصحيف «تأبّل» .
(٢ : ١٨٨)

الفَيُّوميّ : الأبَد : الدّهر ، ويقال : الدّهر الطّويل الّذي ليس بمحدود .

وأبَدَ الشّيء ، مِن بابَيْ ضَرَبَ و قَتَل يأبِدُ ويأبُدُ أُبودًا : نَفَر و توحّش ، فهو آبِد ... [ثمّ ذكر مثل ابن سيده]
(١ : ١)

الجُرجانيّ : الأبَد : هو استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب المستقبل ، كما أنّ «الأزل» استمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي .

والأبَد : مدّة لا يُتوهّم انتهاؤُها بالفكر والتّأمّل ألبتّة . والأبَدُ : هو الشّيءُ الّذي لا نهاية له .
(٢)

الفيروزاباديّ : الأبَد ، مُحرّكةً : الدّهر ، جمعه : آباد وأُبُودٌ ، والدّائمُ ، والقَديم الأزليّ ، والولد الّذي أتت عليه سَنَة .

ولا آتيه أبَدَ الأبَديّة ، وأبَدَ الآبِدين ، وأبَدَ الأبَدين كأرَضين ، وأبَدَ الأبَد مُحرّكة ، وأبَدَ الأبِيد ، وأبَدَ الآباد ، وأبَدَ الدّهر ، وأبِيد الأبِيد بمعنًى .

والأوابِدُ : الوُحُوشُ ، لأنّها لم تَمُت حَتْفَ أنْفِها كالأُبَّد ، والدّواهي ، والقَوافي الشُّرَّدُ .

وأبِدَ كفَرِح : غَضِب وتوحّش .

وأتانٌ وأمَةٌ إبِدٌ كإبِل وكَتِف وقِنْوٍ : وَلُودٌ .

والإبِدُ ، بكسرتين : الأمَة ، والأتان المتوحّشة .

والإبِدان : الأمَةُ والفَرَس .

وناقةٌ إبِدةٌ : وَلُودٌ .

والأبِيدُ : نَباتٌ . وأُبْدةُ كقُبَّرةٍ : بلد . ومأبِدٌ كمَسجِد : موضعٌ . وغَلِطَ الجوهريّ فذكره في «م ي د» ، وتَصَحّف عليه في الشّعر الّذي أنشده أيضًا .

وتأبّد : توحّش ، والمنزِلُ : أقفر ، والوَجْه : كَلِف ، والرّجل : طالَتْ عُزْبته ، وقلَّ أرَبُهُ في النّساء .

وأبَدَت البهيمةُ تأبِدُ وتأبُدُ : توحّشت . وبالمكان يأبِدُ أُبودًا : أقامَ . والشّاعِرُ : أتى بالعويص في شعره ، وما لا يُعرفُ معناه .

وناقةٌ مُؤبَّدةٌ ، إذا كانت وَحشيّة مُعتاصة .

والتّأبيد : التّخليد .

والآبِدةُ : الدّاهيةُ يَبقى ذِكرُها أبدًا .
(١ : ٢٨٣)

الطُّريحيّ: الأَبَد: الدّهر، والجمع: آباد، مثل سَبَب وأسباب. والأَبَد: الدّهر الطّويل الّذي ليس بمحدود.

وإذا قلتَ: لا أُكلّمه أبدًا، فالأبد هو من لَدُن تكلّمتَ إلى آخر عمرك.

والتّأبيد: التّخليد، ومنه: «اعمل لدُنياك كأنّك تعيشُ أبدًا»، أي مخلّدًا إلى آخر الدّهر.

والأبَد: الدّوام، ومنه: يجري التّحرّي أبدًا، أي دائمًا.

وأبِد يأبَدُ بالكسر، أُبودًا: أقام به. (٣: ٥)

العامليّ: الأَبَد: هو المدّة والأصل، ولعلّه يمكن تأويله فيما يُناسب ممّا يأتي من تأويل الأصل، والله يعلم. (٧٠)

الجزائريّ: الأبَديّ والأزَليّ: قد فُرّق بينهما بأنّ الأبَديّ: هو المصاحب لجميع الأزمنة محقّقة كانت أو مقدّرة في جانب المُستقبل إلى غير النّهاية. والأزَليّ: هو المُصاحب لجميع السّاعات المُستمرّة الوُجود في الزّمان. (٢٦)

الزّبيديّ: يقال: أبَدٌ آبِدٌ وأبيد، أي دائمٌ. وقالوا في المَثَل: طال الأبَد على لُبَد، يُضرَب لكلّ ما قدُم.

الأوابِد: الطّير المُقيمة بأرض شتاءها وصيفها، من أبَد بالمكان يأبِد فهو آبد، فإذا كانت تقطع في أوقاتها فهي قواطع. والأوابد: ضدّ القواطع من الطّير. (٢: ٢٨٧)

المَراغيّ: الأبَد: الزّمن المُمتدّ، وتأبّد الشّيء: بقي أبدًا، وأبَدَ بالمكان أُبودًا: أقام به ولم يَبْرَحْهُ. (٦: ٢٦)

مَجمع اللُّغة: الأبَد: الدّهر، وأبدًا: ظرف زمان لاستغراق النّفي، أو الإثبات في المستقبل واستمراره، تقول: لا أُكلّمه أبدًا، أي من لَدُن تكلّمتَ إلى آخر عمرك، وسأظلّ في بلدي أبدًا، أي لا أبْرَحُها مادُمْتُ حيًّا. (١: ١٠)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبِد بالمكان: أقام أمدًا طويلًا، وأبَّده: خلّده، والأبَد: دوام الوجود في المستقبل، وعكسه «الأزل»، وهو دوام الوجود في الماضي.

والأبَد: الدّهر، وأبدًا: ظرف زمان للتّأكيد في المستقبل نفيًا وإثباتًا. (١: ٢٥)

المُصطَفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو امتداد الزّمان وطوله، وليس في مفهومه قيدٌ ولا حدٌّ، وإنّما يُفهَم الحدُّ من جانب متعلّقاته، فهذه الكلمة تدلّ على امتداد مفهوم الجملة المتعلّقة بها على حسب اقتضائها.

وأمّا مفهوم التّوحّش فيُستفاد منه إذا لم يكن في الجملة المتعلّقة بها اقتضاء الدّلالة على الامتداد وطول الزّمان، بأن تكون محدودًا معيّنًا، فيرجع المعنى إلى التّوحّش، وهو خلاف الدّوام والأبديّة، فالدّوام يلازم الأمن والثّبات والاطمئنان، وإذا رفع الثّبات والأمن يظهر التّوحّش والتّزلزل، فالعلاقة بين المفهومين قريبة من التّضادّ. (١: ٦)

النُّصوص التّفسيريّة

١ــ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيهِمْ... البقرة: ٩٥

الطُّوسيّ: (أبدًا) نصب على الظّرف، أي لم يتمنّوه

أبدًا طول عمرهم، كقول القائل: لا أكلّمك أبدًا، وإنّما يريد ما عِشْتُ (١: ٣٥٨)

القُرطُبيّ: (أبدًا) ظرف زمان يقع على القليل والكثير، كالحين والوقت، وهو هنا من أوّل العمر إلى الموت. (٢: ٣٣)

أبو حَيّان: ظاهره أنّ من ادّعى أنّ الجنّة خالصة له دون النّاس ممّن اندرج تحت الخطاب في قوله: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً﴾ البقرة: ٩٤، لايمكن أن يتمنّى الموت أبدًا، ولذلك كان حرف النّفي هنا «لن» الّذي قد أُدّعي فيه أنّه يقتضي النّفي على التّأبيد، فيكون قوله (أبدًا) على زعم من ادّعى ذلك للتّوكيد.

وأمّا من ادّعى أنّه بمعنى «لا» فيكون (أبدًا) إذ ذاك مفيدًا لاستغراق الأزمان، ويعني بـ«الأبد» هنا: ما يستقبل من زمان أعمارهم. (١: ٣١١)

البُرُوسَويّ: أي في جميع الزّمان المستقبل، لأنّ أبدًا اسم لجميع مستقبل الزّمان كـ«قطّ» لماضيه، وفيه دليلٌ على أنّ «لن» ليس للتّأبيد، لأنّهم يتمنّون الموت في الآخرة ولا يتمنّونه في الدّنيا (١: ١٨٤)

الآلوسيّ: ولن يتمنّوه ما عاشوا (١: ٣٢٨)

٢ـ ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ النّساء: ١٢٢

ابن شَهر آشوب: لايناقضه قوله: ﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ النّبأ: ٢٣، لأنّ الأحقاب جمعٌ، والجمع لا غاية له، وليس فيه أن لا يلبثوا أكثر من ذلك. (٢: ١١٤)

٣ـ ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا...﴾ المائدة: ٢٤

الطَّبَريّ: يعنون بقولهم (أبدًا) أيّام حياتنا (٦: ١٧٩)

الزَّمَخْشَريّ: (أبدًا) تعليق للنّفي المؤكّد بالدّهر المُتطاول. (مادامُوا فيها) بيان للأبد. (١: ٦٠٤)

أبو حَيّان: قيّدوا أوّلًا نفي الدّخول بالظّرف المختصّ بالاستقبال، وحقيقته التّأبيد، وقد يُطلق على الزّمان المتطاول، فكأنّهم نفوا الدّخول طول الأبد، ثمّ رجعوا إلى تعليق ذلك بديمومة الجبّارين فيها، فأبدلوا زمانًا مقيّدًا من زمان هو ظاهر في العموم في الزّمان المستقبل، فهو بدل بعض من كلّ. (٣: ٤٥٦)

البُرُوسَويّ: (أبدًا)، أي دهرًا طويلًا. (ما داموا فيها) أي في أرضهم. وهو بدل من (أبدًا) بدل البعض، لأنّ الأبد يعمّ زمن المستقبل كلّه، ودوام الجبّارين فيها بعضٌ منه (٢: ٣٧٦)

مثله الآلوسيّ (٦: ١٠٨)، ورَشيد رضا (٦: ٣٣٤)

٤ـ ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا...﴾ التّوبة: ٨٤

الفَخْر الرّازيّ: يحتمل تأبيد النّفي، والمقصود هو الأوّل، لأنّ قرائن هذه الآيات دالّة على أنّ المقصود منعه من أن يصلّي على أحدٍ منهم منعًا كلّيًّا دائمًا (١٦: ١٥٣)

٥ـ ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا...﴾ التّوبة: ١٠٨

القُرطُبيّ: (أبدًا) ظرف زمان، وظرف الزّمان على

قسمين . ظرف مقدّر كاليوم ، وظرف مُبهم كالحين والوقت . والأبد من هذا القسم ، وكذلك الدّهر

وتنشأ هنا مسألة أُصوليّة ، وهي أنّ (أبدًا) وإن كانت ظرفًا مُبهمًا لا عموم فيه ، ولكنّه إذا اتّصل بـ«لا» النّافية أفاد العموم ، فلو قال لا تقم ، لكفى في الانكفاف المطلق فإذا قال (أبدًا) فكأنّه قال في وقت من الأوقات ولا في حين من الأحيان .

فأمّا النّكرة في الإثبات إذا كانت خبرًا عن واقع لم تعمّ ، وقد فهم ذلك أهل اللّسان ، وقضى به فقهاء الإسلام ، فقالوا لو قال رجل لامرأته أنت طالق أبدًا ، طلّقت طلقة واحدة (٨ : ٢٥٨)

٦ــ مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا الكهف ٣

القُرطُبيّ : لا إلى غاية (١٠ : ٣٥٢)

البَيضاويّ : بلا انقطاع . (٢ : ٤)

٧ــ .. قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هٰذِهِ أَبَدًا الكهف ٣٥

الكاشانيّ : (أبدًا) لطول أمله وتمادي غفلته ، واغتراره بمُهلته (٣ : ٢٤٢)

٨ــ وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدٰى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا الكهف ٥٧

الزَّمَخشَريّ : مدّة التّكليف كلّها. (٢ : ٤٨٩)

مثله الآلوسيّ . (١٥ : ٣٠٣)

أبو حَيّان : تقييده بالأبديّة مبالغة في انتفاء هدايتهم . (٦ : ١٤٠)

٩ــ ... وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا... النّور : ٤

الزَّجّاج : قوله (أبدًا) ، أي ما دام قاذفًا ، كما يقال لا تقبل شهادة الكافر أبدًا ، فإنّ معناه ما دام كافرًا .

(القُرطُبيّ ١٢ : ١٨١)

القُرطُبيّ : هذا يقتضي مدّة أعمارهم (١٢ : ١٨١)

نحوه الآلوسيّ . (١٨ : ٩٦)

١٠ــ يَعِظُكُمُ اللهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا .. النّور ١٧

الزَّمَخشَريّ : ما داموا أحياء مكلّفين . (٣ : ٥٥)

النَّيسابوريّ : أي مدّة حياتكم . (١٨ : ٧٨)

نحوه الآلوسيّ (١٨ : ١٢٢) ، والفخر الرّازيّ (٢٣ : ١٨١)

١١ــ .. مَا زَكٰى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا .. النّور : ٢١

الكاشانيّ : آخر الدّهر (٣ : ٤٢٦)

الآلوسيّ : لا إلى غاية . (١٨ : ١٢٤)

١٢ــ .. وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا.. الممتحنة ٤

القُرطُبيّ : أي هذا دأبنا معكم ما دمتم على كفركم . (١٨ : ٥٦)

مثله الآلوسيّ . (٢٨ : ٧١)

١٣ــ ... وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا . الجمعة : ٧

البُرُوسَويّ : (أبدًا) ظرف بمعنى الزّمان المتطاول لا

بمعنى مطلق الزّمان ، والمراد به ماداموا في الدّنيا

(٩ : ٥١٨)

الأصول اللّغويّة

١ـ لمادّة «أ ب د» أصلان : الأوّل : التّوحّش ، والثّاني : طول المدّة . ويشتقّ من الأوّل : النّفور من الإنس ، وخلوّ الدّار من أهلها ، والكلمة ، أو القصيدة المنفّرة ، واللّفظ المبهم ، أو القوافي الغريبة ، والغضب ، وقلّة الأرب في النّساء .

ويشتقّ من الثّاني : الخلود والقِدَم ، وطول الغربة أو العزوبة ، والإقامة بالمكان ، والدّاهية ، والولود من الإماء ، والأتن والنّياق ، والولد الّذي أتت عليه سنة .

وقد تمحّل بعضهم عندما جعل الأصلين أصلًا واحدًا ، إذ علّقوا طول المدّة بالأمن والثّبات ، وجعلوا التّوحّش عارضًا من عوارضها ، يبرز عند انفكاك الأمن والثّبات عنها . ولاشكّ أنّ التّكلّف يبدو جليًّا في تخريجهم ، وأقرب منه أن يقال : الأصل : طول المدّة ، والوحشة تابعة له ، إذ قد يتوحّش من يمارسها ، كما قد يتوحّش المسافر في طريق لا نهاية لها ، ثمّ استعمل «الأبد» في اللّازم نقلًا عن الأصل مجازًا ، ثمّ صار حقيقة .

٢ـ وفي الأبد قولان : أحدهما : الدّهر مطلقًا ، سواء كان جزءًا من الدّهر أم الدّهر جزء منه . والآخر : الدّهر الطّويل الّذي ليس بمحدود . واستدلّ من جزّأ الأبد بجمعه ، واستدلّ من لم يجزّئه بعدم وروده مجزّأ ، فلا يقال : أبدُ كذا ، كما يقال : زمانُ كذا . ومن قال بعدم محدوديّته جعله مقابل «الأزل» .

٣ـ ونقل الرّاغب عن قوم لم يسمّهم أنّهم قالوا : إنّ آبادًا ـ جمع أبد ـ مولّد ، وكأنّه تبنّى هذا القول ، على الرّغم من تعارضه مع ما قال به المتقدّمون ، وما ورد في الشّعر الجاهليّ ، كما أشرنا في النّصوص . ولعلّ الرّاغب هو مبتدع هذه المقالة ، ليقوّي مذهبه القائل بعدم جواز تجزئة الأبد . ولعلّ مردّ هذا الزّعم إلى كون آباد يوافق إحدى مفردات اللّغة الفارسيّة لفظًا .

ولا يصحّ التّذرّع بهذا السّبب وإلّا كان تمحّلًا في اللّغة ، لاحتمال توافق المفردات في الألسن المختلفة لفظًا وتباينها معنًى ، كما في لفظ آبار جمع بئر ، فهو يوافق مفردة في الفارسيّة في اللّفظ دون المعنى [لاحظ «عهد»]

٤ـ ويترادف «الأبد» مع ألفاظ كثيرة ، أقربها إليه : الدّهر والزّمان والدّوام والخلود والسّرمد والأمد . ولكنّه يفترق عنها جميعًا بكونه زمانًا معلوم الحدّ على الصّحيح ، وامتدادًا للأزل . فالدّهر أوقات متوالية مختلفة غير متناهية ، والزّمان أوقات متوالية مختلفة أو غير مختلفة ، والدّوام استمرار البقاء في جميع الأوقات ، يقال : إنّ الله لم يزل دائمًا ، ولا يزال دائمًا ، والخلود استمرار البقاء من وقت مبتدإ ، لا يقال : إنّ الله خالد ، والسّرمد اتّباع الشّيء الشّيءَ دون فصل ، يقال : شربته سرمدًا سرمدًا ، والأمد مدّة مجهولة عند الإطلاق ، معلومة عند التّقييد ، يقال : أمدُ كذا ، كما يقال : زمان كذا .

وقد عدّ الجزائريّ لفظي «الأبديّ» و «الأزليّ» من المترادفات ، وأثبتها في جملة الألفاظ ذات الفروق في اللّغة ، وهما ليسا كذلك ، لأنّهما من النّقائض والأضداد ، كالعلم والجهل وقطّ وأبدًا .

هـ ـ و«أبدًا» في الأصل مصدر، ثمّ نقل إلى الظرفيّة واستعمل في الزّمان المستقبل المبهم نفيًا وإثباتًا. فمثال النّفي قوله تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا﴾ التوبة ١٠٨، ومثال الإثبات قولُ عليّ ﷺ: «إعمل لدنياك كأنّك تعيش أبدًا».

الاستعمال القرآنيّ

ويلاحظ أوّلًا ورد لفظ «أبدًا» في القرآن «٤٠» مرّة منفيًّا، و«١٤» مرّة أيضًا مثبتًا.

وثانيًا: في النّفي ورد مع (لن) «٦» مرّات، ومع (لا) «٦» مرّات، ومع (ما) مرّتين، على النّحو الآتي:

مع (لن):

﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾
البقرة: ٩٥

﴿إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا﴾
المائدة: ٢٤

﴿فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا﴾ التوبة ٨٣

﴿وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾ الكهف ٢٠

﴿فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ الكهف ٥٧

﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ أَبَدًا﴾ الفتح ١٢

مع (لا):

﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾ التوبة ٨٤

﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى﴾
التوبة ١٠٨

﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ النور ٤

﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا﴾
الأحزاب ٥٣

﴿لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ الحشر ١١

﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾
الجمعة ٧

مع (ما):

﴿قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ الكهف ٣٥

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ النّور ٢١

وفيها بحوث:

أ ـ ويلاحظ أنّ (أبدًا) ورد في النّفي دائمًا تأكيدًا للنّهي، أو النّفي في الأمور الّتي تُستقبح وتُستهجن، دون أن يرد في موضع مستحسن واحد.

ب ـ واستعمل (أبدًا) في آيتين معنيّين تتحدّثان في شأن اليهود، فنفيت إحداهما بـ(لن) والأخرى بـ(لا)، وهما:

﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ البقرة ٩٥

﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ الجمعة: ٧

ولا نرى وجهًا لتغاير أداتي النّفي في الآيتين إلّا أنّ (لن) فيها من التّأكيد والشّدّة ما ليس في (لا)، كما قد جاءت الآية الأُولى عقيب ادّعائهم أنّ الدّار الآخرة ـ

أي الجنّة ـ لهم وحدهم دون سائر النّاس ، وجاءت الثّانية عقيب زعمهم أنّهم أولياء لله من دون النّاس ولاشكّ أنّ تأكيد اليهود وإصرارهم على هذين الادّعاءين لهو بمثابة دعم لها

وقد عرض القرآن دعواهم الأولى بقوله : ﴿إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ ...﴾ البقرة : ٩٤ ، وعرض دعواهم الثّانية بقوله : ﴿إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ ..﴾ الجمعة : ٦ ، فالدّعوة الأولى أشدّ وأحق من الثّانية ، ولذا جاء الجواب موافقًا لها في الشّدّة والعتوّ ، كما هو الحال في سورة البقرة ، إذ الرّدّ على اليهود في آياتها آكد وأعصف منه في آيات الجمعة . ثمّ عقّب على دعواهم في البقرة : ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ..﴾ البقرة ٩٦ ، وعقّب على دعواهم في الجمعة ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ..﴾ الجمعة ٨ ، فيلحظ بين الأسلوبين تفاوت شاسع

وجاء في البحر المحيط (١ : ٣١١) نقلًا عن المنتخب ما نصّه : «إنّما قال هنا ـ أي في سورة البقرة ٩٧ ـ ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ﴾ ، وفي الجمعة ٧ ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ﴾ لأنّ دعواهم هنا أعظم من دعواهم هناك ، لأنّ السّعادة القصوى فوق مرتبة الولاية ، لأنّ الثّانية تُراد لحصول الأولى و (لن) أبلغ في النّفي من (لا) فجعلها لنفي الأعظم . وانظر أيضًا روح المعاني (٢٨ : ٩٦) وروح البيان (٩ : ٥١٨ ـ ٥١٩) والكشّاف (٤ : ١٠٣) والبحر المحيط (٨ : ٢٦٧)

ج ـ وإنّ الجمع بين (لن) و (أبدًا) في الآيات السّتّ الأولى لا يعني إلّا شدّة التّأكيد والإحكام ، وليس فيه دلالة على أنّ (لن) بمعنى (لا) كما قيل ، لأنّ هذا يعني نقضًا للغرض الّذي أوجب الجمع بينهما .

وثالثًا : أمّا في الإثبات فقد ورد (أبدًا) مع اسم الفاعل جمعًا منكّرًا منصوبًا على الحال «١٢» مرّة ، ومع النّفس مرّتين

وفيها بحوث :

أ ـ ورد مع (خالدين) في شأن أهل الجنّة في «٨» آيات ، ومع أهل النّار في «٣» آيات كما يلي

مع أهل الجنّة :

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ النّساء : ٥٧

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ النّساء ١٢٢

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ المائدة ١١٩

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ التّوبة ٢٢

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ التّوبة ١٠٠

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ التّغابن ٩

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا﴾ الطّلاق : ١١

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ البيّنة ٨

مع أهل النّار :

﴿إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ

﴿عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ النساء ١٦٩

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾

الأحزاب : ٦٥

﴿فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾

الجنّ ٢٣

ب - وورد مع (ماكثين) في شأن أهل الجنّة

﴿أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا • مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا﴾ الكهف ٢،٣

ج - ويلاحظ أنّ (أبدًا) ورد في شأن أهل الجنّة «٩» مرّات ، وفي شأن أهل النّار «٣» مرّات ، فتكون النّسبة بينهما كنسبة ٣-٩ وهذا فضل منه تعالى ورحمة

د - وورد مع غير (خالدين) و (ماكثين) في الآيتين التّاليتين.

﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا﴾ النّور ١٧

﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا﴾

الممتحنة : ٤

هـ - ولا يخفى أنّ بالإمكان تأويل الآيتين المذكورتين إلى النّفي ، فتقدير الآية الأولى يعظكم لله أن لا تعودوا لمثله أبدًا ، وتقدير الآية الثّانية : ولم يبدُ بيننا وبينكم الصّداقة والمحبّة أبدًا

ورابعًا: وخلّص الفخر الرّازيّ إلى نتيجة ، وهي أنّ ذكر الثّواب في القرآن مرهون بذكر الخلود والتّأبيد معًا ، وذكر عقاب الفسّاق مرهون بذكر الخلود دون التّأبيد ولكنّ هذا الأمر يتطلّب استقراءً تامًّا في آيات الثّواب والعقاب . أمّا في شأن الكفّار فقد جاء في الآيات الثّلاث الخلود مع التّأبيد .

وخامسًا: وذهب الفخر وغيره إلى أنّ ذكر «الأبد» مع «الخلود» دليل على عدم دلالة الخلود على الدّوام وإلّا فهو تكرار . ونحن نرى أنّ التّكرار حسن إذا أُريد به التّأكيد والتّشديد ، فلا دلالة فيه إذًا على ما ذكر .

وسادسًا: وورد (أبدًا) ظرفًا منكّرًا مفردًا في جميع القرآن على الرّغم من وروده معرّفًا بالألف واللّام في غير القرآن كما في حديث متعة الحجّ : «... ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال ﷺ: بَلْ هِيَ للأَبَدِ». وورد أيضًا جمعًا كما تقدّم في النّصوص ، فهل في ذلك نكتة بلاغيّة ؟ نعم ، لأنّها تدلّ على عدم التّناهي وإدراك المدى سواء في الدّار الآخرة أو في الدّنيا ، بخلاف المعرّف باللّام .

وسابعًا: وورد لفظ (أبدًا) ملاحظ وقيد غالبًا ، وقليلًا ما جاء مقيّدًا ، ويدور الإطلاق أو التّقييد حول مدار اللّفظ أو السّياق ، فلربّما يستفاد من السّياق حدٌّ دون لفظ فالتّقييد لفظًا مثل ﴿إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا﴾ المائدة ٢٤ ، ﴿وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ الممتحنة ٤ .

والتّقييد من السّياق مثل ﴿فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ الكهف : ٥٧ ، أي مدّة التّكليف ، و ﴿أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا﴾ النّور ١٧ ، أي ماداموا أحياء مكلّفين ، كما تقدّم في الكشّاف

وثامنًا: وأفاد كتاب الإعجاز العدديّ (٣-١١٧) أنّ لفظ «المصير» جاء في القرآن بصُوره الثّلاث . المصير ، مصيرًا، مصيركم ، «٢٨» مرّة ، وبنفس العدد لكلّ من لفظي «أبدًا» و «اليقين» ومشتقّاته ، فكأنّ هذا التّماثل العدديّ لهذه الألفاظ الثّلاثة يوحي إلينا بأنّ المصير أبديّ يقينيّ لا مناص منه ولا محيص عنه .

إبراهيم

لفظٌ واحد ، ٦٩ مرّة : ٣٢ مكّيّة ، ٣٧ مدنيّة

في ٢٥ سورة : ١٧ مكّيّة ، ٨ مدنيّة

النّصوص اللّغويّة

ابن عبّاس: إبراهيم بلغة توافق السّريانيّة (اللّغات في القرآن : ١٨)

سيبويه: أمّا إبراهيم ، وإسماعيل ، وإسحاق ، ويعقوب ، و هُرْمُز ، وفَيْرُوز ، وقارون ، وفرعون ، وأشباه هذه الأسماء فإنّها لم تقع في كلامهم إلّا معرفة ، على حدّ ما كانت في كلام العجم ، ولم تُمَكَّن في كلامهم كما تُمَكَّن الأوّل ، [أي ما ذكره قبل هذه الأسماء] ولكنّها وقعت معرفة ، ولم تكن من أسمائهم العربيّة ، فاستنكروها ولم يجعلوها بمنزلة أسمائهم العربيّة . كنَهْشَلٍ و شَمْعَمٍ ، ولم يكن شيء منها قبل ذلك اسمًا يكون لكلّ شيء من أُمّة، فلمّا لم يكن فيها شيء من ذلك استنكروها في كلامهم (٣ : ٢٣٥)

إن حقّرتَ إبراهيم قلتَ : بُرَيْهيم تحذف الألف ، فإذا حذفتها صار مابقي يجيء على مثال «فُعَيْعيل» (٣ : ٤٤٩)

المبرّد: تصغير إبراهيم ، أُبَيْرِهٌ ، وذلك لأنّ الألف من الأصل لأنّ بعدها أربعة أحرف أُصولٍ ، والهمزة لا تلحق بنات الأربعة زائدةً في أوّلها ، وذلك يوجب حذف آخره كما يحذف من سفرجلٍ ، فيقال سُفَيْرِجٌ وكذلك القول في إسماعيل وإسرائيل. (الجوهريّ ٥ : ١٨٧١)

جمع إبراهيم أَبارِهُ وأَبارِيه . (الفيّوميّ ١ : ٧٣)

الجوهريّ: البَرْهَمَةُ إدامةُ النّظر ، وسكون الطّرْف . [ثمّ استشهد بشعر]

وإبراهيم : اسمٌ أعجميٌّ ، وفيه لغات إبراهام ، وإبراهَم ، وإبراهِم ، بحذف الياء . [ثمّ استشهد بشعر] (٥ : ١٨٧١)

أبو العلاء المَعَرّيّ: إبراهيم اسم قديم ليس بعربيّ (الجواليقيّ ٦١)

الطّوسيّ: في إبراهيم خمس لغات : إبراهيم ،

وإبراهام، وإبراهُم، وإبراهَم، وإبراهِم، بإسقاط الياء وتعاقب الحركات الثلاث عليه. (٢: ٢١٩)

الجَواليقيّ: قد تكلّمتْ به العربُ على وجوه؛ فقالوا: إبراهيم وهو المشهور، وإبراهام، و إبراهِم على حذف الياء، وإبْرَهَم. [ثمّ استشهد بشعر] (٦١)

الكَرْمانيّ: إبراهيم مشتقّ من البَرْهَمة، وهي شدّة النّظر (السُّيوطيّ ٤: ٦٩)

ابن الجَوْزيّ: في إبراهيم ستّ لغات

إحداها: إبراهيم، وهي اللّغة الفاشية

والثّانية: إبراهُم

والثّالثة: إبراهَم

والرّابعة: إبراهِم.

والخامسة: إبراهام

والسّادسة: إبْرَهَم (١: ١٣٢)

الخازِن: إبراهيم اسمٌ أعجميٌّ، ومعناه أبٌ رحيم. (١: ٨٨)

أبو حَيّان: إبراهيم اسم علم أعجميّ قيل: ومعناه بالسُّريانيّة ـ قبل النّقل إلى العَلَميّة ـ أبٌ رحيم، وفيه لُغى ستّ: إبراهيم بألفٍ وياءٍ وهي الشّهيرة المتداولة، وبألفٍ مكان الياء، وبإسقاط الياء مع كسر الهاء أو فتحها أو ضمّها، وبحذف الألف والياء وفتح الهاء. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٣٧٢)

الفيروزاباديّ: إبراهيم اسمٌ أعجميّ، وفيه لغات: إبراهام، وإبراهُوم، وإبراهَم، وإبراهُم، وإبراهِم، وأبْرَهَم، وإبْرَهُم. والجمع: أباره وأبارِيه وأبارهة وبراهيم وبَراهِم وبراهمة وبِراهٌ. وتصغيره: بُرَيْهٌ، وقيل: أُبَيْرِه، وقيل: بُرَيْهِم.

وأكثر المحقّقين على هذا: أنّه اسم جامد غير مشتقّ.

وقال بعضُ المتكلّفين: إنّه اسم مركّب من البَراء والبُرء والبَراءة، ومن الهَيَمان والوهْم والهِمّة، فقالوا: بَرِيٌّ من دون الله، فهامَ قلبه بذكر الله.

وقال بعضُهم: برأ من علّة الزّلّة، فهمّ بالحلول في مَحَلّة الخُلّة.

وقيل: برأه الله في قالب القُربة، فهمّ بصدق النّيّة إلى ملكوت الهِمّة.

وقال بعضُهم: «إب» بالسُّريانيّة معناه الأب، و «راهيم» معناه الرّحيم، فمعناه أبٌ رحيم.

(بصائر ذوي التّمييز ٦: ٢٢)

رُشيد رضا: كان اسمُ إبراهيم «أبرام» بفتح الهمزة، وقالوا: إنّ معناه أبو العَلاء، فهو مركّب من كلمة «أب» العربيّة السّاميّة مضافة إلى ما بعدها.

وفي سِفر التّكوين: إنّ الله تعالى ظهر له في سنّ التّاسعة والتّسعين من عمره، وكلّمه وجدّد عهده له بأن يكثّر نسله، ويُعطيه أرض كنعان (فلسطين) مُلْكًا أبديًّا، وسمّاه لذرّيّته «إبراهيم» بدل «أبرام».

وقالوا: إنّ معنى إبراهيم: أبو الجمهور العظيم، أي أبو الأُمّة. وهو بمعنى تبشير الله تعالى إيّاه بتكثير نسله من إسماعيل ومن إسحاق عليهما السلام.

ولا ينافي ذلك كسر همزته، فقد علم أنّ أصلها الفتح، وأنّ «إب» المكسورة في إبراهيم هي «أب» المفتوحة في أبرام. فالجزء الأوّل منه عربيّ، والثّاني كلدانيّ، أو من لغة أُخرى من فروع السّاميّة أخوات

العربيّة ، الّتي هي أعظمها وأوسعها ، حتّى جعلها بعض علماء اللّغات هي الأصل والأمّ لسائر تلك الفروع السّاميّة ، كالعبريّة والسّريانيّة

وذكر رواة العربيّة في هذا الاسم سبع لغات عن العرب ، وهي : إبراهيم ، وإبراهام ، وإبراهوم ، وإبراهم مثلّثة الهاء ، وأبرهم بفتح الهاء بلا ألف

وصرّح بعضهم بأنّه سُريانيّ الأصل ثمّ نُقل ، وبعضهم بأنّ معناه : أبٌ راحم ، أو رحيم . وعلى هذا يكون جُزءاه عربيّين بقلب حائه هاءً ، كما يقلبها جميع الأعاجم الّذين لا ينطقون بالحاء المهملة كالإفرنج ، وتركيبه مزجيّ (٧ ٥٣٤)

هُوَلِشماء هو إبراهام المذكور في الكتاب المقدّس ، وورد في القرآن أنّه ابن آزر ، وهذا الاسم مشتقّ فيما يظهر من اسم خادمه «اليعازر» [لاحظ آزر]

(١ ٢٥)

المُصطَفَويّ : قد استعمل هذا الاسم في تسعة وستّين مورداً في القرآن الكريم

وليعلم أنّ هذه الكلمة وأمثالها المأخوذة من اللّغات الأعجميّة إذا تصرّف فيها بالإبدال أو التّغيير أو التّخفيف في التّلفّظ ، تصير عربيّة ، ويقال : إنّها معرّبة فإذا قيل : إنّها أعجميّة فهي بهذا الاعتبار - باعتبار الأصل - ومعلوم أنّ أغلب اللّغات العربيّة مأخوذة من العبريّة والسّريانيّة ، وهذا لا ينافي استقلال اللّغة وأصالتها ، فإنّ اللّغات كالتّكوينيّات لها مراحل مترتّبة وسير تكامليّ ، وإنّما يتنوّع ويتشخّص كلّ شيء بالحدود والفصول فالإنسان له أصالة واستقلال وهو نوع خاصّ مستقلّ ، وإن صحّ أن يقال : إنّه نوع كامل ومترتّبة مترقّية من الحيوان أو الجماد فكلّ لغة أجنبيّة وردت في العربيّة - بتصرّف خاصّ - فهي عربيّة (١ ٨)

النّصوص التّفسيريّة

١ - ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرٰهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ...﴾

البقرة : ١٢٤

ابن خالَوَيْه : من العرب من يقول : إبراهام ، وكذلك قرأ ابن عامر .

وذلك أنّ إبراهيم اسمٌ أعجميٌّ ، فإذا عرّبته العرب فإنّها تُخالف بين ألفاظه ، ومنهم من يقول : إبْرَهَم بغير ألف [ثمّ استشهد بشعر] (٤)

أبو زُرْعَة : قرأ ابن عامر (إبراهام) بألف ، كلّ ما في سورة البقرة ، وفي النّساء بعد المائة ، وفي الأنعام حرفاً واحداً (ملّة إبراهام) وفي التّوبة بعد المائة (إبراهام) وفي سورة إبراهيم (إبراهام) وفي النّحل ومريم كلّها (إبراهام) وفي العنكبوت الثّاني (إبراهام) وعَسق (إبراهام) وفي سور المفصّل كلّها (إبراهام) إلّا في سورة الممتحنة [ممتحنة] (إِلَّا قَوْلَ إِبْرٰهِيمَ) بالياء ، وفي سَبِّحْ (صُحُفِ إِبْرٰهِيمَ) ، وما في جميع القرآن بالياء .

وحجّته في ذلك أنّ كلّ ما وجده بألف قرأ بألف ، وما وجده بالياء قرأ بالياء اتّباع المصاحف .

واعلم أنّ «إبراهيم» اسم أعجميّ دخل في كلام العرب ، والعرب إذا أعربت اسماً أعجميًّا تكلّمت فيه بلغات ، فمنهم من يقول : إبراهام ، ومنهم من يقول : أَبْرَهَم [ثمّ استشهد بشعر] (١١٣)

الماوَرْديّ: تفسيره بالسُّريانيّة أبٌ رحيم
(القُرطُبيّ ٢: ٩٦)

البَغَويّ: قرأ ابن عامر (إبراهام) بالألف في بعض المواضع، وهو ثلاثة وثلاثون موضعًا، بجملته تسعة وتسعون موضعًا[1]. وهو اسم أعجميّ، ولذلك لا يجري عليه الصّرف. (١: ٨٨)

نحوه الخازن. (١: ٨٨)

المَيْبُديّ: إبراهيم: اسم سُريانيّ، ومعناه أبٌ رحيم، فحوّلت الحاءُ هاءً ـ كما قيل في: مدحته ومدهته ـ وقيل: معناه بريءٌ من الأصنام، وهامٌ إلى ربّه؛ لقوله تعالى: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ الصّافّات: ٩٩. (١: ٣٤٦)

ابن عَطيّة: إبراهيم بالعربيّة: أبٌ رحيم
(القُرطُبيّ ٢: ٩٦)

السُّهَيْليّ: إبراهيم، معناه أبٌ راحم. (٢: ١٢)

الفَخْر الرّازيّ: قرأ ابن عامر (إبراهام) بألف بين الهاء والميم، والباقون (إبراهيم)، وهما لغتان.

وقرأ ابن عبّاس وأبو حَيْوَة رضي الله عنهما (إبراهيمُ ربَّه) برفع إبراهيم ونصب ربّه، والمعنى أنّه دعاه بكلمات من الدّعاء فعل المختبر، هل يجيبه الله تعالى إليهنّ أم لا؟ (٤: ٤٠)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٨٠)

القُرطُبيّ: قراءة العامّة (إبراهيمَ) بالنّصب، (ربُّه) بالرّفع، على ماذكرنا. وروي عن جابر بن زيد أنّه قرأ على العكس، وزعم أنّ ابن عبّاس أقرأه كذلك.

والمعنى دعا إبراهيم ربّه وسأل، وفيه بُعْدٌ، لأجل الباء في قوله (بِكَلِمَاتٍ). (٢: ٩٦، ٩٧)

النَّيسابوريّ: (إبراهيم) بالنّصب، (ربُّه) بالرّفع هو المشهور، وهذه الصّورة ممّا يجب فيه تأخير الفاعل وإزالته عن مركزه الأصليّ، فإنّه لو قدّم الفاعل وقد اتّصل به ضمير المفعول، لزم الإضمار قبل الذّكر لفظًا.

وعن ابن عبّاس وأبي حنيفة رفع (إبراهيم) ونصب (ربّه)، فالمعنى أنّه دعاه بكلمات من الدّعاء فعل المختبر، هل يجيبه الله تعالى إليهنّ أم لا؟ (١: ٣٥)

الفيروزاباديّ: قد ذكر الله سبحانه إبراهيم بالتّعريض والتّصريح في كتابه بخمسين اسمًا، منه

١ـ المبتلى بقوله: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ البقرة: ١٢٤.

٢ـ المتمّ بقوله: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ البقرة: ١٢٤.

٣ـ الإمام بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ البقرة: ١٢٤.

٤ـ المطهِّر بقوله: ﴿وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ﴾ الحجّ: ٢٦

٥ـ الرّافع بقوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ البقرة: ١٢٧.

٦ـ الحنيف والمسلم بقوله: ﴿حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾ آل عمران: ٦٧.

٧ـ الصّالح بقوله: ﴿وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ البقرة: ١٣٠.

٨ـ المطمئنّ ﴿وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ البقرة: ٢٦٠.

٩ـ الأُمّة والقانت ﴿أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ النّحل: ١٢٠.

---

(١) الصّحيح: تسع وستّون.

١٠ـ الشاكر والمجتبى والمهدي . ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ﴾ النحل : ١٢١ .

١١ـ الرائي : ﴿رَأَى كَوْكَبًا﴾ الأنعام ٧٦ .

١٢ـ البريء : ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ الأنعام ٧٨ .

١٣ـ المتوجّه إلى الله : ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ الأنعام : ٧٩ .

١٤ـ الحليم ، والأوّاه ، والمنيب ، بقوله : ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُّنِيبٌ﴾ هود : ٧٥

١٥ـ المتبرّئ عمّا دون الله ﴿تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ التوبة ١١٤

١٦ـ المبشَّر : ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ﴾ الصافّات ١١٢ .

١٧ـ البعل والشيخ . ﴿وَهَٰذَا بَعْلِي شَيْخًا﴾ هود ٧٢

١٨ـ المبارَك : ﴿وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ﴾ هود ٧٣ .

١٩ـ المضيف : ﴿وَنَبِّئْهُمْ عَن ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ﴾ الحجر ٥١

٢٠ـ المذكور : ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ﴾ مريم ٤١ .

٢١ـ الصدّيق والنبيّ : ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ مريم : ٤١ .

٢٢ـ الرشيد ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ﴾ الأنبياء : ٥١ .

٢٣ـ الفتى : ﴿فَتًى يَذْكُرُهُمْ﴾ الأنبياء ٦٠

٢٤ـ الوافي : ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ﴾ النجم ٣٧ .

٢٥ـ الطامع : ﴿أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي﴾ الشعراء : ٨٢ .

٢٦ـ وارث الجنّة : ﴿وَاجْعَلْنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ الشعراء : ٨٥

٢٧ـ أبو الملّة : ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ الحجّ : ٧٨ .

٢٨ـ مؤذّن الحجّ ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ﴾ الحجّ ٢٧

٢٩ـ سقيم الحسّ ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ الصافّات : ٨٩

٣٠ـ شيعة الأنبياء . ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ﴾ الصافّات : ٨٣

٣١ـ الذاهب إلى الله : ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ الصافّات ٩٩

٣٢ـ المهاجر إلى ربّه ﴿إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ العنكبوت ٢٦

٣٣ـ منادى الحقّ . ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ الصافّات : ١٠٤

٣٥ـ المحسن ﴿إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ الصافّات ١٠٥

٣٦ـ المؤمن ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ الصافّات ٨١ .

٣٧ـ المرسَل ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ﴾ الحديد ٢٦

٣٨ـ الحامد ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ إبراهيم : ٣٩

٣٩ـ الموهوب له : ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾ الأنبياء ٧٢

٤٠ـ الخليل بإبراهيم : ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾

النساء: ١٢٥

ذكر الله تعالى إبراهيم باسمه في بضع وخمسين [بس ٦٩«] موضعًا من الكتاب العزيز منها

﴿نُرِي إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ﴾

الأنعام: ٧٥.

﴿قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً﴾

الأنعام ٧٤

﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَٰهَا إِبْرَٰهِيمَ﴾ الأنعام ٨٣.

﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة ١٢٥

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾

البقرة ١٢٧

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾

البقرة ٢٦٠

﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِيمَ﴾ البقرة ١٣٠

﴿فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ آل عمران ٩٥

﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَٰهِيمُ بَنِيهِ﴾ البقرة ١٣٢

﴿مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا﴾

آل عمران ٦٧.

﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ آل عمران ٦٨

﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَا ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ الْكِتَٰبَ وَالْحِكْمَةَ﴾

النساء ٥٤

﴿رُسُلُنَا إِبْرَٰهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ﴾ هود ٦٩

﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ الرَّوْعُ﴾ هود ٧٤

﴿يَٰإِبْرَٰهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَٰذَا﴾ هود ٧٦

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا الْبَلَدَ ءَامِنًا﴾

إبراهيم ٣٥

﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾

الذاريات ٢٤

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ﴾ مريم ٤١.

﴿ءَاتَيْنَا إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُ﴾ الأنبياء ٥١

﴿بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰ إِبْرَٰهِيمَ﴾ الأنبياء ٦٩

﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾ الحج ٢٦

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ الشعراء ٦٩

﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰإِبْرَٰهِيمُ﴾ الصافات ١٠٤

﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ إِبْرَٰهِيمَ﴾ الصافات ١٠٩

﴿وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَٰهِيمَ﴾ الشورى ١٣

﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَٰهِيمَ﴾ الممتحنة ٤

﴿صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ الأعلى ١٩

﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ النساء ١٢٥

قالوا: وكان لإبراهيم ﷺ في طريق الحق عشر مقامات نال بها غاية المرامات

الأول: مقام الطلب ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ الأنعام ٧٦.

الثاني: مقام الدعوة ﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحج ٢٧

الثالث: مقام الفضيلة ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة ١٢٥

الرابع: مقام الفقر والفاقة ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَوٰةِ﴾ إبراهيم ٤٠

الخامس: مقام النعمة ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ الشعراء ٧٩

السادس: مقام المغفرة: ﴿وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي

خَلِيلًا﴾ الشّعراء ٨٢

السّابع مقام المحبّة ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ﴾ البقرة ٢٦٠

الثّامن مقام المعرفة ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ الشّعراء ٨٤.

التّاسع: مقام الخشية ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ التّوبة ١١٤

العاشر مقام الوراثة: ﴿وَاجْعَلْنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ﴾ الشّعراء: ٨٥

وفي هذا المقام حصل له الاستغناء عن الواسطة والوسيلة، فقال: حسبي من سؤاله علمه بحالي [ثمّ ذكر أبياتًا بمعناها] (بصائر ذوي التمييز ٦: ٢٣)

محمّد إسماعيل إبراهيم: يُعرف إبراهيم عليه السلام خليل الله، وبأبي الأنبياء، لأنّ من ذرّيّته أنبياء كثيرين، وقد آتاه الله سبحانه صحفًا سمّيت في سورتي «النّجم، والأعلى» (صُحُف إبرٰهيم) ودعا إلى الحنيفيّة، الّتي تدعو إلى التّوحيد، وهي المذكورة في قوله تبارك وتعالى ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ آل عمران ٦٧ (١: ٢٥)

٢ـ ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ الحجّ ٧٨

عبد الجبّار: ربّما قيل في قوله تعالى ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ كيف يصحّ ذلك ولغة العرب صادرة عن إسماعيل؟

وجوابنا: أنّ المراد المعنى دون نفس الاسم، فكأنّه وصفهم بتمسّكهم بالملّة، وبأنّهم من أهل الثّواب، وهو مفهوم من وصفنا لهم بأنّهم مسلمون ومؤمنون. (٢٧٥)

الرّازيّ: إن قيل: كيف قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ وإبراهيم صلوات الله عليه لم يكن أبًا للأمّة كلّهم؟

قلنا: هو أبو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فكان أبًا لأمّته، لأنّ أمّة الرّسول بمنزلة أولاده من جهة العطف والشّفقة، هذا إن كان الخطاب لعامّة المسلمين، وإن كان للعرب خاصّة، فإبراهيم أبو العرب قاطبة. (٢٣٦)

٣ـ ﴿صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ الأعلى: ١٩

أبو حيّان: قرأ الجمهور (إبراهيم) بألف وبياء والهاء مكسورة، وأبو رجاء بحذفهما والهاء مفتوحة مكسورة معًا، وأبو موسى الأشعريّ وابن الزّبير (إبراهام) بألف في كلّ القرآن، ومالك بن دينار (إبراهَم) بألف وفتح الهاء وبغير ياء، وعبد الرّحمان بن أبي بكرة (إبراهِم) بكسر الهاء، وبغير ياء في جميع القرآن. (٨: ٤٦٠)

مثله الآلوسيّ (٣٠: ١١١)

النّصوص التّاريخيّة

الإمام الصّادق عليه السلام: إنّ إبراهيم كان مولده بـ«كُوثَىٰ رُبَّا»[1] وكان أبوه من أهلها، وكانت أمّه وأمّ لوط صلّى الله عليهما سارة وورقة ـ في نسخة رقيّة ـ أختين، وهما ابنتان لـ«لاحج»، وكان اللّاحج نبيًّا منذرًا

---

(١) كما في معجم البلدان ٤: ٤٨٧

ولم يكن رسولاً ، وكان إبراهيم عليه السلام في شَبِيبته على الفطرة الّتي فطر الله عزّوجلّ الخلق عليها حتّى هداه الله تبارك وتعالى إلى دينه واجتباه

وأنّه تزوّج سارة ابنة لاحج[1] ، وهي ابنة خالته ، وكانت سارة صاحبة ماشية كثيرة وأرض واسعة وحال حسنة ، وكانت قد مَلّكت إبراهيم عليه السلام جميع ما كانت تملكه ، فقام فيه وأصلحه ، وكثرت الماشية والزّرع حتّى لم يكن بأرض «كُوثى رُبّا» رجل أحسن حالاً منه

وإنّ إبراهيم عليه السلام لمّا كسّر أصنام نمرود أمر به نمرود ، فأوثق وعمل له «حَيْرًا» وجمع له فيه الحَطَب وألهب فيه النّار ، ثمّ قذف إبراهيم عليه السلام في النّار لتحرقه ، ثمّ اعتزلوها حتّى خمدت النّار ، ثمّ أشرفوا على الحَيْر ، فإذا هم بإبراهيم عليه السلام سليمًا مطلقًا من وثاقه ، فأُخبر نمرود خبره ، فأمرهم أن ينفوا إبراهيم من بلاده ، وأن يمنعوه من الخروج بماشيته وماله

فحاجّهم إبراهيم عليه السلام عند ذلك ، فقال : إن أخذتم ماشيتي ومالي فإنّ حقّي عليكم أن تردّوا عليّ ماذهب من عُمري في بلادكم ، واختصموا إلى قاضي نمرود فقضى على إبراهيم أن يسلّم إليهم جميعَ ما أصاب في بلادهم ، وقضى على أصحاب نمرود أن يردّوا على إبراهيم عليه السلام ماذهب من عُمره في بلادهم . فأُخبر ذلك نمرود فأمرهم أن يخلّوا سبيله وسبيل ماشيته وماله وأن يُخرجوه ، وقال : إنّه إن بقي في بلادكم أفسد دينكم وأضرّ بآلهتكم ، فأخرجوا إبراهيم ولوطًا معه من بلادهم إلى الشّام

فخرج إبراهيم ومعه لوط لايفارقه وسارة ، وقال لهم ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ الصّافّات : ٩٩ ، يعني بيت المقدس ، فتحمّل إبراهيم عليه السلام بماشيته وماله ، وعمل تابوتًا وجعل فيه سارة وشدّ عليها الأغلاق غيرةً منه عليها ، ومضى حتّى خرج من سلطان نمرود ، وصار إلى سلطان رجل من القِبط يقال له: «عرارة» فمرّ بعاشرٍ لَهُ ، فاعترضه العاشر ليُعشّرَ مامعه ، فلمّا انتهى إلى العاشر ومعه التّابوت ، قال العاشر لإبراهيم : افتح هذا التّابوت حتّى نُعشّر مافيه ، فقال له إبراهيم : قل ماشئتَ فيه من ذهب أو فضّة حتّى نعطي عُشره ولا نفتحه ، قال: فأبى العاشر إلّا فتحه ، قال: وغضب إبراهيم على فتحه ، فلمّا بدت له سارة وكانت موصوفة بالحُسن والجمال ، قال له العاشر : ماهذه المرأة منك ؟ قال إبراهيم : هي حُرمتي وابنة خالتي ، فقال العاشر : فما دعاك إلى أن خبّيتها في هذا التّابوت ؟ فقال إبراهيم : الغيرة عليها أن يراها أحد ، فقال له العاشر : لست أدعك تبرح حتّى أُعلِم المَلِك حالها وحالك .

قال: فبعث رسولاً إلى المَلِك فأعلمه ، فبعث المَلِك رسولاً من قِبَله ليأتوه بالتّابوت ، فأتوا ليذهبوا به ، فقال لهم إبراهيم عليه السلام : إنّي لست أُفارق التّابوت حتّى تفارق روحي جسدي ، فأخبروا المَلِك بذلك ، فأرسل المَلِك أن احملوه والتّابوت معه ، فحملوا إبراهيم والتّابوت وجميع ماكان معه حتّى أُدخِل على المَلِك

فقال له المَلِك : افتح التّابوت ، فقال له إبراهيم : أيّها المَلِك إنّ فيه حرمتي وبنت خالتي وأنا مفتدٍ فتحه بجميع مامعي ، قال: فغضب المَلِك إبراهيم على فتحه ،

(١) والظاهر ابنة ابنة لاحج

فلمّا رأى سارة لم يملك حلمه سفهه أن مدّ يده إليها، فأعرض إبراهيم ﷺ بوجهه عنها وعن الملك غَيْرة منه، وقال: «اللّهمّ احبس يده عن حرمتي وابنة خالتي» فلم تصل يده إليها ولم ترجع إليه. فقال له الملك: إنّ إلهك هو الّذي فعل بي هذا؟ فقال له: نعم، إنّ إلهي غيور يكره الحرام، وهو الّذي حال بينك وبين ما أردت من الحرام. فقال له الملك: فادْعُ إلهك يردّ عليّ يدي فإن أجابك فلم أعرض لها. فقال إبراهيم ﷺ: «إلهي ردّ عليه يده ليكفّ عن حرمتي». قال: فردّ الله عزّوجلّ عليه يده.

فأقبل الملك نحوها ببصره، ثمّ عاد بيده نحوها، فأعرض إبراهيم عنه بوجهه غَيْرة منه، وقال: «اللّهمّ احبس يده عنها». قال: فيبست يده ولم تصل إليها، فقال الملك لإبراهيم: إنّ إلهك لغيور وإنّك لغيور، فادْعُ إلهك يردّ عليّ يدي، فإنّه إن فعل لم أعد. فقال له إبراهيم: أسأله ذلك على أنّك إن عُدتَ لم تسألني أن أسأله؟ فقال له الملك: نعم. فقال إبراهيم: «اللّهمّ إن كان صادقًا فردّ عليه يده» فرجعت إليه يده.

فلمّا رأى ذلك الملك من الغَيرة ما رأى، ورأى الآية في يده، عظّم إبراهيم ﷺ وهابه وأكرمه واتّقاه، وقال له: قد أمنتَ من أن أعرض لها أو لشيء ممّا معك، فانطلِق حيث شئت، ولكن لي إليك حاجة. فقال له إبراهيم ﷺ: ما هي؟ فقال له: أُحبّ أن تأذن لي أن أخدمها قبطيّة عندي جميلة عاقلة تكون لها خادمًا. قال: فأذن له إبراهيم فدعا بها فوهبها لسارة وهي هاجر أمّ إسماعيل ﷺ.

فسار إبراهيم ﷺ بجميع ما معه، وخرج الملك معه يمشي خلف إبراهيم إعظامًا لإبراهيم وهيبةً له. فأوحى الله عزّوجلّ إلى إبراهيم: أن قِفْ ولا تمشِ قُدّام الجبّار المتسلّط ويمشي هو خلفك، ولكن اجعله أمامك وامشِ خلفه وعظّمه وهِبْه، فإنّه مسلّط ولابدّ من إمرة في الأرض برّة أو فاجرة. فوقف إبراهيم ﷺ وقال للملك: امضِ فإنّ إلهي أوحى إليّ الساعة أن أُعظّمك وأهابك وأن أُقدّمك أمامي وأمشي خلفك إجلالًا لك. فقال له الملك: أوحى إليك بهذا؟ فقال له إبراهيم ﷺ: نَعَمْ. قال له الملك: أشهد أنّ إلهك لرفيق حليم كريم وإنّك ترغّبني في دينك. وودّعه الملك.

فسار إبراهيم حتّى نزل بأعلى الشامات، وخلّف لوطًا في أدنى الشامات. ثمّ إنّ إبراهيم ﷺ لمّا أبطأ عليه الولد قال لسارة: لو شئت لبعتني هاجر لعلّ الله أن يرزقنا منها ولدًا فيكون لنا خلفًا. فابتاع إبراهيم هاجر من سارة، فولدت إسماعيل. (القروسيّ ٤، ١١٦)

كان سبب وفاة إبراهيم ﷺ أنّه أتاه مَلَك الموت ليقبضه، فكره إبراهيم، فرجع مَلَك الموت إلى ربّه، فقال: إنّ إبراهيم كره الموت. فقال: دع إبراهيم فإنّه يحبّ أن يعبدني. حتّى رأى إبراهيم شيخًا يأكل ويخرج منه ما يأكل، فكره الحياة وأحبّ الموت، فأتى داره، فإذا فيها أحسن صورة، ما رآها قطّ. قال: من أنتَ؟ قال: أنا مَلَك الموت. [إلى أن قال:] وقُبض إبراهيم ﷺ بالشّام. الرّاونديّ (قصص الأنبياء ١١٣)

الطَّبَريّ: هو إبراهيم بن تارَح بن ناحُور بن ساروغ ابن أرغو بن فالَغ بن عابَر بن شالَخ بن قَينان بن أرفخشذ ابن سام بن نوح.

واختلف في الموضع الّذي كان منه، والموضع الّذي وُلد فيه، فقال بعضُهم: كان مولده بالسُّوس من أرض الأهواز. وقال بعضُهم: كان مولده ببابل من أرض السَّواد. وقال بعضُهم: كان بالسَّواد بناحية «كُوثى» وقال بعضُهم: كان مولده «بالوركاء» بناحية الزَّوابي وحدود «كَسْكَر» ثمّ نقله أبوه إلى الموضع الّذي كان به نمرود من ناحية كُوثى. وقال بعضُهم: كان مولده بـ«حرّان» ولكنّ أباه تارَخ نقله إلى أرض بابل

وقال عامّة السّلف من أهل العلم: كان مولد إبراهيم في عهد نمرود بن كوش. ويقول عامّة أهل الأخبار: كان نمرود عاملًا للأزدهاق الّذي زعم بعض من زعم أنّ نوحًا عليه السلام كان مبعوثًا إليه على أرض بابل وما حولها [ثمّ ذكر ما حاصله]

١ـ أنّ آزر رجل من أهل كُوثى من قرية بالسّواد ـ سواد الكوفة ـ وكان معاصرًا لنمرود الخاطئ الّذي يقال له الهاصر، وكان ملكه قد أحاط بمشارق الأرض ومغاربها، وكان ببابل

٢ـ إنّ نمرود هو الضّحّاك نفسه، وإنّ إبراهيم خليل الرّحمان ولد في زمانه، وإنّه صاحبه الّذي أراد إحراقه.

٣ـ إنّ أصحاب النّجوم أتوا نمرود، فقالوا له: تعلم أنّا نجد في علمنا أنّ غلامًا يولد في قريتك هذه يقال له إبراهيم، يفارق دينكم ويكسّر أوثانكم في شهر كذا وكذا من سنة كذا وكذا.

٤ـ ولادة إبراهيم ووضعه أُمّه في المغارة و نموّه ورُشده وتفكّره في خلق السّماوات والأرض، ورؤيته كوكبًا والقمر وشمسًا، وأفولها، فقال: ﴿يَاقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَ الْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ الأنعام: ٧٨، ٧٩، وكَسْره الأصنام ومحاجّته نمرود، ورمي إبراهيم في النّار، وبَرْد النّار على إبراهيم.

٥ـ وبعدما صنع الله به آمن لوط وكان ابن أخيه، وهو لوط بن هاران بن تارَخ، وهاران هو أخو إبراهيم، وكان لهما أخ ثالث يقال له ناحور بن تارَخ

٦ـ دعوة إبراهيم أباه آزر إلى دينه، فقال: ﴿يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَالَا يَسْمَعُ وَلَايُبْصِرُ وَلَايُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ مريم: ٤٢، فأبى أبوه الإجابة إلى ما دعاه إليه، و برأ إبراهيم من قومه عبدة الأصنام

٧ـ خروج إبراهيم مهاجرًا إلى ربّه، وزواج إبراهيم ابنة عمّه سارة حتّى نزل «حرّان»، ثمّ خروجه منها مهاجرًا حتّى قدم مصر وبها فرعون من الفراعنة، وذكر ما جرى بينه وبين فرعون، وإهداء فرعون هاجر لسارة

٨ـ ما قال إبراهيم كذبًا إلّا في ثلاث [وكلّها تورية]

١ـ قوله ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ الصّافّات: ٨٩، ولم يكن به سُقْمٌ.

٢ـ قوله ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ الأنبياء: ٦٣.

٣ـ قوله لفرعون حين سأله عن سارة: من هذه المرأة معك؟ قال: أختي.

٩ـ خروج إبراهيم من مصر إلى الشّام، ونزوله بئر السّبع من أرض فلسطين وهي بريّة الشّام، ونزول لوط بالمؤتفكة، وهي من بئر السّبع مسيرة يوم وليلة، وحفره البئر وبنائه مسجدًا، وأذى أهل السّبع إبراهيم

حتّى خرج منها، ونزل بناحية من فلسطين بين الرّملة وإيليا ببلد يقال له . قَطّ أو قِطّ .

١٠- ضيافة إبراهيم كلّ من نزل به ، وكان الله قد أوسع عليه وبسط له في المال والرّزق والخدم .

١١- بشارة الملائكة بأن أعطاه الله ولدًا ﴿فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَقَ يَعْقُوبَ﴾ هود. ٧١

١٢- بناء إبراهيم البيت وموضع البيت .

١٣- إسكان إبراهيم إسماعيل وأمّه عند البيت وانصرافه إلى أهله بالشّام .

١٤- استئذان إبراهيم سارة أن يأتي هاجر وإسماعيل ، ومجيئه مكّة حين كان إسماعيل قد خرج للصّيد ولقاؤه زوجة إسماعيل . ثمّ مجيء إبراهيم مرّة ثانية ولقاؤه زوجة إسماعيل الّتي تزوّجها إسماعيل بعد طلاق زوجته الأولى .

١٥- ابتلاء إبراهيم بذبح ابنه ، واختلاف العلماء في أنّ الذّبيح هل هو إسماعيل أو إسحاق ؟

(تاريخ الأمم والملوك ١ : ١٦٢)

الثّعلبيّ: اختلف العلماء في الموضع الّذي ولد فيه ، فقال بعضهم : كان مولده بالسّوس [إلى أن قال.] قال السّدّيّ : رأى نمرود في منامه كأنّ كوكبًا طلع ، فذهب بضوء الشّمس والقمر حتّى لم يبق لهما ضوء ، ففزع من ذلك فزعًا شديدًا ، ودعا السّحرة والكهنة والقافة ، وهم الّذين يخطّون في الأرض ، وسألهم عن ذلك ، فقالوا . هو مولود يولد في ناحيتك هذه السّنة يكون هلاكك وهلاك أهل بيتك على يديه ، فأمر نمرود بذبح كلّ غلام يولد في تلك النّاحية تلك السّنة ، وأمر بعزل الرّجال عن النّساء ، وجعل على كلّ عشرة رجلًا رقيبًا أمينًا ، فإذا حاضت المرأة خلّى بينه وبينها إذا أمن المواقعة ، فإذا طهرت حرّل الرّجل عنها فرجع آزر أبو إبراهيم ، فوجد امرأته قد طهرت من الحيض ، فوقع عليها في طهرها فحملت بإبراهيم عليه السلام .

قال محمّد بن إسحاق : بعث نمرود إلى كلّ امرأة حبلى بقريته ، فحبسها عنده إلّا ما كان من أمّ إبراهيم ، فإنّه لم يعلم بحبلها ، وذلك أنّها كانت جارية حديثة السّنّ لم تعرف الحبل ، ولم يبن في بطنها

قال السّدّيّ خرج نمرود بالرّجال إلى العسكر ، ونحّاهم عن النّساء تخوّفًا من ذلك المولود أن يكون ، فمكث بذلك ماشاء الله ، ثمّ بدت له حاجة إلى المدينة ، فلم يأمن عليها أحدًا من قومه إلّا آزر فدعاه ، وقال له إنّ لي إليك حاجة أحبّ أن أوصيك بها ، ولم أبعثك إلّا لثقتي بك ، فأقسمت عليك أن لاتدنو من أهلك ولاتواقعها ، فقال آزر أنا أشحّ على ديني من ذلك ، فأوصاه بحاجته ، ثمّ بعثه فدخل المدينة وقضى حاجته ، ثمّ قال لو دخلتُ إلى أهلي فنظرت إليهم ، فلمّا نظر إلى أمّ إبراهيم لم يتمالك حتّى وقع عليها ، فحملتْ بإبراهيم عليه السلام .

قال ابن عبّاس . لمّا حملتْ أمّ إبراهيم عليه السلام قال الكهّان لنمرود إنّ الغلام الّذي أخبرناك به قد حملت به أمّه هذه اللّيلة ، فأمر نمرود بذبح الغلمان . فلمّا دنت ولادة أمّ إبراهيم وأخذها المخاض خرجت هاربة مخافة أن يطّلع عليها فيقتل ولدها ، فوضعته في نهر يابس ، ثمّ لفّته في خرقة ووضعته في حلفاء ورجعت ، فأخبرت زوجها

بابها، وأنّها قد ولدت، وأنّ الولد في موضع كذا. فانطلق أبوه فأخذه من ذلك المكان، وحفر له سربًا عند نهر، فواراه وسدّ عليه بابه بصخرة مخافة السّباع وكانت أُمّه تختلف إليه فترضعه.

قال السُّدّيّ: لمّا عظم بطن أُمّ إبراهيم خشي آزر أن يُذبح فانطلق بها إلى أرض بين الكوفة والبصرة، يقال لها «وركاء» فأنزلها في سَرَب من الأرض، وجعل عندها ما يصلحها، وجعل يتعهّدها ويكتم ذلك من أصحابه، فولدت إبراهيم عليه السلام في ذلك السَّرَب، فشبّ فكان وهو ابن سنة كابن ثلاث سنين، وصار من الشّباب بحالة أسقطت عنه طمع الذبّاحين، ثمّ ذكر آزر لأصحابه أنّ له ابنًا كبيرًا فانطلق به إليهم.

قال ابن إسحاق: وكان آزر سأل أُمّ إبراهيم عن حملها ما فعل، فقالت: ولدت غلامًا فمات، فصدّقها وسكت عنها، وكان اليوم على إبراهيم في الشّباب كالشّهر، والشّهر كالسّنة، فلم يمكث إبراهيم عليه السلام في المغارة إلّا خمسة عشر يومًا حتّى جاء إلى أبيه آزر، فأخبره أنّه ابنه وأخبرته بما كانت صنعت في شأنه، فسرّ آزر بذلك وفرح فرحًا شديدًا.

[ثمّ ذكر بابين: الباب الأوّل: في خروج إبراهيم من السَّرَب، ورجوعه إلى قومه ومحاجّته إيّاهم في الدّين، وإلقائهم إيّاه في النّار، وما يتعلّق بذلك.

الباب الثّاني: في ذكر مولد إسماعيل وإسحاق، ونزول إسماعيل وأُمّه هاجر الحرم، وقصّة بئر زمزم]

(٤٤)

ابن كثير: هو إبراهيم بن تارخ «٢٥٠» بن ناحور «١٤٨» بن ساروغ «٢٣٠» بن راعو «٢٣٩» بن فالغ «٤٣٩» بن عابر «٤٦٤» بن شالخ «٤٣٣» بن أرفخشد «٤٣٨» بن سام «٦٠٠» بن نوح عليه السلام. هذا نصّ أهل الكتاب في كتابهم، وقد أعلمت على أعمارهم تحت أسمائهم بالهنديّ، كما ذكروه من المدّة، وقدّمنا الكلام على عُمر نوح عليه السلام، فأغنى عن إعادته.

وحكى الحافظ ابن عساكر في ترجمة إبراهيم الخليل من تاريخه عن إسحاق بن بشر الكاهليّ صاحب كتاب المبتدأ: أنّ اسم أُمّ إبراهيم «أميلة» ثمّ أورد عنه في خبر ولادتها له حكاية طويلة. وقال الكلبيّ: اسمها «بونا» بنت كربنا بن كُوثى من بني أرْفَخْشَذ بن سام بن نوح.

روى ابن عساكر من غير وجه عن عِكْرِمَة أنّه قال: كان إبراهيم عليه السلام يُكنّى أبا الضّيفان، قالوا: ولمّا كان عُمر تارخ خمسًا وسبعين سنة ولد له إبراهيم وناحور وهاران، وولد لهاران لوط. وعندهم أنّ إبراهيم هو الأوسط، وأنّ هاران مات في حياة أبيه في أرضه الّتي ولد فيها، وهي أرض الكَلدانيّين، يعنون: أرض بابل. وهذا هو الصّحيح المشهور عند أهل السِّيَر والتّواريخ والأخبار.

وصحّح ذلك الحافظ ابن عساكر بعدما روى من طريق هشام بن عمّار عن الوليد عن سعيد بن عبد العزيز عن مَكْحُول عن ابن عبّاس، قال: ولد إبراهيم بغُوطة دمشق في قرية يقال لها: بَرْزة، في جبل يقال له: قاسيُون. ثمّ قال: والصّحيح أنّه ولد ببابل، وإنّما نُسب إليه هذا المقام لأنّه صلّى فيه، إذ جاء معينًا للوط عليه السلام.

قالوا: تزوّج إبراهيم سارة، وناحور مَلْكا ابنة هاران

ـ يحنون بابنة أخيه ـ قالوا وكانت سارة عاقرًا لاتلد ، وانطلق تارخ بابنه إبراهيم وامرأته سارة وابن أخيه لوط ابن هاران ، فخرج بهم من أرض الكلدانيّين إلى أرض الكنعانيّين ، فنزلوا حرّان ، فمات فيها تارخ وله مئتان وخمسون سنة . وهذا يدلّ على أنّه لم يولد بحرّان ، وإنّما مولده بأرض الكلدانيّين ، وهي أرض بابل وماوالاها [إلى أن قال:] وكلّ من كان على وجه الأرض كانوا كفّارًا سوى إبراهيم الخليل وامرأته وابن أخيه لوط ، وكان الخليل عليه السلام هو الّذي أزال الله به تلك الشرور وأبطل به تلك الضّلال ، فإنّ الله سبحانه وتعالى آتاه رُشده في صغره وابتعثه رسولاً ، واتّخذه خليلاً في كبره . [ثمّ ذكر ماحاصله]

١ـ مناظرة إبراهيم الخليل مع الملك الجبّار المتمرّد الّذي ادّعى لنفسه الرّبوبيّة ، فأبطل الخليل دليله ، وبيّن كثرة جهله وقلّة عقله وألجمه الحجّة ، وأوضح له طريق المحجّة .

٢ـ هجرة الخليل إلى بلاد الشّام ثمّ إلى الدّيار المصريّة واستقراره في الأرض المقدّسة

٣ـ مولد إسماعيل عليه السلام

٤ـ مهاجرة إبراهيم مع ابنه إسماعيل وأمّه هاجر إلى جبال فاران ـ وهي أرض مكّة ـ وبناؤه البيت العتيق

٥ـ قصّة الذّبيح والذّبيح

٦ـ مولد إسحاق .

٧ـ ثناء الله ورسوله لكريم على عبده وخليله إبراهيم ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ البقرة : ١٢٤

٨ـ قصره في الجنّة قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم «إنّ في الجنّة قصرًا ـ أحسبه قال ـ : من لؤلؤة ليس فيه فصم ولا وهي ، أعدّه الله لخليله إبراهيم نُزُلاً» .

٩ـ صفة إبراهيم : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم «رأيت عيسى بن مريم وموسى وإبراهيم : فأمّا عيسى فأحمر جعد عريض الصّدر ، وأمّا موسى فآدمُ جسيم» قالوا له : فإبراهيم ؟ قال : «أنظروا إلى صاحبكم» ، يعني نفسه

١٠ـ وفاة إبراهيم وماقيل في عُمره

١١ـ أولاد إبراهيم الخليل أوّل من ولد له إسماعيل من هاجرَ القبطيّة المصريّة ، ثمّ ولد له إسحاق من سارة بنت عمّ الخليل ، ثمّ تزوّج بعدها قنطورا بنت يقطن الكنعانيّة ، فولدت له ستّة مدين ، وزمران ، وسرج ، ويقشان ، ونشق ، ولم يسمّ السّادس ، ثمّ تزوّج بعدها حجون بنت أمين فولدت له خمسة : كيسان ، وسورج ، وأميم ، ولوطان ، وناقس . (البداية والنّهاية ١ : ١٣٩)

الفيروزاباديّ: قال المؤرّخون - هاجرَ إبراهيم عليه السلام من العراق إلى الشّام ، وبلغ عُمره مائة وخمسًا وسبعين سنة ، وقيل : مائتي سنة ، ودُفن بالأرض المقدّسة . وقبره مقطوع به أنّه في تلك المرّبعة ، ولا يقطع بقبر نبيّ ومكانه غير قبر نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم ، ومكان قبر إبراهيم عليه السلام

وروينا في الصّحيحين قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «اختتن إبراهيم عليه السلام وهو ابن ثمانين سنة»

وفي الصّحيحين مرفوعًا : «أوّل الخلائق يُكسى يوم

القيامة إبراهيم عليه السلام».

وفي صحيح مُسلم: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «حين أُسريَ بي ورأيت إبراهيم وأنا أشبهُ وَلَدِهِ به».

وفيه أيضًا: أنّ رجلًا قال للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: ياخير البريّة، قال صلّى الله عليه وسلّم: «ذاك إبراهيم»، وهذا محمول على التّواضع، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «أنا سيّد وَلَدِ آدم».

وعند البخاريّ عن ابن عبّاس قال: كان آخر قول إبراهيم حين أُلقي في النّار: «حسبي الله ونعم الوكيل».

وفي الصّحيحين في حديث الإسراء ورؤيته الأنبياء، وأنّه رأى إبراهيم في السّماء السّادسة وأنّه رآه مُسنِدًا ظهره إلى بيت المعمور.

وروينا في الموطّأ عن سعيد بن المُسَيِّب قال: كان إبراهيم النّبيّ عليه السلام أوّل النّاس ضيّف الضّيف، وأوّل النّاس اختَتَنَ، وأوّل النّاس قصّ شاربه، وأوّل النّاس رأى الشّيب، فقال: ياربّ ماهذا؟ فقال الله تعالى: وقارٌ، فقال: ياربّ زدني وقارًا. وروينا في تاريخ دِمَشق بزيادة: «وأوّل من استحدّ وقلّم أظفاره».

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله: لقيت إبراهيم عليه السلام ليلة أُسري بي فقال: يامحمّد أقرئ أُمّتك منّي السّلام وأخبرهم أنّ الجنّة طيّبة التُّربة، عذبة الماء، وأنّها قيعان، وأنّ غِراسها: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلّا الله، والله أكبر. قال التّرمذيّ: حديث حَسَن.

وفي تاريخ دِمَشق: وُلد إبراهيم بغُوطة دِمَشق بقرية يقال لها: بَرْزة. هكذا في هذه الرّواية، والصّحيح أنّه وُلد بكُوثَى من أرض العراق بإقليم بابل، وإنّما نُسب إليه هذا المُقام ببَرْزَة، لأنّه صلّى فيه لمّا جاء معينًا للُوط عليه السلام.

وفي التّاريخ المذكور: أنّ أبا إبراهيم آزر كان من أهل حرّان، وأنّ أمّ إبراهيم اسمها يونا، وقيل: لونا، وأنّ نمرودَ حبسه سبع سنين، ثمّ ألقاه في النّار، وأنّه كان يُدعى أبا الضّيفان، وتجارته كانت في البَزّ، وأنّ النّار لم تَنَلْ منه إلّا وثاقه لتنطلق يداه. ولمّا قال الله تعالى: ﴿يَانَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرٰهِيمَ﴾ الأنبياء: ٦٩، بردت النّار في ذلك الوقت على أهل المشرق والمغرب. وأنّ جبْرئيل مرّ به حين أُلقي في الهواء، فقال: ياإبراهيم ألكَ حاجة؟ فقال: أمّا إليك فلا.

وعن عليّ رضي الله عنه: أنّ البغال كانت تتناسل، وأنّها كانت أسرع الدّوابّ في نقل الحَطَب لنار إبراهيم فدعا عليها فقطع الله نسلها.

وعن الحَسَن البصريّ في قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرٰهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ البقرة: ١٢٤

قال: ابتلاه بالكوكب فوجده صابرًا، وابتلاه بالقمر فوجده صابرًا، وابتلاه بالشّمس فوجده صابرًا، ثمّ ابتلاه بالنّار فوجده صابرًا، ثم ابتلاه بذبح وَلَده فوجده صابرًا.

وعن مُجاهد: أنّ إبراهيم وإسماعيل حجّا ماشِيَيْن.

وعنه في قوله تعالى: ﴿ضَيْفِ إِبْرٰهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ الذّاريات: ٢٤، إكرامهم، أنّه خدمهم بنفسه.

وفي حديث مرفوع أنّه كان من أغْيَر النّاس. وكان سبب وفاة إبراهيم أنّه أتاه ملَك في صورة شيخ كبير يضيّفه، وكان يأكل ويُسيل طعامه على لحيته وصدره،

فقال إبراهيم: يا عبد الله ما هذا؟ قال: بلغتُ الكبرَ الذي يكون صاحبه هكذا. قال: وكم أتى عليك؟ قال مئتا سنة، ولإبراهيم يومئذ مئتا سنة، فكرِهَ الحياة لئلّا يصير إلى هذه الحال، فمات بلا مَرَض.

قال بعضُ العلماء: توفّي إبراهيم وداود وسليمان عليهم السلام فجأةً، وكذلك موت الصّالحين، وهو تخفيف على المؤمن المراقب. (بصائر ذوي التمييز ٦: ٣٦)

رَشيد رضا: إبراهيم هو الاسم العلم لخليل الرّحمان، أبي الأنبياء الأكبر من بعد نوح عليهم الصّلاة والسّلام، ويؤخذ من سِفر التكوين ـ وهو السِّفر الأوّل من أسفار العهد العتيق ـ أنّه العاشر من أولاد سام بن نوح، وأنّه ولد في أور الكلدانيّين وهي بلدة من بلاد الكلدان، و«أور» بضمّ الهمزة وسكون الواو، ومعناها في الكلدانيّة النّور أو النّار، كما قالوا. قيل: هي البلدة المعروفة الآن باسم «أورفا» في ولاية حلب، كما رجّح بعض المؤرّخين. وقيل: غيرها من البلاد الواقعة في جزيرة العراق بين النّهرين.

وفي أقطار العالم القديم بلاد ومواقع كثيرة مبدوءةٌ أسماؤها بكلمة «أور» واقعة مع ما بعدها موقع المضاف من المضاف إليه، وأشهرها «أورشليم» لمدينة القدس، قالوا: إنّ معناها مُلك السّلام، أو إرث السّلام فـ«شليم» بالعبريّة هي السّلام بالعربيّة، وفي بعض التّواريخ أنّه من قرية اسمها «كُوثى» من سواد الكوفة. (٧: ٥٣٤)

البُسْتانيّ: هو إبراهيم بن تارح الملقّب بالخليل، من نسل سام بن نوح عليه السلام، فكان اسمه أبرام وأخوته ناحور وهاران، وهو جدّ العبرانيّين والعرب المستعربة من ابنه إسماعيل عليه السلام، وغيرهما من الأُمم القديمة، وفي التّوراة تاريخ حياته.

وكان من سكّان البادية، بسيط المعيشة، شديد العزم، كريمًا مُحِبًّا للحرّيّة، عارفًا بأُصول الحرب، مبغضًا للغزوات والتّغلّب، متمسّكًا بعُرى التّقوى والطّاعة لله تعالى، وأكثر أخباره متعلّقة بالمواعيد الّتي نالها ﴿إِنَّ اللّٰهَ اصْطَفَىٰ اٰدَمَ وَنُوحًا وَاٰلَ اِبْرٰهِيمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعٰلَمِينَ﴾ آل عمران: ٣٣.

وُلد في سنة ١٩٩٦ قبل الميلاد في أور الكلدانيّين في الجهة الشّرقيّة من البلاد الواقعة بين النّهرين، وأُلهم تغيير عبادة بيت أبيه ببدل الأصنام بعبادة الله الأحد وأن يترك بلاده، فأتى وسكن حرّان في غربيّ البلاد الواقعة بين النّهرين إلى أن مات تارح «راجع سفر الأعمال، الإصحاح السّابع».

ثمّ أُلهم الخروج من حرّان، وكان قد بلغ من السّنّ السّبعين، وأخذ لوطًا معه وتاهَ في البوادي سنين كثيرة، وفي أثنائها ذهب إلى مصر بسبب جوعٍ بُليت به البلاد، وبعد ذلك قسّم الأرض بينه وبين لوط، فاختار لوط قسمًا منها وترك له أرض كنعان، فسكن عند بلّوطة ممرا، فولدت له هناك هاجرُ إسماعيلَ عليه السلام، وبعد ولادته بثلاث عشرة سنة وُعِدَ بولادة إسحاق، وكان قد بلغ سنّ «٩٩» وسمّي إبراهيم، وامرأته ساراي سُمّيت «سارة» ومُيِّزَ بالختان.

وبعد ولادة إسحاق طُرِدَ هاجر وابنها، وبعد موت سارة تزوّج زوجة أُخرى اسمها قطورة، وولدت له أولادًا

أمّا الميعاد فعُقِد لإسحاق بالتّخصيص وإن كان أولادُه الثّانية أجداد أُمَم كثيرة فإنّه صرفهم عنه

ومات إبراهيم بعد أن بلغ من السّنّ «١٧٥» سنة، ودفنه إسحاق وإسماعيل في مغارة المكفيلة في حَقْل عفرون بن صوحر الحِثّيّ الواقع قبالة «مَمْرا» وموضعه في مدينة حَبْرُون القديمة المسمّاة الآن بـ «الخليل» وقد بُني جامع في ذلك المكان.

أمّا نسله فهم الإسرائيليّون والعرب المصريّة وأولادهم الشّرق وأخصّهم المادْيَنيّون، وربّما كان العمونيّون والموابيّون أيضًا منه

ولايلزم أن نطيل الشّرح عن أخباره وماحدث له في الحروب وفي مصر، فإنّ تفاصيل ذلك تُرى في الإصحاح الحادي عشر من سفر التّكوين إلى نهاية الإصحاح، ومايتبعه من الإصحاحات

وفي الإصحاح العشرين من سفر الأيّام الثّاني دُعي إبراهيم خليل الله في العدد السّابع، وهذا نصّه

ألستَ أنت إلهنا الّذي طردتَ سكّان هذه الأرض من أمام شعبك إسرائيل وأعطيتها لنسل إبراهيم خليلك إلى الأبد.

وقد سُمّي بهذا الاسم في سفر أشعيا (الإصحاح ٤١ عدد ٨) وفي غيره. وتفصيلات تاريخه تُطلب في باب العين من «العبرانيّون» (١: ٢٤٤).

محمّد إسماعيل إبراهيم: يُعرف إبراهيم ﷺ بخليل الله، وبأبي الأنبياء، لأنّ من ذرّيّته أنبياء كثيرين، وقد آتاه الله سبحانه صُحفًا سُمّيت في سورتي النّجم والأعلى ﴿صُحُفِ إِبْرٰهِيمَ﴾ ودعا إلى الحنيفيّة، الّتي تدعو إلى التّوحيد، وهي المذكورة في قوله تبارك وتعالى ﴿مَا كَانَ إِبْرٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ آل عمران: ٦٧.

وُلد إبراهيم ﷺ بأرض بابل منذ آلاف السّنين، وهو من سُلالة سام بن نوح، وكان أهل بابل يعبدون الكواكب والأصنام، ويؤلّهون مَلِكهم نمروذ بن كنعان، وكان آزر والد إبراهيم ينحت الأوثان لقومه، ويتولّى خدمتها

ونشأ إبراهيم سليم العقيدة بعيدًا عن الزّيغ وقد آتاه الله رشده فمقت الأوثان وحارب عبادتها، ودعا إلى نبذها وإلى عبادة الله الواحد الأحد، وبيّن لقومه أنّها لاتنفع ولا تضرّ، ولكنّهم أبَوا وأصرّوا على ضلالهم، فانتهز إبراهيم فرصة عيدٍ لهم خرجوا فيه للتّنزّه، وذهب إلى أوثانهم فحطّمها. فأمر الملك بحرقه، ولكن عناية الله تعالى حفظته من النّار المستعرة الّتي ألقوه فيها، واضطرّ إلى الفرار من قومه، وهاجرَ هو وزوجتُه سارة إلى أرض الشّام، ثمّ إلى مصر، فأراد فرعون الاستحواذ على زوجته فصانها الله منه، فأطلق سراحها، وأهدى إليها جارية اسمها هاجر لخدمتها، ثمّ رحل إبراهيم إلى فلسطين، وأقام بها مع زوجته

ولمّا كبر إبراهيم ولم يرزق الولد من زوجته سارة، وهبته جاريتها هاجر، فأنجبت له ولده إسماعيل ﷺ، وقد رحل إبراهيم بهاجر وولدها إلى مكّة، حيث كان موضع البيت الحرام فوق رَبْوة حمراء، فاتّخذ عليها إبراهيم مسكنًا لهاجر، وتفجّرت عين زمزم إكرامًا لها

وقد زار إبراهيم مكّة مرّتين، وفي المرّة الثّانية أمره

الله ببناء البيت، وساعده ابنه إسماعيل في بنائه، وفي ذلك يقول تبارك وتعالى ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ البقرة: ١٢٧، وبينما هما منهمكان في عملهما هذا جاءهما جبريل، وأوصاهما بأداء فريضة الحجّ.

ويذكر بعضُ مؤرخي العرب بعض القصص في هذا الصّدد، مضمونها أنّ الله تعالى أمر آدم بإعادة بناء الكعبة في وادي مكّة الّتي كانت الملائكة قد شيدتها فيه قبل خلق الانسان، وحينما طغى الطّوفان وطوى في لجّته كلّ ما على الأرض، رفعت الكعبة إلى السّماء حتّى إذا غاض الماء أعاد بناءها في مكانها السّابق إبراهيم وإسماعيل، ولمّا شاخ إبراهيم، وهجرت زوجته سارة وقد بلغت سنّ اليأس، أنعم الله عليهما وولدت إسحاق ﷺ، ومن ذرّيته بنو إسرائيل. {٢٥}

هاكس: أبرام أو إبراهيم الأب الأكبر، وهو المسمّى فيما بعد بأبراهام، أي أبو جماعة كثيرة، ويعتبر الأب الأكبر لليهود وبني إسرائيل وسائر القبائل العربيّة وأبوه هو تَرَحْ أو تارَح أخو ناحور وحاران، من نسل سام بن نوح

و ولد إبراهيم عام «١٩٩٦» قبل الميلاد تقريبًا في إحدى مُدُن الكلدانيّين تُدعى «أور» وكان عُمره حينما أمره الله بهجران قومه المشركين والابتعاد عنهم، سبعين عامًا وانتقل حينذاك إلى حرّان في ملك الجزيرة مع زوجته سارة وأبيه تارح وابن أخيه لوط وبعد مرور عدّة سنين على إقامته في حرّان وموت أبيه ودفنه فيها، انتقل إلى إحدى مُدُن أرض الميعاد بإلهام من الله مع زوجته وابن أخيه، وتوقّف في طريقه مدّة في «شكيم» وقدّم قربانًا إلى الله كما هي عادته، وظهر له الله ووعده بإرث هذه الأرض لذرّيّته

وكان يتنقّل وراء الكلأ والمَراعي، وحينما أجدبت الأرض، انتقل إلى مصر، وعرّف زوجته هناك بأنّها أخته. وبعد ما أصبح إبراهيم صاحب مواشي وأغنام كثيرة عاد ثانية إلى أرض كنعان، وأعطى أرض الأردنّ الخصبة لوطًا وأقام هو نفسه في ناحية، وأطلق لوطًا وأعوانه من الأسر بعد عدّة سنين و باركه «ملكي صادق»

وظهر له الله ثانية ووعده بأنّه سوف يكثّر ذرّيّته ويجعلهم بعدد نجوم السّماء، ولكنّهم سوف يكونون أسرى، أو يرزحون تحت نير العبوديّة عند المصريّين مدّة «٤٠٠» سنة

وفي تلك الحقبة أهدت سارة خادمتها المصريّة هاجر إلى إبراهيم لكي يدخل بها، وكانت سارة يومذاك عقيمًا، وبهذا أصبحت هاجر الزّوجة الثّانية لإبراهيم، وأنجبت له إسماعيل وكان طَلَبُ سارة من إبراهيم لنكاح هاجر كطلب حوّاء من آدم لأكل الثّمرة. وكانت عواقب هذا الزّواج وخيمة؛ إذ جرّت إلى مصائب عظيمة

وبعد مرور ثلاث عشرة سنة ظهر له الله مرّة أخرى وطمأنه هذه المرّة بأنّ وارثه وولده الموعود سيولد من زوجته سارة، ومنذ ذلك الوقت غيّر اسم سارة إلى «سارا» وسنّ الله سُنّة الختان، والتقى مع ثلاثة من الملائكة، وضيّف إلى ملائكة الله واستغاث بهم في هذا

المكان لأجل سكّان سَدوم . وسافر إلى جنوب جرار ، ذلك المكان الّذي ادّعى فيه بأنّ «سارا» هي أُخته

وحينما مضى من عُمره الشّريف مائة عام وُلِدَ ابنُه الموعود إسحاق في ذلك المكان ، وكانت ولادته سببًا في افتراق هاجر وابنها إسماعيل عن إبراهيم

وبعد مرور «٢٥» سنة من عُمر إسحاق امتحن الله إيمان إبراهيم ووضعه في بوتقة الاختبار ، إذ أمره الله بأخذ إسحاق ولده ووارثه إلى جبل مُوريا وتقديمه قربانًا إلى الله . وبعد «١٢» سنة من هذه الحادثة توفّيت زوجته سارا ، فاشترى إبراهيم مغارة المكفيلة ودفنها فيها .

وحينما بلغ إسحاق مبلغ الرّجال بعث وكيله ليخطب زوجة لابنه إسحاق من أقربائه الموحّدين الّذين كانوا يسكنون مُلك الجزيرة

وتزوّج إبراهيم أيضًا «قطورة» وأنجب منها ستّة أولاد ، أصبح كلّ واحد منهم فيما بعد أبًا لطائفة خاصّة من العرب .

وفي آخر دور الشّيخوخة من عُمره الشّريف الّذي بلغ «١٧٥» سنة وافاه الأجل ، وهو يرفل بالعزّ والاحترام ، فدفنه ابناه إسحاق وإسماعيل قرب «سارا» في نفس المغارة . (٤)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ قيل فيه : إنّه عربيّ أصله «أبْرَحيم» ، مركّب من «أب» و «رحيم» ، ثمّ قُلبت الحاء هاءً ، كما في مَدَحَ ومَدَهَ ، وكَدَحَ وكَدَهَ ، وفتحةُ الهمزة كسرةً كما في الأصبع والإصبع ، والأقِط والإقِط ، وزيدت ألف بين الرّاء والهاء ، فأصبح : إبراهيم .

وقيل : إنّه سُريانيّ أصله «أبْرَحيم» أيضًا ، مركّب من «أب» و «رحيم» ، كالعربيّة .

٢ـ ويلاحظ أنّ القولين متّحدان ، إلّا أنّ الأوّل موجّه ، فهو أقرب من الثّاني ، فضلًا عن أنّ الأب يُطلق عليه في السُّريانيّة «أبّا» ، وعلى الرّحيم «رحمًا» ، فيصبح عند التّركيب «أبارحيما» وليس «أبرحيم» كما قيل

٣ـ وللعبريّين رأي مخالف لكلا القولين ، فهم يزعمون أنّه عبريّ ، وأصله «أبرام» ثمّ سمّاه الله «أبراهام» أي أبو الجمهور ، استنادًا إلى ما ورد في التّوراة «أمّا أنا فهو ذا عهدي معك وتكون أبًا لجمهور من الأُمم فلا يُدعى اسمك بعد أبرام ، بل يكون اسمك أبراهام ، لأنّني أجعلك أبًا لجمهور من الأُمم» . (التّكوين ١٧ : ٤ و ٥)

٤ـ ولكنّهم يسمّون أبا الجمهور «أب هامون» وليس «أبراهام» ، ولعلّ «أبراهام» محوّل عن أصله ، وأنّ أصله لفظ «أب رُهام» العربيّ ، ويعني في العربيّة أبا الجمهور . فهل يعني هذا أنّ أصل إبراهيم عربيّ ؟

٥ـ وقد ورد بألفاظ مختلفة في اللّغات السّاميّة ، ففي السُّريانيّة ورد بلفظ : بُرهام ، و أبْرَهَم ، و إبْروهيم ، وأبْرَم . وفي العبريّة : أبْراهام و أبْرام .

٦ـ وتكلّم العرب فيه بلغات عديدة ، وهي : إبراهيم ، وهي أشهرها . وهذا اللّفظ معرّب «إبروهيم» السُّريانيّ ـ بإبدال الواو ألفًا للخفّة ـ ، و «إبراهام» . وهذه اللّغة توافق العبريّة ، سوى قلب فتحة الهمزة

كسرة وكذلك : إبْراهَم و إبْراهِم و إبْراهُم ، وإبْرَهَم .

٧ـ وقد اضطربت أقوال النّسّابين في لغات أسماء إبراهيم ، وخصوصاً في حروفها المعجمة والمهملة ، فـ «تارخ» يروونه تارة بالحاء وتارة بالخاء ، والرّواية الأُولى عبريّة ، والثّانية عربيّة . فمن خصائص العبريّة إقلاب الخاء حاءً ، نحو : أح بمعنى أخ ، وحردل بمعنى خردل . فمن رواه بالحاء فإنّه جاء به على الأصل ، ومن رواه بالخاء فقد عرّبه .

وروي «ناخور» باختلاف في الخاء والحاء كالأوّل

وورد «ساروغ» بألفاظ مختلفة عندهم ، فقالوا فيه ساروج و شاروع و شاروغ ، وفي التّوراة سروح

و «أرغو» كذلك ، فقد جاء : راعوا و راعو و رعو .

ولغة الغين عربيّة والعين عبريّة ، لأنّ الغين تقلب عيناً في العبريّة كما في ، صعير بمعنى صغير ، و صاع بمعنى صيغ

و «عالَخ» رووه بلغات : عابَر و عابِر و عابَر

وفي «عابر» كان الاختلاف بين العين والغين كما في «أرغو» فالعين أصيل والغين بديل . وقد أورده ابن هشام في السّيرة بلفظ «عَيْبَر» وهي رواية شاذّة .

و «شالَخ» ورد بلفظ «شالَح» أيضاً ، وهو كحكم تارخ و ناحور

وقيل في «أرْفخْشَد» أرْفخْشذ أيضاً ، والأوّل معرّبة ، فقلب الدّال ذالاً شائع في كلّ اسم أعجميّ ينتهي بالدّال لقرب مخرجه ، مثل : بغداد ، وكاغد ، وطبرزد

وورد «أرْفخْشَد» في التّوراة بلفظ «أرفكشاد» ، وزيادة الألف سائغ في العبريّة ، كما في «بَراخ» بمعنى بَرَكَ ، و «أسار» بمعنى أسَرَ ، و «دام» بمعنى دَوَم

٨ـ واتّخذ بعض المثقّفين المعاصرين كلمة «إبراهيم» ذريعة للقول بأنّ أغلب اللّغات العربيّة مأخوذة من العبريّة والسّريانيّة ، وهو قول لا يعتدّ به البتّة ، لأنّه تعسّف عن الحقيقة . فالكلمة اليوم للتّحقيق والبحث ؛ إذ أنّ عُلماء اللّغات السّاميّة ـ الّتي منها العبريّة والسّريانيّة ـ يرون أنّ الكلمات العربيّة أقدم وأعرق من سائر أخواتها ، حتّى إنّ كثيراً منهم جعلها أصل هذه اللّغات وما سواها فرع منها . ونرى مصداق ذلك في وسعتها وكثرة مفرداتها .

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث :

١ـ ورد في القرآن «٢٧» اسماً للأنبياء ، منهم (إلياسين) بناءً على كونه غير (إلياس) النّبيّ ، ومنهم (القمان) بناءً على أنّه بُعث ـ كما روي ـ إلى قومه في آخر حياته ، ومنهم نبيّنا المسمّى في القرآن (محمّد) و (أحمد) . وقد أشار تعالى إلى هؤلاء الأنبياء بقوله : ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ﴾ المؤمن : ٧٨ . لاحظ مادّة «ق ص ص» .

٢ـ وأكثر من تردّد اسمُه منهم في القرآن هو موسى ، فقد ذُكر اسمه «١٣٦» مرّة ، وأقلّ من ذُكر اسمُه فيه (إلياسين) و (أحمد) ، حيث ورد كلٌّ منهما مرّة واحدة ، وينحصر عدد أسماء سائر الأنبياء بين هذين الرّقمين .

أمّا إبراهيم فقد تكرّر اسمُه «٦٩» مرّة ، وهو أكبر رقم بعد اسم موسى . وهذا يدلّ على شدّة اهتمام القرآن بشأنه ، لأنّ حياته كانت حافلة بالأحداث ومسيرتُه وقفٌ لهداية العباد ، فيليق بالوحي الإلهيّ والقرآن

العظيم أن يحدث بها ويهتمّ بشأنها ، فقد جاء ذكره في «٢٥» سورة ، وعرضت وقائع حياته في «٢٠٠» آية تقريبًا مكّيّة ومدنيّة

وقد أجرينا إحصاءً لذلك في الجدول الآتي ، معتمدين على كتاب «الجامع لمواضيع آيات القرآن» ٢٧٤ ـ ٢٨٣

التسلسل	محلّ نزول السّورة	اسم السّورة	عدد الآيات	أرقام الآيات
١	المدينة	البقرة	١٢	من ١٢٤ إلى ١٣٢ ، ١٤٠ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠
٢	المدينة	آل عمران	٥	من ٦٥ إلى ٦٨ ، ٩٥
٣	المدينة	النّساء	١	١٢٤
٤	مكّة	الأنعام	١٠	من ٧٤ إلى ٨٣
٥	المدينة	التّوبة	١	١١٥
٦	مكّة	هود	٨	من ٦٩ إلى ٧٦
٧	مكّة	يوسف	١	٣٨
٨	مكّة	إبراهيم	٧	من ٣٥ إلى ٤١
٩	مكّة	الحجر	١	من ٥١ إلى ٦٠
١٠	مكّة	النّحل	٤	من ١٢٠ إلى ١٢٣
١١	مكّة	مريم	١٠	من ٤١ إلى ٥٠
١٢	مكّة	الأنبياء	٢٢	من ٥١ إلى ٧٢
١٣	المدينة	الحجّ	٣	٢٦ ، ٢٧ ، ٧٨
١٤	المدينة	الأحزاب	١	٧
١٥	مكّة	الشّعراء	٢٠	من ٧٠ إلى ٨٩
١٦	مكّة	العنكبوت	١٤	من ١٦ إلى ٢٧ ، ٣١ ، ٣٢
١٧	مكّة	الصّافّات	٣١	من ٨٣ إلى ١١٣
١٨	مكّة	ص	١	٤٥
١٩	مكّة	الشّورى	١	١٣
٢٠	مكّة	الزّخرف	٣	من ٢٦ إلى ٢٨
٢١	مكّة	الذّاريات	١٤	من ٢٤ إلى ٣٧
٢٢	مكّة	النّجم	١٥	من ٣٧ إلى ٥١
٢٣	مكّة	الحديد	١	٢٦
٢٤	المدينة	الممتحنة	١	٦٠
٢٥	مكّة	الأعلى	١	١٩

٣ـ وإنّ أسماء الأنبياء الّتي وردت في القرآن غير عربيّة، سوى (محمّد) و (أحمد) و (صالح)، وقيل: أسماء أُخرى غيرها. وقد اختلفت أقوالُ المفسّرين والمؤرّخين واللّغويّين في الكثير منها كما مرّ في «إبراهيم»، ممّا أدّى إلى التّباين في تبويبها من قِبَل أصحاب المعاجم. ولم ينحصر هذا الاختلاف بين معجمٍ وآخر فحسب، بل سرى في المعجم الواحد كما في «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن» و «معجم الألفاظ و الأعلام القرآنيّة» وغيرهما. فهم لم ينتهجوا أُسلوبًا واحدًا في التّبويب. وكان ينبغي عليهم ترتيبُ الأعلام الأعجميّة طبق حروفها الثّلاثة الأُولى دون طريقة الأُصول. وفيما يلي قائمة بأسماء بعض الأنبياء، توضّح مدى التّباين في فهرستها:

اللّفظ	الجذر	اللّفظ	الجذر
داود	د و د	إسماعيل	س م ع
سليمان	س ل م	إلياس	أ ل ي
إدريس	د ر س	إلياسين	أ ل ي
ذوالكفل	ك ف ل	أيّوب	أ ي و
إسحاق	س ح ق	هارون	هـ أ ر
اليسع	ي س ع	لقمان	ل ق م
آدم	أ د م	يوسف	ي و س
يحيى	ح ي ي	يعقوب	ي ع ق
عيسى	ع ي س		

فقد رُوعيَ في العمود الأوّل عين الألفاظ، و رُوعيَ في العمود الثّاني الجذور المزعومة لها. ونحن لا نرى وجهًا لذلك، ولهذا فقد التزمنا في غير ما يُعلم كونه عربيًّا نصّ الألفاظ، دون الأخذ بالجذور المزعومة.

٤ـ وقد عرض القرآن مقتطعات من حياة إبراهيم في النّواحي التّالية:

أوّلًا: توحيد الرّبّ، ورفض الشّرك، واحتجاجه على ذلك

أ ـ احتجاجه: البقرة ٢٥٨، الأنعام ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، مريم ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، الأنبياء ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، الشّعراء ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، العنكبوت ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، الصّافّات ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، الزّخرف: ٢٦، ٢٧، الممتحنة ٤

ب ـ اعتزال قومه وما يدعون من دون الله: الصّافّات ٩٩

ج ـ تحطيم الأصنام: الصّافّات ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨.

ثانيًا: صفاته ومواهبه

أ ـ كان حنيفًا مُسلمًا ولم يَكن مُشركًا: آل عمران ٦٧، ٩٥، النّساء ١٢٥، الأنعام ٧٩، ١٦١، النّحل: ١٢٠، الحجّ ٧٨

ب ـ ما كان يَهوديًّا و لا نَصرانيًّا: البقرة ١٤٠، آل عمران: ٦٥، ٦٦، ٦٧

ج ـ إنّهُ حليم أوّاه مُنيب: التّوبة ١١٤، هود ٧٥

د ـ إنّهُ كان صدّيقًا نبيًّا: مريم ٤١

هـ ـ إنّهُ من المحسنين: الصّافّات ١٠٥

و ـ إنَّهُ كان أُمَّةً قانتًا شاكرًا. النّحل: ١٢٠، ١٢١.

ز ـ واتَّخذ الله إبراهيم خليلًا. النّساء: ١٢٥

ح ـ جعل لهُ لسانَ صدقٍ. الشّعراء ٨٤

ط ـ آتاه في الدُّنيا حسنةً وهو في الآخرة من الصّالحين. البقرة: ١٣٠، النّحل: ١٢١، العنكبوت ٢٧

ي ـ آتاهُ رُشدهُ. الأنبياء: ٥١

ك ـ جعلهُ للنّاس إمامًا. البقرة ١٢٤

ل ـ ابتلاؤُه بكلمات. البقرة ١٢٤

م ـ إراءته ملكوت السّماوات والأرض. الأنعام ٧٥

ن ـ إراءته كيف يُحيي الله الموتى. البقرة: ٢٦٠

س ـ أولى النّاس به. آل عمران ٦٨

ع ـ جعل النّار عليه بردًا و سلامًا و نجاته إلى الأرض المباركة. العنكبوت: ٢٤، الصّافّات ٩٧

ف ـ صحف إبراهيم: الأعلى ١٩

ص ـ طلبه من الله أن يهب له حكمًا ويُلحقه بالصّالحين ويجعل له لسان صدق. الشّعراء ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، الصّافّات ١٠٠

ثالثًا: اهتمامه بذرّيّته

أ ـ طلبه أن تكون الإمامة في ذرّيّته. البقرة: ١٢٤

ب ـ وهب له إسحاق و يعقوب وسائر الأنبياء. الأنعام. ٨٤، مريم: ٤٩، ٥٠، الأنبياء ٧٢، العنكبوت ٢٧، الصّافّات ١١٣، الحديد: ٢٦

ج ـ شكره لله لكونه وهب له على الكبر إسماعيل وإسحاق. إبراهيم ٣٩

د ـ دعاؤُه لذرّيّته وإسكانهم بوادٍ غير ذي زرع. البقرة: ١٢٧، إبراهيم: ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٠

هـ ـ وصيّته لبنيه بالإسلام. البقرة: ١٣٢.

و ـ دعاؤُه أن يبعث فيهم رسول الله ﷺ. البقرة ١٢٩

ز ـ الشّروع بذبح ولده: الصّافّات ١٠٣.

رابعًا: اهتمامه بوالديه.

أ ـ استغفاره لأبيه. التّوبة ١١٤، مريم ٤٧، الشّعراء ٨٦، الممتحنة: ٤

ب ـ استغفاره لوالديه. إبراهيم: ٤١.

خامسًا. اهتمامه بالكعبة

أ ـ بناء البيت. البقرة ١٢٧

ب ـ تطهير البيت ومقام إبراهيم. البقرة: ١٢٥، الحجّ ٢٦

ج ـ دعاؤُه أن يجعله بلدًا آمنًا. البقرة: ١٢٥، إبراهيم: ٣٥

د ـ تأذينه بالحجّ. الحجّ ٢٧.

سادسًا: ضيوفه من الملائكة واحتجاجه في قوم لوط

أ ـ نزول الملائكة عليه وتبشيره بالولد. هود ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، الحجر: ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، العنكبوت: ٣١، الصّافّات ١٠١، ١١٢، الذّاريات: ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠

ب ـ احتجاجه في قوم لوط. هود: ٧٤، ٧٥، ٧٦، الحجر. ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، العنكبوت. ٣١، ٣٢، الذّاريات ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧

سابعًا: أدعية إبراهيم. لاحظ الطّباطبائيّ (١: ٢٨٠)

ثامنًا: مافي دين إبراهيم من الأحكام. الطّباطبائيّ

(٧: ٢١٣)

تاسعًا: سيره الروحاني. الطَّباطَبائيّ (١: ٢٨٩)

عاشرًا: شخصية إبراهيم وتاريخ حياته. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢١٥)

الحادي عشر: هل كان أبوه مشركًا؟ لاحظ «آزر» من هذا المعجم

الثّاني عشر: منزلته عند الله. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢١٥)

الثّالث عشر: أثره في المجتمع البشريّ. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢١٩)

الرّابع عشر: مقايسته بين القرآن والتّوراة بشأن إبراهيم وقصصه. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢٣٤)

الخامس عشر: إبطال ما في التّوراة ممّا يليق بالأنبياء. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢٢٥)

السّادس عشر: بحث حول احتجاج إبراهيم على عبدة الأصنام وعبدة الشّمس. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢١٥)

السّابع عشر: بحث حول عبدة الأصنام والصّابئة. الطَّباطَبائيّ (٧: ٢٣٦)، إلى غير ذلك من الأبحاث.

أباريق

لفظٌ واحد، مرّة واحدة مكّيّة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة والتّفسيريّة

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ• بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ. الواقعة ١٧، ١٨

ابن عبّاس: أباريق: إنّه من غير لسان العرب. (الجواليقيّ ٥٣)

مُجاهِد: الأباريق: ما كان لها آذان. (الطّبريّ ٢٧: ١٧٤)

الضّحّاك: الأباريق: هي الّتي لها عُرًى. (الطّبريّ ٢٧: ١٧٥)

أبو صالح: الأباريق: ذوات الخراطيم. (الطّبريّ ٢٧: ١٧٤)

الخليل: الأباريق: جمع إبريق. (٥: ١٥٧)

الفرّاء: الأباريق: ذوات الآذان والعُرى. (٣: ١٢٣)

اللِّحيانيّ: الإبريق: المرأة الحسناء البرّاقة اللّون. (الزّبيديّ ٦: ٢٨٦)

الدِّينَوَريّ: الإبريق هو الكُوز أو مثل الكُوز، وهو في كلّ ذلك فارسيّ، وفي التّنزيل ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ﴾ الواقعة ١٧. (الزّبيديّ ٦: ٢٨٦)

كُراعُ النّمل: الإبريق: السّيف، سمّي به لفعله. [ثمّ استشهد بشعر] (ابن سِيدَه ٦: ٣٩٧)

الإبريق: هو الكوز، والسّيف البرّاق، أي الشّديد البريق. (الزّبيديّ ٦: ٢٨٦)

ابن دُرَيْد: سَيف إبريق: كثير الماء، وجارية إبريق: برّاقة الجسم، والإبريق المعروف فارسيّ مُعرّب. (٣: ٣٧٦)

ابن فارس: يقال للسّيف ولكلّ ماله بَريق: إبريق، حتّى إنّهم يقولون للمرأة الحسناء البرّاقة: إبريق. (١: ٢٢٢)

الثّعالبيّ: الإبريق: من أسماء الأواني الّتي تفرّدت به الفُرس دون العرب، فاضطرّت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي. (٣٠٥)

فإذا كان له [الشيء] بَريق فهو إبريق. (٢٥١)

ابن سيده: وسَيْف إبريق: كثير اللَّمعان في الماء، والإبريق من الأواني، فارسيّ مُعَرَّب.

(٦: ٣٩٧، ٤٠١)

الإبريق: إناء للشُّرب ذو عُرْوَة. الجمع أباريق. (الإفصاح ١: ٤٧٤)

الإبريق: وعاء له أُذُن وخُرطُوم يَنْصَبّ منه السائل، مُعَرَّبُ «آبريز». الجمع: أباريق.

(الإفصاح ١: ٥٨٧)

سَيْف إبريق: كثير الماء. والبارقة: السيوف للمعانها. (الإفصاح ١: ٥٩٢)

الطُّوسيّ: الّتي لها عُرًى وخراطيم واحدها إبريق. (٩: ٤٩٣)

الرّاغب: الإبريق معروفٌ وتُصُوِّر من البَرق ما يظهر من تجويفه فقيل: بَرَقَ فلانٌ ورَعَدَ وأَبْرَقَ وأرْعَدَ إذا تهدّد. (٤٤)

الزَّمَخْشَريّ: الأباريق: ذوات الخراطيم. (٤: ٥٣)

الجَواليقيّ: الإبريق: فارسيّ مُعَرَّب. وترجمته من الفارسيّة أحدُ شيئين: إمّا أن يكون طريق الماء، أو صَبّ الماء على هِينَة. وقد تكلّمت به العرب قديمًا. (٧١)

الطَّبْرِسيّ: هي الّتي لها خراطيم وعُرًى، وهو الّذي يَبرق من صفاء لونه. (٥: ٢١٦)

الفَخْر الرّازيّ: الإبريق: له عُرْوَة وخُرطُوم.

ما الفرق بين الأكواب والأباريق والكأس، حيث ذكر الأكواب والأباريق بلفظ الجمع، والكأس بلفظ الواحد، ولم يقل: وكُؤُوس؟

نقول: هو على عادة العرب في الشُّرب، يكون عندهم أوانٍ كثيرة فيها الخمر مُعَدّة موضوعة عندهم وأمّا الكأس فهو القَدَح الّذي يُشرب به الخمر إذا كان فيه الخمر، ولا يشرب واحد في زمان واحد إلّا من كأس واحد. وأمّا أواني الخمر المملوءة منها في زمان واحد فتوجد كثيرًا.

فإن قيل: الطّواف بالكأس على عادة أهل الدّنيا، وأمّا الطّواف بالأكواب والأباريق فغير معتاد، فما الفائدة فيه؟

نقول: عدم الطّواف بها في الدّنيا لدفع المشقّة عن الطّائف لثقلها، وإلّا فهي محتاج إليها، بدليل أنّه عند الفرغ يرجع إلى الموضع الّذي هي فيه، وأمّا في الآخرة فهي آنية تدور بنفسها، والوليد معها إكرامًا لا للحمل.

وفيه وجه آخر من حيث اللّغة، وهو أنّ الكأس إناء فيه شراب فيدخل في مفهومه المشروب، والإبريق آنية لا يشترط في إطلاق اسم الإبريق عليها أن يكون فيها شراب.

وإذا ثبت هذا فنقول: الإناء المملوء، الاعتبار لما فيه لا للإناء، وإذا كان كذلك فاعتبار الكأس بما فيه، لكن فيه مشروب من جنس واحد، وهو المعتبر، والجنس لا يجمع إلّا عند تنوّعه. فلا يقال للأرغفة من جنس واحد: أخباز، وإنّما يقال: أخباز، عند ما يكون بعضها أسود وبعضها أبيض، وكذلك اللّحوم يقال عند تنوّع الحيوانات الّتي منها اللّحوم، ولا يقال للقطعتين من اللّحم: لحمان. وأمّا الأشياء المصنّفة فتجمع، فالأقداح وإن كانت كبيرة لكنّها لمّا مُلئت خمرًا من جنس واحد لم

يجز أن يقال لها : خُمُور ، فلم يقل كؤوس ، وإلّا لكان ذلك ترجيحًا للظروف ، لأنّ الكأس من حيث إنّها شراب من جنس واحد لايجمع واحد فيترك الجمع ترجيحًا لجانب المظروف ، بخلاف الإبريق ، فإنّ المعتبر فيه الإناء فحسب . وعلى هذا يتبيّن بلاغة القرآن حيث لم يرد فيه لفظ الكُؤُوس ، إذ كان ما فيها نوع واحد من الخمر وهذا بحث عزيز في اللّغة . (٢٩ . ١٥٠)

القُرطُبيّ: الإبريق المستطيل العُنُق ، الطّويل العُرْوَة . (١٦ ١١٤)

الأباريق التي لها عُرًى وخراطيم ، واحدها إبريق ، سمّي بذلك لأنّه يَبْرُق لونه من صفائه (١٧ ٢٠٣)

نحوه النّيسابوريّ . (٢٧ : ٧٨)

البَيْضاويّ: الإبريق : إناء له عُرْوَة وخُرطُوم. (٢ ٤٤٩)

مثله أبو السُّعود (٥ : ١٣٠) ، والمراغيّ (٢٧ ١٣٥) ، والقاسميّ (١٦ ٥٦٤٩) ، والآلوسيّ (٢٧ ١٣٦)

أبو حَيّان: إفعيل من البَريق ، وهو إناء للشُّرب له خُرطُوم ، قيل : وأُذُن ، هو من أواني الخمر عند العرب. (٨ : ٢٠٠)

الفَيُّوميّ: الإبريق فارسيّ مُعرّب ، والجمع الأباريق . (١ - ٤٥)

نحوه الطُّريحيّ (٥ ١٣٧)

الفيروزاباديّ: الإبريق . مُعرّب «آبريه» ، جمعه أباريق . والسّيف البَرّاق ، والقوس فيها تلاميع ، والمرأة الحسناء البرّاقة (٣ . ٢١٨)

الطَّباطَبائيّ: الأباريق : جمع إبريق ، وهو الإناء الّذي له خُرطُوم ، وقيل عُرْوَة وخُرطُوم معًا . (١٩ ١٢٢)

خَليل ياسين: ما الفرق بين الأكواب والأباريق والكأس ؟ ولِمَ أفْرَدَ الكأس وجَمَعَ الأكواب والأباريق ؟

مايُشرب منه فهو كأس إذا كان فيه الشّراب ، وإلّا فهو كُوب والأباريق أواني يوضع فيها الشّراب ثمّ يُصبّ منها في الكُوب ، وإنّما أفرد الكأس لأنّ الكُوب بما فيه يُسمّى كأسًا ، ولمّا كان الشّراب في الأكواب من جنس واحد لا يُجمع ؛ لأنّه لا يقال للأرغفة إذا كانت من جنس واحد : أخباز . (٢ - ٢٤٣)

محمّد إسماعيل إبراهيم: إبريق : إناء له أُذُن وخرطوم ، يُصَبّ منه السّائل مثل الكُوز ، والجمع أباريق . وترد كلمة إبريق في مادّة «برق» في المعاجم اللّغويّة برغم أنّها من الفارسيّ المُعرّب وأصلها «آبريز» (١ ٢٦)

المُصطَفَويّ: قد ظهر أنّ لغات «بَرَق ، إبريق ، استبرق» ، أصلها فارسيّة ، وقد عُرّبت ، وليست مأخوذة من هذه المادّة [ب ر ق]

بَرَق : مُعرّبة من كلمة «برّه» .

إبريق : مُعرّبة من كلمة «آبريز»

استبرق مُعرّبة من كلمة «استبره»

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ ● بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾ الواقعة ١٨،١٧ ، أي بآنية مصنوعة لصبّ الماء والغسل منها عند الغدء والطّعام

﴿يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ الدّخان : ٥٣ ،

﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾ الرّحمن: ٥٤.

يقال: السُّندس: اللّطيف من الدّيباج، والاستبرق الصّفيق منه، ولم أجد مأخذاً له في كتب اللّغة.

ولايبعد أن نقول: إنّ البَرَق يُطلق على الحَمَل، وهو الصّغير من الضّأن، لطرافته وحُسن خَلقه، ولُطف صورته، كما يُطلق الإبريق على المرأة الحسناء.

وأمّا الإبريق فيطلق على إناء يُصبّ منه الماء؛ لكونه مصنوعًا من فِضّ أبيض برّاق.

وأمّا الاستبرق فيُطلق على لباس مأخوذ من ديباج يَبرُق ويَلمَع، وهو منقول من «فَعَلَ»، وأصله استبرق، أي طلب بجانبه هذا اللّباس البرق واللّمعان، ثمّ جُعل اسماً لهذا المنسوج. فعلى هذا تكون هذه الكلمات أيضًا من تلك المادّة. (١: ٢٤١)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ أطبقت أكثر الأقوال والنّصوص على أنّ أباريق جمع إبريق، وهو لفظ فارسيّ معرّبُ «آب ريز»، أي مايُراق منه الماء. وشذّ قول أبي عُبَيْدة حيث جعله عربيًّا، تحرّجًا من وجود غير العربيّ في القرآن، محتجًّا بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ الزّخرف: ٣. فقد ثبت أنّ وجود المعرّبات في القرآن لايقدح في كونه عربيًّا فإنّ المعرّبات تُعدُّ جزءًا من تُراث اللّغة العربيّة جريًا على طبيعة التّطوّر اللّغويّ. ويشهد بذلك أنّ أباريق ومثيلاتها هي من ملامح التّحضّر والرّفاهية؛ ممّا لم يكن مألوفًا عند عرب الجاهليّة أصلًا، وربّما اكتسبوها من اختلاطهم بالأُمم المتحضّرة، ولذلك نجد هذه الألفاظ في أشعار الجاهليّين الّذين كانوا يلمّون ـ بين الفينة والأُخرى ـ بالمُدن الواقعة تحت تأثير الحضارة الفارسيّة وعاداتها، ولانجدها في صحيح أشعار أهل البادية الّذين لم يكونوا يطرأُوا على تلك المدُن. فهي فارسيّة الأصل، عربيّة الجَرْس والاستعمال والتّصريف.

٢ـ ولقد أخطأ مَن جعل اللّفظة تحت باب «بَـرِقَ» توهّمًا منه أنّ التّسمية اشتُقّت من اللّمعان الملحوظ في «الإبريق»، وعليه كانت اللّفظة عربيّة لا مُعرّبة، ولكن لاسبيل لإثبات ذلك، علمًا بأنّ الإبريق يكون إبريقًا من مجرّد كونه طويل العُنق، ذا خُرطوم وعُرًى، سواء أكان صَافِيَ اللّون برّاقًا أم لم يكن. ومع ذلك فقول ابن فارس: «كلّ حالة بريق إبريق»، والطَّبْرِسيّ: «هو الّذي برق من صفاء لونه» والرّاغب: «وتصوّر من البرق ما يظهر من تجويفه»، والقُرطُبيّ: «سمّي بذلك لأنّه يبرق لونه من صفائه»، يُشعر بوجود العلاقة عندهم بين الأباريق والبرق.

وعليه فهو مشتقّ من البريق من قولهم: جارية بريق، إذ كانت برّاقة الجسم، ويقولون للمرأة إذا تحسّنت: أبرقت، ويقال للسّيف: إبريق، إذا كان شديد البريق، فإبريق «إفعيل» والمختار هو الأوّل. والاختلاف في شكل الإبريق في كونه طويل العُنق أو غيره، وله عُرْوَة أو عُرًى وآذان إلى غير ذلك؛ لعلّه جاء من اختلاف صورها في البلدان فوصف كلّ منهم مااعتاده في بلده.

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث:

١ـ إذا صحّ القول إنّ أباريق ذات أصل فارسيّ، فإنّ القرآن قد استعملها مع كلمات مُعرّبة أخرى هي (أكواب) و (كأس)، ليقرّب إلى أذهان القوم صورةً من صور الجنّة، لأنّهم كانوا يسمعون بمجالس الفُرس والرّوم، ويطمحون إلى أن يكون لهم مثلها، فوصفت مجالس أهل الجنّة بما يشبه مايدور في خَلَدِهم عن مجالس التّرَف والأُبّهة.

٢ـ وجاء أباريق في القرآن مرّة واحدة مع (أكواب) و (كأس)، وجاء (أكواب) «٤» مرّات مرّة مع (أباريق) و (كأس)، و «٣» مرّات بدونهما

وجاء (كأس) «٦» مرّات مرّة معهما و «٥» مرّات بدونهما، على النّحو الآتي

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ الواقعة ١٧، ١٨

﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا﴾ الدّهر ١٥.

﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾ الزّخرف: ٧١.

﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ * وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ الغاشية ١٣، ١٤

﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ الصّافّات ٤٥

﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ الدّهر ٥

﴿وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾ الدّهر ١٧

﴿يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ الطّور ٢٣

﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا * حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا * وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا * وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾ النّبأ ٣١ ـ ٣٤.

٣ـ ويلاحظ أنّ (أباريق وأكوابًا) وردا جمعًا دائمًا، و (كأسًا) ورد مفردًا، الأمر الّذي أثار التّساؤل حول مَغْزى ذلك، فعلّلوه تارةً بأنّ (كأسًا) اسم جنس يعمّ الجمع والمفرد. وأُريد بهذا العموم بيان الفرق بين مايدور في مجالس المُلوك ـ حيث الخدم والأكواب والكُؤُوس ـ وبين مايدور في الجنّة ـ حيث الولدان المخلّدون وأكواب وأباريق وكأس من معين ـ، وهذا ليس بشيء.

وعلّلوه تارةً أخرى بأنّ الكأس لايكون كأسًا إلّا إذا كان فيه شراب، والشّراب جنس واحد، فباعتباره لايكون لها كُؤُوس بل كأس، وهذا تعليل الرّازيّ في كلام طويل.

وتارةً قالوا: إنّ ذلك على عادة أهل الشُّرب، فإنّهم يجعلون الخمر في أباريق متعدّدة ويشربون بكأس واحدة. لاحظ البُرُوسَويّ (٩ : ٣٢٢)

٤ـ وجمعُ أباريق وأكواب يَحْكي لنا كثرة الخدم لأهل الجنّة، وصُنُوف المشروبات، بما يمثّل سعة العيش والرّفاهيّة مع الأُبّهة والعظمة، فهذا الجمع يوازي جمع (وِلْدان) أي في يد كلٍّ منهم إبريق وكأس وكُوب، أو أنّ في يد كلٍّ واحدٍ واحدًا من تلك الثّلاثة، فهذا يحمل إبريقًا وذاك كُوبًا والثّالث كأسًا

٥ـ وممّا فرّقوا به بين أباريق وأكواب، أنّ الأباريق لها خُرطُوم وآذان أمّا الأكواب فهي مثل الكُوز، أو أنّ الكُوب إناءٌ مستدير كالقدح وليس بكُوز، أو هما إناءان

كبيران ثابتان في مكان، والكأس هي الّتي تُدار على الضّيوف. وهذا مردود بقوله تعالى: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ الواقعة: ١٧، ١٨، ولكنّ المعنى المذكور ورد في قوله: ﴿وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ الغاشية: ١٤، ممّا يجد أنّ الأكواب تارةً يُطاف بها عليهم من قِبَلِ الولدان المخلّدين الّذين يسقونهم بالكأس من الأكواب والأباريق، وتارةً أخرى توضع أمامهم ليكونوا هم المباشرين في الشّرب حيث ما يشتهون. وكيف كان فالجمع بين الثّلاثة في الآية دليل على اختلافها صورةً وأثرًا.

٦- وجاءت الألفاظ الثّلاثة نكرة دائمًا وتفخيمًا إشارة إلى أنّها لا يُدرك كنهها، ولا مثيل لها في مجالس أهل الدّنيا مهما كانوا من التّرف والشّرف، فهي كسائر ما في الجنّة تكون ممّا لا عينٌ رأت، ولا أذنٌ سمعت، ولا خطر على بال بشر.

٧- وهذا المعنى بعينه يتجلّى في مجيء (ولدان) و(غلمان) الّذين يطوفون على أهل الجنّة بلفظ النّكرة أيضًا في القرآن:

﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنْثُورًا﴾ الدّهر: ١٩

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ * بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾ الواقعة: ١٧، ١٨

﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ﴾ الطّور: ٢٤

٨- وجاءت (أكواب) في آية الواقعة: ١٨، مع (أباريق) و(كأس)، وفي الدّهر: ١٥، مع (آنية من فضّة)، وفي الزّخرف: ٧١، مع (صحاف من ذهب)، وفي الغاشية: ١٤، (موضوعة) بلا طواف. كما أنّ الكأس جاءت بأوصاف جميلة يرغب فيها كلّ من يراها ويسمع بها. وفي كلّ ذلك لُطفٌ، وكذا في اختلاف التّعابير والأساليب تنوّع وتفنّن وحلاوة لا تخفى على اللّبيب، ويتذوّقها الأديب.

٩- والآيات المذكورة مبنيّة على فكرة الطّواف حيث الولدان يطوفون كأنّهم الطّيف السّاري، ولفظة (عليهم) تفيد وقوف (الولدان) وجلوس أهل الجنّة، بل وفي انتقاء الألفاظ أيضًا ما بين عربيّة أصيلة كالطّواف والمعين الدّالّين على الجريان والدّوران والانتقال وما بين غير عربيّة كالألفاظ الثّلاثة، فكأنّ النّصّ أيضًا قد (طاف) في أرجاء الدّنيا، وانتقى ألفاظه المكوّنة له، وهذا من ضروب التّماسك اللّفظيّ والدّلاليّ في الفصاحة القرآنيّة المعجزة.

١٠- وآية الواقعة هي الآية الوحيدة الّتي جمعت بين الألفاظ الثّلاثة، كما أنّها الوحيدة في التّصريح بأنّ (ولدان مخلّدون) يطوفون عليهم بهذه الأواني، أمّا سائر الآيات ففي بعضها حذف الطّواف، وفي بعض آخر حذف الفاعل (يُطاف عليهم)، وفي أخرى ذكر الغلمان دون الأواني (الدّهر: ١٥، والطّور: ٢٤)، وفي كلّ ذلك تنويع وتفخيم وتمثيل لحياة أهل الجنّة رزقنا الله إيّاها.

١١- وإنّما صحّ أنّ (أكوابًا) أوسع وأكبر من (أباريق) كنسبتها مع (كأس)، فالسّرّ في هذا التّركيب يكاد يكون واضحًا، حيث قدّم الأكبر على الأصغر، مع ما فيه من التّوالي في الجرس: أفعال، أفاعيل، فَعْل، باختلاف الحركات وما فيه من صعود ونزول في الصّوت، فهيه أيضًا ضربٌ من التّماسك اللّفظيّ والدّلاليّ.

أ ب ق

أبق

لفظٌ واحد ، مرّةً واحدة مكّيّة ، في سورةٍ مكّيّة

النّصوص اللّغويّة

الخَليل: الأَبَقُ قِشْرُ القِنَّب

والإباق: ذهاب العبد من غير خوفٍ ولاكدِّ عَمَلٍ ، والحكمُ فيه أن يُرَدّ ، فإذا كان من كَدِّ عملٍ أو خوفٍ لم يُرَدّ (٥: ٢٣١)

أبو عُبَيْدة: أَبَقَ فَزِعَ (ابن الجَوزيّ ٧: ٨٦)

أبو زَيد: تأَبَّقَ: تباعد (١٦)

تأبّق الرّجل: استتَر [ثمّ استشهد بشعر]

(ابن فارس ١: ٣٨)

الشَّيبانيّ: أصل أَبَقَ تباعد ، ومنه: غلامٌ آبق. (القُرطُبيّ ١٥: ١٢٢)

ثَعلَب: الأَبَقُ هو الكتّان (الجَوهَريّ ٦: ٢٩٦)

الزّجّاج: أَبَقَ هَرَب (ابن الجَوزيّ ٧: ٨٦)

ابن دُرَيد: أَبَقَ الغلام يأبِق أبْقًا ، وأَبِق يأبَقُ أَبَقًا ، إذا هرَب. والاسم الإباق ، فهو آبق. (٣: ٢٠٩)

الأزهَريّ: الإباق: هَرَب العبد من سيّده ، يقال: أَبَقَ العبدُ يأبَقُ إباقًا فهو آبق ، وجمعه أُبّاق (٩: ٣٥٥)

نحوه الطَّباطَبائيّ (١٧: ١٦٣) ، والنَّيسابوريّ (٢٣: ٦٧).

الجَوهَريّ: أَبَقَ العبد يأبِقُ ويأبُقُ إباقًا ، أي هرَب ، وتأبّق استتَر ، ويقال احتبس

والأَبَقُ بالتّحريك القِنَّب. (٤: ١٤٤٥)

ابن فارس: الهمزة والباء والقاف يدلّ على إباق العبد ، والتّشدُّد في الأمر ، أَبَقَ العبد يأبِق أبْقًا وأبَقًا ، ويقال: عبدٌ أَبوقٌ وآبِق.

قال بعضهم: يقال للرّجل: إنّ فيك كذا ، فيقول: «أما والله ما أتأبّقُ» ، أي ما أُنكِر. ويقال له: يا ابن فلانة ، فيقول: «ما أتأبّقُ منها» ، أي ما أُنكرها

قال أبو زياد: الأَبَق نباتٌ تُدَقّ سُوقُه حتّى تَخْلُص لحاؤُه، فيكون قِنَّبًا (١: ٣٨)

الثَّعالبيّ: لايقال للعبد آبِق، إلّا إذا كان ذهابه من غير خوفٍ ولاكدِّ عملٍ، وإلّا فهو هارب. (٥١)

الهَرَب عامّ، والإباق للعبيد خاصّ. (٣١٢)

ابن سِيدَه: أَبَق العبد يأبِق، ويأبُق أبْقًا وإباقًا فهو آبِق، وجمعه أُبّاق، وأَبِق. وتأبّق: استخفى ثمّ ذهب.

وتأبّقت النّاقة: حبَستْ لبنها.

والأَبَق: القِنَّب. وقيل: قِشْره، وقيل: الحبل منه. (٦: ٤٧٩)

أَبِق العبد يأبَق أَبَقًا، وأَبَقَ يأبِق أبْقًا وإباقًا: هَرَب من سيّده من غير خوف ولا كدِّ عمل، أو استخفى ثمّ ذهب، فهو آبِق وأَبُوق، والجمع: أُبّق وأُبّاق.

وقيل: إنّ أبق من المِصْر هو الإباق.

(الإفصاح ٦: ١٧٣)

الطُّوسيّ: الإباق: الفرار، فالآبِق: الفارّ إلى حيث لا يهتدي إليه طالبه، يقال: أبق العبد يأبِق إباقًا فهو آبِق، إذا فرّ من مولاه.

والآبِق والهارب والفارّ واحد. (٨: ٥٢٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٤٥٧)

الرّاغِب: يقال: أبق العبد يأبِق إباقًا، وأبَق يأبِق، إذا هَرَب، وعبدٌ آبِقٌ، وجمعه: أُبّاق، وتأبّق الرّجل: تشبّه به في الاستتار. (٨)

الزَّمَخْشَريّ: الإباق هو أن يغيب [العبد] من المصر ويَهْرُب. (الفائق ١: ٤٣)

عبدٌ آبِق، وعبيدٌ أُبّاق.

وتقول: الحرُّ إلى الخير سابق، والعبد من مواطنه آبِق. وتقول: في رقابهم الرِّباق، ومن شأنهم الإباق. (أساس البلاغة: ١)

ابن الأثير: تأبّق: استتر، وقيل: احتبس، ومنه حديث شُريح: «كان يَرُدّ العبد من الإباق البات»، أي القاطع الّذي لا شُبهة فيه (١: ١٥)

الفَيُّوميّ: أبق العبد أبْقًا من بابي «تعِبَ وقتَل» في لغة، والأكثر من باب ضَرَبَ، إذا هَرَب من سيّده من غير خوفٍ ولا كدِّ عَمَل.

الإباق بالكسر: اسم منه، فهو آبِق، والجمع: أُبّاق، مثل كافر وكُفّار. (١: ٢)

الجُرْجانيّ: الآبِق: هو المملوك الّذي يفرّ من مالكه قصدًا. (٣)

الفيروزَاباديّ: أبَق العبد ـ كسمِع وضرَب ومنَع ـ أَبْقًا ويُحرّك، وإباقًا ككتاب: ذهب بلا خوف ولا كدّ عمل، أو استخفى ثمّ ذهب، فهو آبِق وأَبُوق، والجمع: ككُفّار ورُكّع.

والأَبَق محرّكة: القِنَّب أو قِشْره.

وتأبّق: استتر أو احتبس وتأثّم، والشّيء: أنكرَه. (٣: ٢١٥)

الزَّبيديّ: تأبّقت النّاقة: حبَست لبَنها.

والأَبَق محرّكة: حبل القِنَّب. (٦: ٢٧٧)

مَجمع اللُّغة: أبَق العبد ـ كسمِع وضرَب ونصَر ـ أبْقًا وإباقًا: هَرَب من مالكه (١: ٢)

النُّصوص التّفسيريّة

إذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ. الصّافّات: ١٤٠

الحَسَن: فرّ من قومه. (الطُّوسيّ ٨: ٥٢٨)

الطَّبَريّ: حين فرّ إلى الفُلْك. (٢٣: ٩٨)

السِّجِسْتانيّ: هَرَب إلى السّفينة. (١٥٩)

مثله الطُّرَيحيّ (٥: ١٣٥)، وشُبّر (٥: ٤٢٥)

الطُّوسيّ: حين هَرَب إلى السّفُن المملوءة (٨: ٥٢٨)

البَغَويّ: يعني هَرَب. (٦: ٣٠)

مثله الخازن (٦: ٣٠)، وأبو حَيّان (٧: ٣٦٧)، وأبوالسُّعود (٤: ٢٧٦)، والكاشانيّ (٤: ٢٨٣)

المَيْبُديّ: هَرَب و تباعد (٨: ٣٠٥)

الزَّمَخْشَريّ: سُمّي هَرَبه من قومه بغير إذن ربّه إباقًا على طريقة المجاز (٣: ٣٥٣)

الطَّبْرِسيّ: فرّ من قومه إلى السّفينة المملوءة (٤: ٤٥٨)

ابن الجَوْزيّ: قال بعض أهل المعاني: خرج ولم يُؤذَن له، فكان بذلك كالهارب من مولاه. (٧: ٨٦)

الفَخْر الرّازيّ: أبق، من إباق العبد، وهو هَرَبه من سيّده (٢٦: ١٦٤)

البَيْضاويّ: أصله الهَرَب من السّيّد، ولكن لمّا كان هَرَبه من قومه بغير إذن ربّه حسن إطلاقه عليه. (٢: ٢٩٩)

النَّسَفيّ: الإباق: الهَرَب إلى حيث لايهتدي إليه الطّلب، فسُمّي هَرَبه من قومه بغير إذن ربّه إباقًا مجازًا. (٤: ٢٨)

البُرُوسَويّ: أذكُر وقت إباقه، أي هَرَبه، وأصله الهَرَب من السّيّد لكن لمّا كان هَرَبه من قومه بغير إذن ربّه حسُن إطلاقه عليه بطريق المجاز تصويرًا لقُبحه، فإنّه عبد الله فكيف يفرّ بغير الإذن وإلى أين يفرّ والله مُحيطٌ به؟! (٧: ٤٨٦)

الآلوسيّ: أصله الهَرَب من السّيّد، لكن لمّا كان هَرَبه من قومه بغير إذن ربّه ـ كما هو الأنسب بحال الأنبياء ـ حسُن إطلاقه عليه، فهو إمّا استعارةٌ أو مجازٌ مرسَلٌ من استعمال المقيّد في المُطلق، والأوّل أبلغ.

وقال بعض الكُمّل: الإباق: الفرار من السّيّد، بحيث لايهتدي إليه طالب، أي بهذا القصد، وكان ﷺ هَرَب من قومه بغير إذن ربّه سبحانه إلى حيث طلبوه فلم يجدوه، فاستُعير الإباق هَرَبه باعتبار هذا القيد لا باعتبار القيد الأوّل.

وفيه بعدَ تسليم اعتبار هذا القيد على ما ذكره بعضُ أهل اللّغة أنّه لا مانع من اعتبار ذلك القيد، فلا اعتبار بنفي اعتباره. (٢٣: ١٤٣)

الطَّباطَبائيّ: المُراد بإباقه إلى الفُلك خُروجه من قومه مُعرضًا عنهم، وهو ﷺ وإن لم يعص في خروجه ذلك ربّه ولا كان هناك نهيٌ من ربّه عن الخروج، لكن خروجه إذ ذاك كان ممثّلًا لإباق العبد من خدمة مولاه، فأخذه الله بذلك. (١٧: ١٦٣)

المَراغيّ: أصل الإباق: هَرَب العبد من سيّده، والمُراد هنا أنّه هاجر بغير إذن ربّه. (٢٣: ٨٢)

حجازيّ: هَرَب بلا إذن، ومنه عبدٌ آبق (٢٣: ٣٥)

المصطفويّ: الأبق والهرب مشتركان في الذّهاب من غير استئذان، وإلّا لم يصدق مفهوم الهرب. وفي معنى الأبق قيدٌ آخر وهو الهرب قبل أن يتوجّه إليه خوف أو شدّة من سيّده: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ﴾ الصّافّات: ١٣٩، ١٤٠. فيدلّ على ذهابه من غير استئذان من ربّه، وقبل أن يصل إليه خوفٌ أو شدّة أو كدٌّ وعنت من جانب مولاه، فهو العبد الآبق حقًّا.

وهذا الأبق كان مكروهًا عند الله المتعال، فأخذه الله ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ الأنبياء: ٨٧، «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين». (١: ١٠)

الأُصول اللّغويّة

١ـ اشتقّ ابن فارس من هذه المادّة أصلين هما: إباق العبد، والتّشدّد في الأمر. ونحن نرجّح أن يكون لها أصل واحد هو الشّدّ والتّشدّد. وما الإباق إلّا مشتقّ من الأبق، فهو ليس أصلًا برأسه. والأبق مصدر أبِق يأبَق، أي هرب وتباعد، ويعني أيضًا حبل القنّب، وهو أصل المادّة، ومنه اشتقّ الأبق، وسمّي بذلك لأنّه يُشدّ بالأبق لهروبه من مولاه. ثمّ أُطلق على كلّ عبد هرب من مولاه، وإن لم يُشدّ بالأبق، كما أُطلق الأسير على كلّ من وقع في الأسر وإن لم يُشدّ بالأسر، و«الأسر» على وزن «الأبق»: قدٌّ يُربط به الأسير، وهو مصدر اشتقّ منه الأسير، ومثله الإسار.

ومنه أيضًا: تأبّقت النّاقة، إذا حبست لبنها، أي شدّت على حلّمها فامتنع نزول اللّبن. وتأبّق الرّجل، بدا أنكر الشّيء، أي تشدّد فيه. وتأبّق: تأثّم، أي وقع في شدّة.

وأمّا قولهم: تأبّق الرّجل، إذا استتر واختفى، فهو من باب التّشبيه، لأنّ الحرّ أشبه العبد بفعله.

ورُوي عن ثعلب أنّه قال: الأبق هو الكتّان، وإن صحّت هذه الرّواية عنه فهي شاذّة، لأنّ أحدًا لم يقل بهذا القول سواه.

٢ـ واشتُقّ من هذا الجذر فعلان، أحدهما ثلاثيّ مجرّد، والآخر ثلاثيّ مزيد فيه، وكلاهما لازمان. فالمجرّد سُمع منه فَعَلَ يَفْعِلُ، مثل ضَرَبَ يَضْرِبُ، وهو كثير الاستعمال، وفَعِلَ يَفْعَلُ، مثل تَعِبَ يَتْعَبُ، وهو أقلّ استعمالًا من الأوّل، وفَعَلَ يَفْعَلُ، مثل قَتَلَ يَقْتُلُ، وهي لغة قليلة الاستعمال، ومثّل صاحب القاموس الفصل «مَنَعَ» به، وهو وَهْم، لأنّ هذا الباب لما عينه أو لامه حرف حلق، بَيْدَ أنّه قد وردت أفعال من هذا الباب شذوذًا، مثل: أَبَى يَأْبَى، ورَكَنَ يَرْكَنُ، وعَضَّ يَعَضُّ، وأَتَّ يَأَتُّ، ووَدَّ يَوَدُّ.

وأمّا المزيد فيه فهو من باب التّفعّل، وفي زيادة حروفه زيادة معانيه – كما مرّ.

٣ـ ونلحظ ممّا تقدّم تجمّع عدد من الدّلالات في هذه المادّة، وهي: الاستخفاء، الهرب أو الفرار والتّباعد، العصيان (عصيان المولى)، التّأبّق (الوقوع في الإثم). وكلّها تدلّ على الشّدّة. وقد استُعملت هذه الألفاظ للعبيد خاصّة؛ حيث إنّ الحرّ قد يستخفي خوفًا، وقد يهرب أو يفرّ إن دعته الضّرورة، ولكنّه لا سيّد له

ليضربه أو ليطعمه، أو ليشدّه بالحبل، وإنّما السّيّد للعبد، وعلى هذا جرت اللّغة الفصيحة. فانعدام دلالة الهيمان من الحرّ تلغي وصف استخفائه وفراره - إن حصلا - بالإباق. كما أنّه فرار ليس فيه إثم يعتسب عليه، وإنّما الإثم يختصّ بالعبد.

الاستعمال القرآنيّ

١- فسّر الآية كثير من المفسّرين بالمعنى اللّغويّ لهذه المادّة، وقالوا: بأنّ يونس ﷺ هرب من مولاه، وليس له مولى سوى الله تعالى، فخرج إلى السّفينة من دون إذنه تعالى، فأصبح آبقًا مجازًا، تشبيهًا بإباق العبد من سيّده. واستبعد هذا المعنى آخرون، وقالوا بأنّه فرّ من قومه إلى السّفينة، أو استخفى منهم ثمّ هرب إلى السّفينة حذرًا من وقوع العذاب عليه.

والقول الأوّل أرجح؛ لأنّه يوافق اللّغة والقرآن أيضًا، بدليل قوله تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ...﴾ الأنبياء: ٨٧؛ إذ فيه نوع من الحركة والشّدّة والإصرار على الهرب. وكأنّه تشدّد في أمره فتعرّ إلى الفلك المشحون لا الخالي، ثمّ يثقل الفلك ويتمّ الاستسهام، فيُرمى في البحر، وحدث له ما حدث إخطارًا بأنّه لا مهرب منه تعالى إلّا إليه. وفيه أيضًا تشبيه لحال يونس النّبيّ بحال العبد الآبق، وما يعتريه من خوف وذعر، لا يدري من أين المفرّ، وإلى أين المفرّ؟

٢- ولم يُستعمل من هذه المادّة في القرآن إلّا لفظ واحد في سورة مكّيّة، على الرّغم من شيوعها في اللّغة، ولم تكن هناك ضرورة لورود هذا اللّفظ كما في (أبق)، ولا نعلم له وجهًا سوى الإشعار بأنّ هذا النّوع من الفرار لم يحدث من الأنبياء إلّا مرّة واحدة، والحال أنّه يصدر من غيرهم بما لا يعدّ ولا يحصى، والله أعلم بسرّ كتابه.

أ ب ل

لفظان، ٣ مرّات مكّيّة، في ٣ سور مكّيّة

أبابيل ١ ١ إبل ٢ ٢

أبابيل

النّصوص اللّغويّة

الأخفش: يقال: جاءت إبلك أبابيلَ، أي فِرقًا، وطيرٌ أبابيلُ. وهذا يجيءُ في معنى التّكثير، وهو من الجمع الّذي لا واحد له.

وقد قال بعضهم: واحده إبّول، مثل عِجّول. وقال بعضهم: إبّيل، ولم أجد العرب تعرف له واحدًا.

(الجوهريّ ٤: ١٦١٨)

نحوه ابن سيدة. (الإفصاح ٦: ٣١١)

الرّؤاسيّ: واحدتها إبّيل. (ابن خالَوَيْه: ١٩٣)

سمعتُ أنّ واحدها إبّالة. (الطّبريّ ٣٠: ٢٩٦)

الكسائيّ: سمعتُ النّحويّين يقولون: [واحدها] إبّول مثل العِجّول، وقد سمعت بعض النّحويّين يقول: واحدها أبيل. (الطّبريّ ٣٠: ٢٩٦)

الفرّاء: لا واحد لها، مثل الشّماطيط والعَبابيد والشّعارير، كلّ هذا لايُفرد له واحد. ولقد سمعت من العرب من يقول: «ضِغْثٌ على إبّالة»، يريدون خِصْبٌ على خِصْب.

وأمّا الإبّالة فهي الفضلة تكون على حِمل الحمار أو البعير من العلف، وهو مثل الخِصْب على الخِصْب، وحِملٌ فوق حِمل.

فلو قال قائل: واحد الأبابيل «إبّالة» كان صوابًا، كما قالوا: دينار دنانير. (٣: ٢٩٢)

لم أسمع من العرب في توحيدها شيئًا.

(الطّبريّ ٣٠: ٢٩٦)

أبو عُبَيْدة: واحد الشّماطيط شِمْطاط، وواحد الأبابيل إبّيل. (ابن دُرَيْد ٣: ٤٤٧)

الأبابيل جمع لاواحد له بمنزلة عباديد وشماليل.

(ابن سيدة ١٠: ٤١٠)

الأصمعيّ: لا يُعرَف واحد الشَّماطيط ، وهي قِطَع من الخَيْل والأساطير والأبابيل . (ابن دُرَيْد ٣، ٤٤٧)

ابن الأعرابيّ: الإِبَّوْل طائر ينفرد من الرَّفّ ، وهو الشَّطر من الطَّير . (الأزهريّ ١٥ . ٢٨٩)

ابن دُرَيْد: قالوا : واحد الأبابيل إِبَّوْل ، مثل عِجَّوْل وعَجاجيل . (٣ ٤٤٧)

ابن خالَوَيْه: واحدها إِبَّوْل مثل عِجَّوْل وعَجاجيل.

وقال أبو جعفر الرُّؤاسيّ : واحدتها إِبِّيل . وقال آخرون : أبابيل لا واحد لها ، ومثلها أساطير . وذهب القوم شَماطيط ، وعَباديد ، وعَبابيد ، كلّ ذلك لم يُسمع واحده . وقال آخرون : واحد الأساطير أُسطورة (١٩٣)

الهَرَويّ: قال بعضهم : لا واحد لها . وقيل في واحدها : إِبِّيل ، مثل سِكِّين وسَكاكين . وقيل : واحدها إِبَّوْل ، مثل عِجَّوْل وعَجاجيل . (٣، ٣٦)

نحوه ابن سِيدَه . (الإفصاح ٢ ٨٨٢)

الثَّعالبيّ: الأبابيل من جموع لا واحد لها من بناء جمعها . (٢٢٩)

القَيْسيّ : واحدها إِبَّوْل كعِجَّوْل وعَجاجيل وقيل : واحدها إِبِّيل كسِكِّين وسَكاكين وقيل : واحدها إِبَّال كدينار ودَنانير . وقيل : هو جمع لا واحد له وقيل : هو اسم للجمع . (٢ ٥٠١)

نحوه القُرطُبيّ . (٢ ١٩٧)

ابن سِيدَه: و الإِبِّيل والإِبَّوْل والإِبَّالة القطعة من الطَّير والخَيْل، و الإبل. [ثمّ استشهد بشعر]

و قيل الأبابيل: جماعة في تفرقة ، واحدها إِبِّيل وإِبَّوْل [ثمّ استشهد بشعر]

و أَبَّل الرّجل، كأبَّه

و الأبيل العصا

و الأَبِيلة والإِبَالة الحُزْمة من الحشيش.

و الأبيل رئيس النّصارى.

و قيل: هو الرّاهب، وقيل: صاحب النّاقوس [ثمّ استشهد بشعر]

و قيل: هو الشّيخ والجمع آبال.

و الأَيْبُليّ: الرّاهب، فإمّا أن يكون أعجميًّا، وإمّا أن يكون قد غيّرته ياء الإضافة، وإمّا أن يكون من باب انْقَحل، فقد قال سيبويه: ليس في الكلام «فَيْعُل» [ثمّ استشهد بشعر]

و في الحديث: «كلّ مال زُكّي فقد ذهبَتْ عنه أَبَلَتُه» أي ثِقَله ووَخامتُه. والإِبْلة العداوة، عن كُراع

و الأُبُلّة تمر يُرمَض بين حجرَين، ويُحلَب عليه لبن؛ قيل هي الفِدْرَة من التّمر. [ثمّ استشهد بشعر]

و الأُبُلّة مكان بالبصرة (١٠ ٤١٠)

الزَّمَخْشَريّ : حَزائق ، الواحدة إِبَالة ، وفي أمثالهم «ضِغْثٌ على إِبَالة» وهي الحُزْمة الكبيرة ، شُبّهت الحَزْقة من الطَّير في تضامّها بالإِبَالة

وقيل : أبابيل مثل عَباديد وشَماطيط ، لا واحد لها (٤ ٢٨٦)

نحوه النَّيسابوريّ (٣٠، ١٨٢)

أبو البَرَكات : فيه ثلاثة أوجه .

الأوّل : أنّه جمع لا واحد له من لفظه .

والثّاني : واحده إِبِّيل

والثالث. أبّول كعجاجيل واحدها عِجّول. (٢، ٥٣٦)

الفيروزآباديّ: الأبابيل: فِرَق، جمع بلا واحد، والإبّالة كإجّانة ويخفّف، وكسكّيت وعجّول ودينار القطعة من الطّير والخيل والإبل، أو المتتابعة منها. (٣، ٣٣٦)

المُصطفَويّ: [لاحظ الإبل] (١: ١٢)

النّصوص التّفسيريّة

وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ الفيل ٣

النّبيّ ﷺ: إنّها طير بين السّماء والأرض، تُعشّش وتُفرّخ (القُرطُبيّ ٢٠: ١٩٦)

ابن مسعود: فِرَق. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٧)

مختلفة متفرّقة، تجيء من كلّ ناحية من هاهنا وهاهنا.

مثله ابن زيد والأخفش. (القُرطُبيّ ٢٠: ١٩٧)

ابن عبّاس: يتبع بعضُها بعضًا

نحوه الضّحّاك (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٧)

كانت طيرًا لها خراطيمُ كخراطيم الطّير، وأكُفّ كأكُفّ الكلاب. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٧)

خُضرٌ لها خراطيمُ كخراطيم الإبل، وأنف كأنف الكلاب

لها أكُفٌّ كأكُفّ الرّجل، وأنياب كأنياب السّباع. فوجًا بعد فوج كانت تخرج عليهم من البحر (الدّرّ المنثور ٦: ٣٩٥)

داهية وجائية تنقُل الحجارة بمناقيرها وأرجُلها، تُحلّق عليهم فوق رؤوسهم. (السّيوطيّ ٢: ٨٧)

عُبَيد بن عُمَير: هي طير سود بحريّة، في مناقرها وأظفارها الحجارة. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٨)

مثله ابن كعب القُرَظيّ (القُرطُبيّ ٢٠: ١٩٧)، ونحوه قتادة (المَيبُديّ ١٠: ٦٢٠).

المتتابعة. خرجت الطّير من البحر، كأنّها أمثال رجال الهند، سُودٌ معها حجارة، أعظمها أمثال الإبل البُرْك، وأصغرها أمثال رؤوس الرّجال، لا تريد شيئًا إلّا أصابته، ولا تصيب أحدًا إلّا قتلته. (مُجاهد ٢: ٧٨٣)

سعيد بن جُبَير: طير خُضر، لها مناقير صُفر، تختلف عليهم (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٨)

كانت طيرًا من السّماء لم يُرَ قبلها ولا بعدها مثلها (القُرطُبيّ ٢٠: ١٩٦)

مُجاهد: يعني من شتّى مجتمعة متتابعة. (٢: ٧٨٢)

هي العنقاء المُغْرِبة. (٢: ٧٨٣)

هي مثل طير تصيب منهم، لم تُرَ قبلهم ولا بعدهم (٢: ٧٨٣)

عِكْرِمَة: يعني زُمَرًا زُمَرًا. (مُجاهد ٢: ٧٨٢)

مثله أبو سَلَمَة (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٧)

كانت طيرًا خُضرًا خرجت من البحر، لها رؤوس كرؤوس السّباع (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٨)

هي طير بيض كأنّ وجوهها وجوه السّباع. (مُجاهد ٢: ٧٨٤)

الحَسَن: الكثيرة.

مثله قتادة. (الطّبَريّ ٣٠: ٢٩٧)

الرَّبيع: لها أنياب كأنياب السِّباع.

(الطَّبْرِسيّ ٥: ٥٤٢)

الخَليل: أي يتبع بعضها بعضًا إبِيلًا إبِيلًا، أي قطيعًا خلف قطيع، وخيلٌ أبابيل كذلك. (٨: ٣٤٣)

أبو عُبَيْدَة: جماعات في تفرقة، جاءت الطَّير أبابيل من هاهنا وهاهنا، ولم نر أحدًا يجعل لها واحدًا.

(٢: ٣١٢)

ابن هِشام: الجماعات، ولم تتكلَّم لها العرب بواحدٍ علمناه. (١: ٥٦)

ابن قُتَيْبَة: جماعات متفرِّقة. (٥٣٩)

مثله القُشَيْريّ. (٦: ٣٣٨)

الطَّبَريّ: وأرسل عليهم ربّك طيرًا متفرِّقة، يتبع بعضها بعضًا من نواحٍ شتّى، وهي جماع لا واحد لها، مثل الشَّماطيط والعباديد، ونحو ذلك. (٣٠: ٢٩٦)

الزَّجّاج: جماعات من هاهنا، وجماعات من هاهنا.

(الأزهريّ ١٥: ٣٨٩)

السِّجِسْتانيّ: جماعات في تفرقة، أي حلقة حلقة واحدها إبّالة وإبّول، وإبِّيل، ويقال: هو جمع لا واحد له. (٢٢٥)

النَّحّاس: إنّها جماعات عظام، يقال: فلان يؤبِّل على فلان أي يعظِّم عليه ويكثِّر، وهو مشتقّ من الإبل.

(القُرطُبيّ ٢٠: ١٩٧)

الرّاغِب: أي متفرِّقة كقطعات إبل، الواحد أبيل. (٨١)

البَغَويّ: كثيرة متفرِّقة يتبع بعضها بعضًا، وقيل: أقاطيع كالإبل المؤبَّلة. (٧: ٢٤٥)

مثله الخازن (٧: ٢٤٥)، والطَّبْرِسيّ (٥: ٥٤٢).

المَيْبُديّ: كثيرة متفرِّقة يتبع بعضُها بعضًا. قيل: لا واحد لها من لفظها، وقيل: واحدها إبّالة، وقيل: إبَّوْل، مثل عِجَّوْل وعجاجيل. (١٠: ٦٢٠)

نحوه أبو حَيّان. (٨: ٥١١)

الرّازيّ: فإن قيل: ما معنى الأبابيل، وهل هو واحد أو جمع؟

قلنا: معناها جماعات في تفرقة، أي حلقة حلقة، وقيل: الّتي يتبع بعضها بعضًا، وقيل: الكثيرة، وقيل: المختلفة الألوان. وقال الفرّاء وأبو عُبَيْدَة: لا واحد لها، وقيل: واحدها أبال وأبول وأبيل.

(مسائل الرّازيّ: ٣٨٣)

القُرطُبيّ: قالت عائشة: هي أشبه شيء بالخطاطيف. وقيل: بل كانت أشباه الوطاويط، حمراء وسوداء. (٢٠: ١٩٦)

البَيْضاويّ: جماعات، جمع إبّالة، وهي الحزمة الكبيرة، شُبِّهت بها الجماعة من الطَّير في تضامّها.

وقيل: لا واحد لها كعباديد وشماطيط. (٢: ٥٧٦)

مثله أبو السُّعُود. (٥: ٢٨٥)

الطُّرَيحيّ: أي جماعات في تفرقة، أي حلقة حلقة، واحدها أبول وأبيل، بالكسر فيهما.

ويقال في طير أبابيل: هو طير يعيش بين السّماء والأرض ويفرّخ، ولها خراطيم كخراطيم الطَّير، وأكفٌّ كأكفّ الكلاب.

وقيل: هي طير خُضر خرجت من لُجّة البحر، لها رؤوس كرؤوس السِّباع.

وقيل: كالوَطاوِط. (٥: ٣٠٣)

البُرُوسَوِيّ: أي جماعات، لأنّها كانت أفواجًا، فوجًا بعد فوج متتابعة بعضها على إثر بعض، أو من هاهنا وهاهنا، جمع إبّالة، وهي الحُزمة الكبيرة، شُبّهت بها الجماعة من الطّير في تضامّها

وقيل: أبابيل مفرد كعَباديد، ومعناه الفِرق من النّاس الذّاهبون في كلّ وجه، وكشَماطيط، ومعناه القِطَع المتفرّقة. وفيه أنّها لو كانت مفردات لأشكل قول النُّحاة: إنّ هذا الوزن من الجمع يمنع صرفه لأنّه لا يوجد في المفردات. (١٠: ٥١٧)

نحوه الآلوسيّ (٣٠: ٢٣٦)

العامليّ: هو طير معروف جعله الله من جُنوده المهلكة لأصحاب الفيل. (٧٨)

محمّد عَبْدُه: [قال بعدما حكى قُشُوّ الجُدَريّ في الجيش]

هذا ما اتّفقت عليه الرّوايات، ويصحّ الاعتقاد به، وقد بيّنت لنا هذه السّورة الكريمة أنّ ذلك الجُدَريّ أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فِرَق عظيمة من الطّير ممّا يرسله الله مع الرّيح.

فيجوز لك أن تعتقد أنّ هذا الطّير من جنس البعوض أو الذّباب الّذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطّين المسموم اليابس الّذي تحمله الرّياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتّصل بجسم دخل في مَسامّه، فأثار فيه تلك القُروح الّتي تنتهي بإفساد الجسم وتساقط لحمه، وأنّ كثيرًا من هذه الطُّيور الضّعيفة يُعدّ من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر، وأنّ هذا الحيوان الصّغير الّذي يُسمّونه الآن بالمكروب لا يخرج عنها. وهو فِرَقٌ وجماعات لا يُحصي عددها إلّا بارؤُها. ولا يتوقّف ظهور أثر قدرة الله تعالى في قهر الطّاغين، على أن يكون الطّير في ضخامة رؤُوس الجبال، ولا على أن يكون من نوع عنقاء مُغْرِب، ولا على أن يكون له ألوان خاصّة به، ولا على معرفة مقادير الحجارة وكيفيّة تأثيرها. فللّه جند من كلّ شيء. (سيّد قُطب ٦: ٣٩٧٦)

مَجمع اللُّغة: جماعات متفرّقة، وهو جمع لا واحد له. ويجيء في معنى التّكثير. (١: ٢)

بِنت الشّاطِئ: سأل نافع بن الأزرق عن قوله تعالى: (أبابيل)، فقال ابن عبّاس: داهبةٌ وجائيةٌ تنقل الحجارة بمناقيرها، فتُبَلْبِل عليهم رؤُوسهم

ولمّا سأله نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ أجاب: نعم أما سمعت قول الشّاعر

وبالفوارس من وَرْقاء قد علموا

أحلاسُ خَيلٍ على جُرْدٍ أبابيل

الكلمة من آية الفيل في أصحابه ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ الفيل: ٣، وحيدة في القرآن كلّه.

وتفسير ابن عبّاس، هو من قبيل الشّرح للكلمة في آيتها وسياقها، وليس من دلالة (أبابيل) مفردةً. كما ليس من دلالتها في الشّاهد الشّعريّ «جُرْدٍ أبابيل» أن تذهب وتجيء، تنقل الحجارة بمناقيرها. وإنّما أخذه ابن عبّاس في شرحه للكلمة، من كونها وصفًا لطير، ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ الفيل: ٤، فكأنّ (أبابيل) في شرح ابن عبّاس، تعني تُبَلْبِل عليهم رؤُوسهم

والكلمة فيها قالوا: معرّبة. وقد عرفنا العربيّة فيما تأخذ من ألفاظ أعجميّة، تعطيها حسّ الدّلالة من مادّتها أو ممّا استعملتها فيه. وهي قد استعملت الإبالة في الحُزمة من الحطب، والإبل المؤبّلة: المجموعة.

وكرّرت الباء واللّام في كلّ ما فيه ملحظ اختلاط واضطراب، مأخوذًا من بَلْبَلة الألسنة، أي اختلاطها، وبَلْبَلَ القومَ: هيّجهم. ومنه البَلْبَلة في عُجمة اللّسان واضطراب مسلكه في النّطق من اختلاط الألسنة والبُلْبُل للطّائر المعروف، يطلق مردّدًا ما يسمعه دون وعي أو إبانة. وفارقت بين المبتلي في البَلْبَلة والمعنيّ في البلبال، لهمّ الشّديد يضطرب له البال من اختلاط الوساوس، وكثرة الهواجس. وكلّ ذلك ممّا يعطي كلمة «أبابيل» حسّ التّأبيل والبَلْبَلة والبَلْبال.

ثمّ نأخذ من سياق الآية ما في شرح ابن عبّاس من «ملتقة رؤوسهم بما تنقل من حجارة». وإن قصَرت جملة «تنقل من حجارة»، عن التّعبير القرآنيّ ﴿تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ الفيل: ٤، وقصّر الشّرحُ «تبلبل عليهم رؤوسهم» عن التّدمير السّاحق الماحق، في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ الفيل: ٥، فضلًا عمّا لاوجه له من تقييد نقل الحجارة بمناقيرها

والآية أطلقت الرّمي من كلّ قيد، بالمناقير أو بالمخالب ... والله أعلم. (الإعجاز البيانيّ: ٣٨٦)

المصطفويّ: طائرات قطيعة قطيعة لها القدرة والمقاومة والاستقامة والصّبر حتّى يَبلُغْنَ ما يُرِدْنَ. (١٢: ١)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل فيه الكثرة ـ كما سيأتي في «إبل» ـ ولا يخرج عن دائرة هذا المعنى مطلقًا، وقد أطبقت أقوال اللّغويّين على ذلك. والعرب تستعمل هذا اللّفظ صفة على الدّوام؛ فإذا ما أرادوا أن ينموا إلى موصوف ويبالغوا فيه استعملوه صفة له، فيقولون: طير أبابيل، وخيل أبابيل، لبيان كثرتها. ويقولون أيضًا: جاءت إبلُك أبابيل، وجاءت الخيلُ أبابيل، للمبالغة في وصف كثرتها عند المجيء.

٢ـ وإذا كان اللُّغويّون اتّفقوا في معناه، فالنّحويّون تفرّقوا في مبناه، فهم يختلفون في هل أنّه جمعٌ أو اسمُ جمع؟ والّذين اتّفقوا في كونه جمعًا اختلفوا في واحده على أقوال: فقيل: هو إبّيل، مثل: سِكّين وسكاكين. وقيل: إبّول، مثل: عِجّول وعجاجيل. وقيل: إبّال، مثل: دينار ودنانير. وقيل: إبّالة، مثل: صِنّارة وصنانير. وقيل أبالة. وقيل: أبّال.

٣ـ فمن ذهب إلى كونه اسم جمع استدلّ بالسّماع، وجعله مثل الشّماطيط والعباديد وغيرها من الألفاظ الّتي ليس لها مفرد في اللّغة. ومن قال بجمعه استدلّ بالقياس، ومثّل بالألفاظ الآنفة الذّكر. إلّا أنّ قياسه بلفظ «إيبالة» غير مستقيم، لأنّه على وزن «فِيعالة» ولفظ «ديبار» على وزن «فِيعال» على الصّحيح، فهو مثال إبّال لا إيبالة.

وقياس واحد «أبابيل» بلفظي: أبّال وأبّالة، غير معروف في اللّغة، وإلّا لذكروا مثالًا لكلٍّ منها. ولكنّ هذين الوزنين يطّردان في المبالغة، مثل: نَوّاح ونَوّاحة،

وفي الحِرَف، مثل: فَلّاح وفَلّاحة.

ويمكننا أن نقيسه أيضًا بألفاظ أخرى، وهي: أَفْعُول، مثل مَكُّوك ومَكاكيك، وأُفْعُول، مثل دُبُّوس ودَبابيس، وأفْعال، مثل دُرّاج ودَراريج، فتصبح عشرة مع ماتقدّم

٤ـ والأرجح فيه أنّه اسم جمع لا واحد له من لفظه والّذي جعلنا نُعوّل على هذا الرّأي هو أنّ أغلب الألفاظ الّتي وردت على غراره لفظًا ومعنًى هي أسماء جموع، وماعده الألفاظ الّتي زعموا أنّها واحد أبابيل سوى أمثلة خاضعة للقياس، ويمكنهم أن يضيفوا إليها ألفاظًا أخرى كما فعلنا نحن. ولو كان له مفرد معروف لما اختلفوا فيه كما لم يختلف اثنان في مفرد أباريق على الرّغم من كونه أعجميًّا. فالقياس عند النّحويّين حجّة عند غياب السّماع، فهذا سيبويه أمير القياس يقول في «عباديد» لأنّه لا واحد له، فواحده على «فُعْلول» أو «فِعْليل» أو «فِعْلال» في القياس، «راجع الصّحاح ٢: ٥٠١» فعدم وجود مفرد للفظ في اللّغة سبب لصناعة مفرد له

الاستعمال القرآنيّ

١ـ ذكر الله تعالى الفيل ـ وهو أكبر الحيوانات جسمًا ـ مع أبابيل ـ وهي من أصغرها ـ فدفع الأكبر بالأصغر إشارة إلى عظيم قدرته، وشديد سطوته

٢ـ ويتبادر إلى الذّهن أنّ الطّير ذات قدرة وإن كانت صغيرة؛ لكونها في السّماء تشرف على ما في الأرض ولو كان كبيرًا وأنّ السّلاح الجوّيّ مهما كان، هو أقوى من السّلاح الأرضيّ كيفما كان، لأنّه مهيمن عليه، فعلى المجاهدين المسلمين أن ينصبّ اهتمامهم بالسّلاح الجوّيّ والقوى الجوّيّة

٣ـ وجاءت كلّ من ألفاظ (الفيل) و (تضليل) و (أبابيل) مرّة واحدة في القرآن، نظرًا لقلّة استعمالها عند العرب. ويستعمل القرآن مثل هذه الألفاظ للتّخويف والتّهويل كما في (عُتُلّ)، واستعمل لفظ (سجّيل) ـ وهي قليلة الاستعمال أيضًا في القرآن ـ ثلاث مرّات فقط، مرّة هنا ومرّتين في قوم لوط الّذين تضاعفت شناعتهم حيث قال: ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ﴾ هود ٨٢، ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ﴾ الحجر ٧٤، فاستعمل بإزاء كلّ لفظ من الألفاظ الثّلاثة مرّةً مع ما فيها من تشبيه أصحاب الفيل بقوم لوط في شناعة العمل. فقد أمطر الله عليهم حجارةً من سجّيل، وقال في أصحاب الفيل ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ﴾ فجاء الرّمي بإزاء الإمطار، والإمطار يحكي كثرتها، والرّمي يحكي شدّتها.

إبل

النّصوص اللّغويّة

ابن عبّاس: لمّا قتل ابن آدم أخاه، تأبّل آدم، أي ترك غِشيان حوّاء حُزنًا على ولده.

(الأزهريّ ١٥: ٣٨٩)

الشّعبيّ: الأبَلَة كالتّكرِمة للإبل، وهو أن تُحسِن القيام عليها. (ابن فارس ١: ٤٠)

قضى أبَلَته من كذا، أي حاجته. (ابن فارس ١: ٤٣)

أبو نَصْر الباهليّ: إبلٌ مُؤَبَّلَة، إذا كانت للقِنْيَة (الأزهريّ ١٥: ٣٨٨)

أبو عمرو ابن العَلاء: رأيتُ عُمانيًّا ركبَ وأبوه يمشي فقلتُ له: أتركب وأبوك يمشي؟ فقال: إنه لا يأتبِل، أي لا يَثْبُتُ على الإبل (ابن دُرَيْد ٣: ٢١١)

الخليل: الإبلُ المؤبَّلة: التي جُعلت قطيعًا قطيعًا، نعتٌ في الإبل خاصّة.

والإبُول: طُولُ الإقامة في المرعى والموضع.

ورجلٌ آبِلٌ: ذو إبِل. وحمارٌ آبِل: مقيم في مكانه لا يبرح.

وأبَلَتِ الإبل تأبِلُ أبْلًا، أي اجتزأت بالرُّطب عن الماء. وتأبَّلَ الرجلُ عن امرأته تأبُّلًا، أي احتزأ عنها كما يجتزئ الوحشُ عن الماء.

والأبِيلُ من رؤوس النصارى، وهو الأبِيليّ.

وقوله جلّ وعزّ: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾ الفيل ٣، أي يتبع بعضها بعضًا إبِيلًا إبِيلًا، أي قطيعًا خلف قطيع، وخيلٌ أبابيل كذلك.

والأبْلُ: الرُّطْبُ. وقال بعضهم: اليبس.

والأبِلُ: الشديد الخصومة [ثمّ استشهد بشعر]

وأبِلٌ عليهم، وأبِرٌ أيضًا، أي عليهم حنقًا.

وقيل: الإبالة: الحزمة من الحطب. (٨: ٣٤٢)

الأخفش: والمؤبَّلُ: المكمَّلُ. يقال: إبلٌ مؤبَّلة، كما يقال: مائةٌ مُمَاة. (القاليّ ٢: ١٣٥)

سيبويه: والإبِل: بناء نادر، لم يجئ على «فِعِل» بكسر الفاء والعين من الأسماء إلّا حرفان: «إبِل» و«حِبِر» وهو القَلَح [الصفار للسنّ]، ومن الصفات إلّا حرفٌ، وهو: امرأةٌ بِلِزٌ، وهي الضخمة، وبعض الأئمّة يذكر ألفاظًا غير ذلك لم يثبت نقلها عن سيبويه. (الفيّوميّ ١: ٢)

الكسائيّ: أبَلَتِ الوحشُ تأبُلُ أبْلًا، إذا جزأت بالرُّطب عن الماء. (الأزهريّ ١٥: ٣٨٧)

أبو عمرو الشّيبانيّ: نُوقٌ أوابلُ: جزأت عن الماء بالرُّطب. (الزَّبيديّ ٧: ٢٠١)

الأبَلَة: العاهة. وفي الحديث: «لا تبع الثمر حتّى تأمن عليه الأبَلَة» (الأزهريّ ١٥: ٣٨٧)

الفرّاء: يقال: فلان يُؤَبَّل على فلان، إذا كان يُكثَّر عليه، وتأويله التفخيم والتعظيم، ومن ذلك سُمّيت الإبل لعظم خلقها. (ابن فارس ١: ٤١)

الأبَلات: الأحقاد، الواحدة أبَلَة. (ابن فارس ١: ٤٣)

إنّه لآبِلُ مالٍ على «فَعِل» وتُرعِيَّةُ مال وإزاءُ مال، إذا كان قائمًا عليها. (الأزهريّ ١٥: ٣٨٨)

أبو زيد: يقال: رجل أبِلٌ، وقد أبِل بالمال يأبَلُ أبَلًا، إذا لم يرضَ المال بمرتعِ سَوءٍ، ولا مشرب سَوءٍ، وأحسن رِعيته إبلًا كانت أو شاءً. (٢٤٧)

سمعتُ رُدادًا الكلابيّ يقول: تأبَّلَ فلان إبلًا وتغنّم غنمًا، إذا اتّخذها. (الأزهريّ ١٥: ٣٨٨)

يقال: مالي إليك أبِلَة بفتح الألف وكسر الباء، أي حاجة. ويقال: أن أطلبه بإبِلَة، أي بِتِرَة. (ابن فارس ١: ٤٣)

الأصمعيّ: المؤبَّنة من الإبل: التي تُتّخذ للقِنْية لا يُحمَل عليها، وإبلٌ سابيا، إذا كانت للنِّتاج، وإبلٌ

مُفْتَرِقَة، إذا كانت مستحدثة. (ابن السِّكِّيت: ٦٩)

أَبِلَ الرَّجُل يَأْبَلُ أَبالَةً، إذا حَذِقَ مصلحة الإبل والشاء. وإنّ فلانًا لا يَأْتَبِل، أي لا يَثْبُت على رِعْيَة الإبل ولا يقيم عليها فيما يُصلحها.

وإبل مُؤَبَّلَة: كثيرة. وإبلٌ أوابِل: قد جَزَأَت بالرُّطْب من الماء. (الأزهَريّ ١٥: ٣٨٧)

يقال للبعير: قد أَبَلَ يَأْبُلُ، إذا اجتزأ بالرُّطب عن الماء. (الكَنْز اللُّغَويّ: ١٠٣)

الأَبَالَة: الاجْتِزاء، يقال: ما تقطّعت الأَبالَة عن الإبل بعدُ. (الكَنْز اللُّغَويّ: ١٣٠)

اللِّحيانيّ: أَبَّنْتُ المَيِّتَ تَأْبِينًا، وأَبَّلْتُه تَأْبِيلًا، إذا أثنيتَ عليه بعد وفاته. (الأزهَريّ ١٥: ٣٩٠)

أبو عُبَيْد: فلان لا تَأْتَبِلُ، أي لا يَثْبُتُ على الإبل إذا ركبها، وكذلك إذا لم يقم عليها فيما يصلحها. (الجوهَريّ ٤: ١٦٢٧)

إبلٌ أوابِلُ، وأُبَّلٌ وأُبّال، أي جوازئ. (ابن فارس ١: ٤١)

ابن الأعرابيّ: رجل آبِل، إذا كان صاحب إبل، وأَبِلٌ بوزن «فَعِل» إذا كان حاذقًا برِعْيَتها، وقد أَبِلَ يَأْبَلُ، وهو من آبَلِ الناس، أي أحذقهم بالإبل. ويقولون: «هو آبَلُ مِن حُنَيْفِ الحَناتِم». (ابن فارس ١: ٤٠)

أَبَلَتْ تَأْبُلُ أَبْلًا، إذا رعت في الكلأ، والكلأ: الرُّطْب واليابس، فإذا أكلت الرُّطب فهو الجَزْء. (ابن فارس ١: ٤١)

ناقة أَبِلَة، أي شديدة. (ابن فارس ١: ٤٢)

ابن السِّكِّيت: رجل آبِلٌ: حاذقٌ برِعْيَة الإبل، وقد أَبِلَ الرّجل فهو مُؤَبِّل، إذا كثرت إبله. ويقال: فلان من آبَلِ النّاس، أي أشدّهم تأنُّقًا في رِعْيَة الإبل. (إصلاح المَنطق: ٣٢٦)

أبو حاتِم: الإبل يقال لمَسانّها وصغارها، وليس لها واحد من اللفظ، والجمع: آبال. (ابن فارس ١: ٤٠)

يقال: لفلان إبلٌ، أي له مائة من الإبل، جُعِل ذلك اسمًا للإبل المائة، كهُنَيْدَة. وقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «النّاس كإبلٍ مائةٍ ليست فيها راحلة». (ابن فارس ١: ٤١)

المُبَرِّد: تقول: هذه إبلٌ، لأنّه اسمٌ وقع في الأصل للجماعة من غير الآدميّين، فإذا صغّرت قلت: أُبَيْلَة، فتأنيث كتأنيث الواحد. (المذكّر والمؤنّث: ١١٠)

كُرَاع النَّمل: أَبَلَ يَأْبِلُ أَبْلًا: غلب وامتنع. (ابن سيده ١٠: ٤١٠)

والإبِلَّة: العداوة. (ابن منظور ١١: ٨)

ابن دُرَيْد: رجل أَبِل وآبِل: حَسَنُ القِيام على الإبل، ورجل لا يأْتَبِلُ، أي لا يَثْبُتُ على الإبل. وإبل مُؤَبَّلة، أي مجموعة. وأَبَلَ الوحشيّ يأبُل أبْلًا، وأَبَلَ يأبِل، إذا اجتزأ بالرُّطب عن الماء. (٣: ٢١١)

القاليّ: يقال: «ضِغْثٌ على إبّالة»، يُضرب مثلًا للرّجل تُكلّفه الثِّقل ثمّ تزيده على ذلك. الإبّالة: الحُزْمَة من الحَطَب. (١: ١٧٨)

المؤبَّلة: الجماعة من الإبل. (٢: ١٣٥)

المؤبَّلة: المجتمعة، ويقال: الّتي جُمِعَت للقِنْيَة. (٢: ٢٩٠)

الأزهريّ: رجل أبِلٌ بالإبل بيّن الأبَلة، إذا كان حاذقًا بالقيام عليها. والعرب تقول: إنّه لَيَروح على فلان إبلان، إذا راحت إبلٌ مع راعٍ وإبلٌ مع راعٍ آخر.

وأقلّ مايقع عليه اسم الإبل: الصِّرمة، وهي الّتي جاورت الذَّوْد [من ٣ إلى ٣٠] إلى الثّلاثين، ثمّ الهَجْمة: أوّلها الأربعون إلى مازادت، ثمّ هُنَيدة: مائة من الإبل. وتجمع الإبل: آبال.

وقال أبو مالك: إنّ ذلك الأمر ماعليك فيه أَبَلة ولاأُبْنة، أي لاعَيْب عليك فيه.

ويقال: إن فعلت ذاك فقد خَرَجْتَ من أبَلَتِه، أي من تَبِعته ومَذَمَّته. (١٥: ٣٨٨، ٣٩٠)

الصّاحِب: فلانٌ له إبلٌ، أي له مائة من الإبل، وإبلان: مثنان. (الزّبيديّ ٧: ١٩٨)

من المجاز أبِلَ يأبَلُ أبْلًا، إذا سكن. وأَبِلَه بالعصا: ضرَب بها. (الزّبيديّ ٧: ١٩٩)

أرض مَأْبَلة كمقعَدة: ذات إبل. وأبّل الرّجل تأبيلًا، أي اتّخذ إبلًا واقتناها. (الزّبيديّ ٧: ٢٠١)

أبَلَ الشّجرُ يأبُل أُبولًا: نبت في يَبيسه خُضرة تختلط به فيَسْمَن المال عليه. (الزّبيديّ ٧: ٢٠١)

الجَوهَريّ: الإبِلُ: لا واحد لها من لفظها، وهي مؤنّثة، لأنّ أسماء الجموع الّتي لا واحد لها من لفظها إذا كانت لغير الآدميّين فالتّأنيث لها لازم. وإذا صغّرتها أدخلتها الهاء، فقلت: أُبَيْلَة وغُنَيْمَة، ونحو ذلك. وربّما قالوا للإبل: إبْلٌ، يسكّنون الباء للتّخفيف، والجمع آبال. وإذا قالوا: إبلان وغَنَمان فإنّما يريدون قَطيعَين من الإبل والغَنَم.

وأرضٌ مَأْبَلَةٌ: ذات إبل.

والنِّسبة إلى الإبل إبَليٌّ، يفتحون الباء استيحاشًا لتوالي الكسرات.

وإبلٌ أُبَّلٌ، مثالُ قُبَّرٍ، أي مُهمَلَةٌ، فإن كانت للقُنْيَة فهي إبلٌ مؤبَّلَةٌ، فإن كانت كثيرة قيل: إبلٌ أوابِلُ.

وأبَلَتِ الإبلُ والوحشُ تأبِلُ وتأبُلُ أُبُولًا، أي اجتزأت بالرُّطب عن الماء. الواحد آبِلٌ، والجمع أُبّالٌ، مثل كافر وكُفّار.

وأبَلَ الرّجُل عن امرأته، إذا امتنع من غِشيانها، وتأبَّلَ. وفي الحديث: «لقد تأبّل آدم عليه السلام على ابنه المقتول كذا وكذا عامًا لا يصيب حوّاء».

وأبِلَ الرّجُل بالكسر يأبَلُ أبالةً، مثل شَكِسَ شكاسةً وتَمِهَ تَماهةً، فهو أبِلٌ وآبِلٌ، أي حاذق بمصلحة الإبل. وفلان من آبَلِ النّاس، أي من أشدّهم تأنّقًا في رِعْيَة الإبل وأعلمهم بها.

ورجل إبَليٌّ بفتح الباء، أي صاحب إبل. وأبَّلَ الرّجلُ، أي اتّخذ إبلًا واقتناها. وأُبِلَتِ الإبلُ، أي اقتُنِيَتْ، فهي مَأْبُولَةٌ.

والأَبَلَةُ بالتّحريك: الوَخامةُ والثّقَل من الطّعام. وفي الحديث: «كلُّ مالٍ أدّيتَ زكاته فقد ذَهَبَتْ أبَلَتُه». وأصله وَبَلَةٌ من الوَبال، فأبدِل بالواو الألف، كقولهم: أحدٌ، وأصله وَحدٌ.

والإبالةُ بالكسر: الحُزْمة من الحطب. وفي المثل: «ضِغْثٌ على إبالة» أي بَليّةٌ على أخرى كانت قبلها. ولا تقل: إيبالة، لأنّ الاسم إذا كان على «فِعّالة» بالهاء، لايُبدَل من أحد حرفي تضعيفه ياء، مثل صِنّارة ودِنّامة،

وإنّما يُبْدَلُ إذا كان بلا هاءٍ مثل دينارٍ وقيراطٍ. وبعضهم يقول: إبالَةٌ مُخَفَّفًا. (٤: ١٦١٨)

ابن فارِس: الهمزة والباء واللّام بناء على أُصول ثلاثة: على الإبل، وعلى الاجتزاء، وعلى الثِّقَل وعلى الغلبة.

والإبلات: الإبل. وأَبِلَ الرّجل: كثرت إبِلُه فهو مُؤَبَّل. ومالٌ مؤبَّل في الإبل خاصّة، وهو كثرتها وركُوب بعضها بعضًا. وفلان لا يأتَبِلُ، أي لا يَثْبُتُ على الإبل.

والأبَلَة: الثِّقَل، وفي الحديث: «كلّ مالٍ أدّيتَ زكاته فقد ذهبَتْ أَبَلَتُه».

والإبّالة: الحُزْمَة من الحطب. (١: ٣٩)

الهَرَوِيّ: في الحديث: «تأبّلَ آدمُ على حوّاء بعد مقتل ابنه» أي توحَّش عنها، وترك غِشْيانها. يقال: أبَلَتِ الإبلُ وتأبَّلَتْ، إذا اجتزأتْ بالرُّطب عن الماء. (١: ١٠)

ابن سِيدَه: الإبِل والإبْل ـ الأخيرة عن كُراع ـ معروف، لا واحد له من لفظه.

والجمع: آبال، وحكى سيبويه: إبِلان قال: لأنّ إبلًا اسم لم يُكَسَّر عليه وإنّما يريدون قطيعَين، [قال] أبو الحسن: وإنّما ذهب سيبويه إلى الإيناس بتثنية الأسماء الدالّة على الجمع، فهو يُوجّهها إلى الألفاظ الآحاد، ولذلك قال: وإنّما يُريدون قطيعَيْن، وقوله: لم يُكَسَّر عليه: لم يُكسَّر في يُكَسَّر.

وتأبّل إبلًا: اتّخذها.

وأَبِلَ الرّجل وأبّل: كَثُرت إبِلُه.

ورجل أَبِل وآبِل وإبِليّ: ذو إبِل.

وأَبّال: يَرْعى الإبِل.

وأَبَلَ يأبِل أبالةً، وأبِل أبَلًا فهو آبِل وأبِل: حذَق مَصلَحَة الإبل والشّاء.

وحكى سيبويه: هو من آبَلِ النّاس، قال: ولا فِعْل له.

وإنّه لا يأتَبِل، أي لا يَثْبُت على رِعْيَة الإبل، ولا يُحسِن مِهْنتها، وقيل: لا يَثْبُت عليها راكبًا.

وتأبيل الإبل: صَنْعتُها وتسمينُها، حكاه عن أبي زياد أبو حنيفة.

وأبَلَت الإبل والوَحْش تأبِل وتأبُل أبْلًا وأُبولًا وأبِلَتْ وتأبّلَتْ: جَزَأتْ عن الماء بالرُّطْب. [ثمّ استشهد بشعر]

وأبَل الرّجل عن امرأته وتأبّل: اجتزأ عنها.

وفي الحديث: «تأبّل آدمُ على ابنه المقتول كذا وكذا عامًا لا يصيب حوّاءه» أي امتنع من غِشيانها. ويُروى: تأبّل.

وأبَلَت الإبل بالمكان أُبولًا: أقامتْ. [ثمّ استشهد بشعر]

وإبِلٌ أوابِل وأُبَّل وأُبّال ومُؤَبَّلَة: كثيرة. وقيل: هي الّتي جُعِلَت قطيعًا قطيعًا، وقيل: هي المُتَّخَذة للقِنْية. [ثمّ استشهد بشعر]

وأبَل يأبِل أبْلًا: غلَب وامتنع ـ عن كُراع ـ والمعروف: أبَّل. (١٠: ٤٠٨)

الرّاغِب: الإبِلُ يقع على البُعران الكثيرة، ولا واحدَ له من لفظه.

وأبَلَ الوحشيُّ يأبِلُ أُبولًا وأبَلَ أبْلًا: اجتزأ عن الماء تشبُّهًا بالإبل في صبرها عن الماء. وكذلك تأبّلَ الرّجل عن امرأته، إذا ترك مُقاربَتَها.

وأبَّلَ الرّجل: كَثُرَتْ إبِلُهُ. وفلانٌ لا يأتَبِلُ، أي

لا يَثْبُتُ على الإبلِ إذا رَكِبَها

ورجلٌ آبِلٌ وأَبِلٌ : حَسَنُ القيام على إبله . وإبلٌ مُؤَبَّلَةٌ : مجموعة

والإبالَةُ : الحُزْمَةُ من الحطَب تشبيهًا به . (٨)

الزَّمَخْشَرِيّ: لقد تَأَبَّلَ آدم على ابنه المقتول كذا وكذا عامًا لا يُصيب حوّاء ، أي امتنع من غِشيان حوّاء مُتَفَجِّعًا على ابنه ، عُدِّي بـ«على» لتضمُّنه معنى تَفَجَّعَ ، وهو من : أَبَلَتِ الإبلُ وتأبَّلَت ، إذا جزأت

(الفائق ١ : ١٩)

ابن بَرِّيّ: الأَبَلَة محرّكة الحِقْد

(الزَّبيديّ ٧ : ٢١٠)

ابن الأثير: «لاتَبِع الثَّمرة حتّى تأْمَنَ عليها الأُبْلَةَ» الأُبْلَةُ بوزن العُهْدَة : العاهة والآفة

وفي حديث يحيى بن يَعْمَر : «كلّ مالٍ أَدَّيتَ زكاته فقد ذهبت أَبَلَتُهُ» ويُروى وَبَلَتُهُ . الأَبَلَةُ بفتح الهمزة والباء : الثِّقَل والطَّلِبة ، وقيل : هو من الوَبال ، فإن كان من الأوّل فقد قُلِبَت همزته في الرّواية الثّانية واوًا ، وإن كان من الثّاني فقد قُلِبت واوه في الرّواية الأُولى همزة

وفي حديث ضَوالِّ الإبل : «أنّها كانت في زمن عُمَر إبلًا مُؤَبَّلَةً لا يَمَسُّها أحدٌ» ، إذا كانت الإبل مُهْمَلَةً قيل إبل أُبَّلٌ ، فإذا كانت للقِنْيَة قيل : إبلٌ مُؤَبَّلَةٌ ، أراد أنّها كانت لكثرتها مُجتمعةً حيث لا يُتَعَرَّضُ إليها

وفي الحديث : «كان عيسى ﷺ يُسمّى أبيلَ الأبيلين» ، بوزن الأمير : الرّاهبُ ، سُمّي به لتأبُّله عن النّساء وترك غِشيانهنّ . والفعل منه : أَبَلَ يأْبُلُ أَبالَةً ، إذا تنسَّك وتَرَهَّبَ .

وفي حديث الاستسقاء : «فألّف الله بين السّحاب فأُبِنّا» أي مُطِرنا وابِلًا ، وهو المطر الكثير القَطْرِ ، والهمزة فيه بدل من الواو ، مثل أكَّدَ ووَكَّدَ . وقد جاء في بعض الرّوايات «فألَّف الله بين السّحاب فَوَبَلَتْنا» جاء به على الأصل (١ : ١٥)

الصَّغانيّ: الأَبْلُ : الرَّطب واليَبِيس

(الأضداد : ٢٢٢)

أبو حَيّان: الإبل : لا واحد له من لفظه ، وهو مؤنّث ، ولذلك إذا صُغِّر دخلته التّاء فقالوا : أُبَيْلَة ، وقالوا في الجمع : آبال . وقد اشتقُّوا من لفظه فقالوا : تأبَّلَ الرّجل وتعجّبوا من هذا الفعل على غير قياس ، فقالوا : ما آبَلَ زيدًا

وإبل : اسم جاء على «فِعِل» ولم يحفظ سيبويه ممّا جاء على هذا الوزن غيره (٨ : ٤٦٤)

مثله الآلوسيّ . (٣٠ : ١١٦)

الفَيُّوميّ: الإبل : اسم جمع لا واحد لها وهي مؤنّثة ، لأنّ اسم الجمع الّذي لا واحد له من لفظه إذا كان لما لا يعقل يلزمه التّأنيث ، وتدخله الهاء إذا صُغِّر نحو : أُبَيْلَة وغُنَيمة ، وسُمِع إسكان الباء للتّخفيف ، والجمع : آبال وأبيل ، وزان عَبيد ، وإذا ثُنّي أو جُمع فالمراد قطيعان أو قطيعات ، وكذلك أسماء الجموع نحو أبقار وأغنام . و«الإبِل» بناء نادر . (١ : ٢)

الفيروزاباديّ: الإبِلُ ـ بكسرتين وتُسَكَّنُ الباء ـ معروف ، واحدٌ يقع على الجمع ليس بجمع ولا اسم جمع ، جمعه : آبال ، وتصغيرها أُبَيْلَةٌ . والسَّحاب الّذي يحمِلُ ماء المطر ، ويقال : إبلان للمُطيعين .

وتأبّل إبلاً اتخذها ، وأَبِلَ كضَرَب كَثُرَت إبلُه كأبّلَ وآبَلَ ، وغَلَب وامتنع كأبَّل

والإبلُ وغيرها تأبُلُ وتأبِلُ أبْلاً وأُبولاً جزأت عن الماء بالرُّطب ، كأبِلَت كسَمِعت وتأبّلت ، الواحدُ آبِل ، جمعه . أُبّال ، أوهَمَلَتْ فَعابَتْ وليس معها راعٍ ، أو تأبّدَتْ ، وعن امرأته امتنع عن غِشيانها كتأبّل وَنَسَكَ ، وبالعصا ضَرَب

والإبلُ أُبولاً أقامت بالمكان

وأَبِلَ كنَصرَ وفرح أبالَةً وأبَلاً فهو آبِلٌ وأبِلٌ حَذَقَ مَصلَحة الإبل والشاء ، وإنّه من آبَلِ النّاس . من أشدّهم تأنُّقاً في رِعْيَتِها

وأبِلَتِ الإبلُ كفَرِح ونَصَرَ كَثُرَتْ ، وأبَلَ العُشْبُ أُبولاً طال فاستمكن منه الإبل . وأبّلَهُ أبْلاً جعل له إبلاً سائمةً

وإبلٌ مُؤبَّلَةٌ كمُعَظَّمَة لِلقِنْيَة وكقُبَّرٍ مهملة وأوابِلُ كثيرة

وأبابيلُ : فِرَقٌ جمع بلا واحد والإبّالَةُ كإجّانة وعُلَّفٍ ، وكسِكّيتٍ وعِجَّوْلٍ ودينارٍ القطعة من الطّير والخَيْل والإبل، أو المتتابعة منها .

وكأمير : العصا والحسِيرُ بالسُّريانيّة ، ورئيس النّصارى أو الرّاهب أو صاحبُ النّاقوس ، كالأَيْبُليِّ والأَيْبَلِيّ والهَيْبَلِيّ والأُبُلِّيّ بضمّ الباء ، والأَيْبُل والأَيْبَل والأَيْبُلِيّ جمعه . آبال وأُبُلٌ بالضّمّ.

والحُزمة من الحَشيش كالأَبِيلة ، والإبّالة كإجّانة والإيبالة والوَبيلة ، ويريدون بأبيل الأبيلّين عيسى صلوات الله وسلامه عليه

والإبالة ككتابة . السياسة ، والأبِلَةُ كفَرِحة . الطَّلِبَةُ والحاجة ، والمباركة من الولد .

وأنّه لا يأتَبِل . لا يَثْبُتُ على رِعْيَةِ الإبل ولا يُحْسِن مَهْنَتَها ، أو لا يَثْبُتُ عليها راكبًا .

وتأبيل الإبل : تَسْمِينُها . ورجلٌ أَبِلٌ وككَتِفٍ وإبِلِيٌّ بكسرتين وبفتحتين ذو إبل وكشدّاد يرعاها

والإِبْلَة بالكسر . العَداوة ، وبالضّمّ : العاهة ، وبالفتح أو بالتّحريك الثِّقْلُ ، والوَخامة كالأَبِلِ محرّكةً والإثم ، كمُخَلَّة تمرٌ يُرَضُّ بين حجرين ويُحلَبُ عليه لبنٌ ، والقِدرةُ من التّمر

وتأبيل الميّت تأبينه

والإِبْلُ . الرُّطبُ أو اليَبيسُ ويُضمّ ، وبضمّتين : الخِلْفَةُ من الكلا

وجاء في إبالَتِه بالكسر ، وأُبُلَّتِه بضمّتين مشدّدةً أصحابه وقبيلته ، وهو من إبِلَّةِ سَوْءٍ مشدّدةً بكسرتين وبضمّتين طَلِبَةٍ وإبِلاتِهِ وإبّالَتِهِ بكسرها

«وضِغْثٌ على إبّالةٍ» كإجّانة ويُخَفّف بَلِيَّةٌ على أُخرى أو خِصْبٌ على خِصْبٍ ، كأنّه ضِدٌّ ، وآبِلٌ كصاحب بلدة

وبعيرٌ أُبِلٌ ككتِف لحيم ، وناقةٌ أَبِلَةٌ مباركةٌ في الولد وككتابة شيءٌ تُصْدَرُ به البئرُ ، وقد أبَلْتُها فهي مأبولة ، والحُزمةُ الكبيرة من الحَطَب ، ويُضمّ كالأبِلَّة كتُبّة.

وأرضٌ مأبَلَةٌ ذاتُ إبل ، وأبّل تأبيلاً اتّخذ إبلاً واقتناها . (٣ : ٣٣٦)

البُرُوسَويّ : الإبل اسم جمع لا واحد لها من لفظها ، وإنّما واحدها بعير وناقة وجَمَل . (١٠ : ٤١٦)

رَشيد رضا: الإبلُ: اسم جمع لجنس الأباعر [إلى أن قال:]

ومفرده بعير، وهو يقع في أصل اللّغة على الذّكر والأُنثى مثل الإنسان، ولكنّه غلب في عُرف المولّدين على الذّكر، وإنّما الجمل اسم للذّكر كالرّجل في النّاس، والنّاقة للأُنثى كالمرأة (٨: ١٤٢)

مَجمع اللُّغة: الإبل - الجمال، ولا واحد لها من لفظها. (١: ٢)

المُصطَفَويّ: لا يبعد أن يكون الأصل الواحد في هذه المادّة هو الاجتزاء مع الثّقل، أي المفهوم الجامع بين العظَمة والتّناهي. والإبلُ أحد مصاديق هذا المعنى فغلب استعماله فيها.

وأمّا الأبابيل فلعلّها أيضًا كانت موصوفة بالاجتزاء والصّلابة، بمعنى اتّصافها بالقوّة والقدرة والعظمة، والاجتزاء مع كونها قطيعةً قطيعةً، فهذه الكلمة ليست اسمًا لنوع مخصوص من الطّير، بل هي اسمٌ صفةٍ تدلُّ على هذه الخصوصيّات والصّفات المُمتازة، أي طيرٍ كانت بهذه الخصوصيّات، وأمّا أنّها من أيّ نوع هي؟ فالله أعلم بها (١: ١١)

العَدْنانيّ: الإبّالة وأخواتها ويخطّئون من يسمّي الحُزمة من الحَطَب أو الحَشيش إيبالةً، ويقولون إنّ الصّواب هو إبّالة، ويستشهدون بالمثل المعروف «ضِغْثٌ على إبّالة»، والضِّغْثُ: هو قبضة من حَشيش مختلطة باليابس، ويعتمدون على ماجاء في التّهذيب «حَطَب» والصّحاح «حَطَب» ومعجم مقاييس اللّغة «حَطَب» والعُباب «حَطَب» واللّسان «حَطَب أو حَشيش» والقاموس «حَشيش» والتّاج «حطَب أو حَشيش» والمدّ «حطَبٌ أو حَشيش» ومحيط المحيط «حَطَب» وأقرب الموارد «حَطَب» والمتن «حَطَب أو حَشيش» والمعجم الكبير «حَطَب أو حَشيش» والوسيط «الحُزمةُ من الأعواد ونحوها» وأعني بالحَطَب والحَشيش الحُزمةُ الكبيرة منها.

ولكن نستطيع أن نقول «إيبالة» أيضًا، اعتمادًا على الأزهَريّ، ومعجم مقاييس اللّغة، واللّسان، والتّاج، وذيل أقرب الموارد، الّذين قالوا: إنّ معناها هو الحُزمة الكبيرة من الحَطَب. وعلى القاموس ومحيط المحيط اللّذين قالا: إنّ معناها هو الحُزمة الكبيرة من الحَشيش وعلى شفاء الغليل، والمدّ، والمتن، والمعجم الكبير الّذين قالوا: إنّها تعني الحُزمة الكبيرة من الحَطَب أو الحَشيش وقد خطّأ الصّحاح والعُباب من يقول: إيبالة.

وهنالك كلمات أُخرى تحمل معنى الإبّالة:

١- الإبالة: قال أسماء بن خارجة:

لي كلَّ يوم من ذُؤالهْ ... ضِغْثٌ يزيد على إبالهْ

والأزهَريّ، والصّحاح، والعُباب، ومحيط المحيط الّذين قالوا: إنّها تعني الحُزمة الكبيرة من الحَطَب.

واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، وأقرب الموارد والمتْن «مجاز»، والمعجم الكبير الّذين قالوا: إنّها تعني الحُزمة الكبيرة من الحَطَب أو الحَشيش. والوسيط الّذي قال: إنّها الحُزمة من الأعواد ونحوها.

٢- والأيبالة: المحكم، واللّسان، والقاموس، والتّاج، والمدّ، ومحيط المحيط، وذيل أقرب الموارد، والمتْن، والمعجم الكبير، والوسيط، وهؤلاء قالوا: إنّ معناها

الحُزْمة الكبيرة من الحَطَب أو الحَشيش ، ماعدا القاموس ومحيط المحيط اللّذين قالا : إنّ معناها هو الحُزمة الكبيرة من الحشيش ، والتاج الّذي قال : إنّها الحُزمة الكبيرة من الحَطَب ، والوسيط الّذي قال : إنّها الحُزْمة من الأعواد ونحوها .

٣ـ والإِبِيلَةُ : اللّسان ، والتاج ، وأقرب الموارد ، والوسيط الّذين قالوا : إنّ معناها هو الحُزمة من الحَطَب والقاموس ، ومحيط المحيط اللّذان قالا : إنّ معناها هو الحُزْمَةُ من الحَشيش والمَتْن الّذي قال : إنّها حُزمة الحَطَب أو الحَشيش كليهما

٤ـ والإِبِيلُ : الصّحاح ، وابن حمزة في شرح الدّيوان والصّغانيّ ، واللّسان ، والتاج ، والمَتْن ، وجميعهم قالوا : إنّ معناها هو الحُزمة الكبيرة من الحَطَب

٥ـ والأَبِيلَةُ : القاموس ، ومحيط المحيط اللّذان قالا : إنّ معناها هو الحُزمة الكبيرة من الحطَب والمَتْن الّذي قال : إنّها من المجاز ، ومعناها الحُزمة الكبيرة من الحَطَب أو الحشيش

٦ـ والمُؤَبَّلَة : التهذيب ، واللّسان ، ومستدرك التّاج ، وجميعها تقول : إنّها تعني الحُزمة الكبيرة من الحَطَب

٧ـ والأُبَيْلُ : المحكم ، واللّسان «الحَطَب والحَشيش» ، والمدّ

٨ـ والإِبْلَةُ : التّاج «الحَطَب» ، والمَتْن «الحَطَب والحَشيش» .

وانفرد الصّحاح بذكر المُؤَبِّل ، ومعناه الحُزمة الكبيرة من الحَطَب ، وانفرد المَتْن أيضًا بذكر :

أ ـ الإِبِّيل

ب ـ والإِبِّيل

ج ـ والإِبَّوْل .

د ـ والإِيبال .

وجميعها تعني الحُزمة الكبيرة من الحَطَب أو الحَشيش

آبالٌ ، أُبيلٌ : يقول إبراهيم السّامرّائيّ في كتابه «من مُعجم المتنبّي» : إنّ جمع المتنبّي اسم الجمع «إبل» على «آبال» في قوله من قصيدة يمدح بها أبا شجاع فاتكًا :

تجري النُّفوس حواليه مُخَلَّطَة

منها عُداةٌ ، وأغنامٌ ، وآبالُ

لم يرد في المعاجم ، الّتي بين أيدينا ، عدا تهذيب الأزهريّ ، لأنّ «إبل» هو اسم جمع

وحاول المؤلّف إيجادَ عذرٍ للمتنبّي ، بجمعه الإبلَ على آبال ، فوجد له عذرين ، هما الضّرورة الشّعريّة ، وحَمْلها على «أغنام» وزان «أفعال»

وفي الحقيقة كان السّامرّائيّ في غنًى عن اختلاق هذين العذرين ، لأنّ خمسة عشر مصدرًا ـ عدا الأزهريّ ـ قد جمعت الإبل على آبال ، هي : الصّحاح ، ومعجم مقاييس اللّغة ، والمحكم ، والمختار ، واللّسان ، والمصباح ، وحياة الحيوان الكبرى للدَّميريّ ، والقاموس ، والتاج الّذي استشهد بقول الشّاعر :

وقد سَقَوْا آبالهم بالنّار والنّار قد تَشفي من الأُوارِ

والمدّ ، ومحيط ، وأقرب الموارد ، والمَتْن ، والمعجم الكبير ، والوسيط

وهنالك جمع آخر للجمع «إبل» هو أُبيلٌ ، كما جاء في المصباح ، ومستدرك التّاج ، والمدّ ، وذيل أقرب

الموارد، والمتْن، والمعجم الكبير.

ويقول التّاج: تسكّن باءُ «إبِل» للتخفيف على الصّحيح، كما قال الصّغانيّ وابن جنّيّ، وجوّز كُراعٌ، والمِصباح، واعتمد الفاسيّ أن تكون «إبْل» لغةً مستقلّةً. (٢)

النُّصوص التّفسيريّة

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ الغاشية: ١٧

ابن عبّاس: يريد الأنعام. (القُمّيّ ٢: ٤١٨)

الحَسَن: خصّ الإبل بالذّكر لأنّها تأكل النّوى والقتّ وتخرج اللّبن.

فقيل له: الفيل أعظم في الأعجوبة؟

قال: العرب بعيدة العهد بالفيل، ثمّ هو خنزير لا يؤكل لحمه، ولا يُركب ظهرُه، ولا يُحلب درّه. (أبو حيّان ٨: ٤٦٤)

أبو عمرو ابن العلاء: من قرأها ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ بالتّخفيف، عنى به البعير، لأنّه من ذوات الأربع، يَبْرُك فتُحمل عليه الحَمولة، وغيره من ذوات الأربع، لا يُحمل عليه إلّا وهو قائم. ومن قرأها بالتّثقيل، فقال: (الإبِلّ)، عنى بها السّحاب الّتي تحمل الماء والمطر. (القُرطُبيّ ٢٠: ٣٥)

الفَرّاء: عجّبهم من حمل الإبل أنّها تحمل وِقْرَها باركةً ثمّ تنهض به، وليس شيءٌ من الدّوابّ يُطيقُ ذلك إلّا البعير. (٣: ٢٥٨)

المُبرِّد: الإبل هنا: السّحاب، لأنّ العرب قد تُسمّيها بذلك، إذ تأتي إرسالًا كالإبل، وتُزجي كما تُزجي الإبل، وهي في هيئتها أحيانًا تُشبه الإبل والنّعام. (أبو حيّان ٨: ٤٦٤)

الطَّبَريّ: أفلا ينظر هؤلاء المنكرون قدرة الله على هذه الأُمور، إلى الإبل كيف خلقها وسخّرها لهم وذلّلها، وجعلها تَحمِلُ حِمْلَها باركةً ثمّ تنهض به. (٣٠: ١٦٥)

ابن خالَوَيْه: قيل: الإبل: السّحاب، وقال آخرون: هي الجبال، لأنّ كلّ ما خلق الله يحمل قائمًا ما خلا الجمل، فإنّه يحمل باركًا ويَنْهض، ففي ذلك أُعجُوبة. (٧٠)

الثَّعْلَبيّ: قيل في الإبل هنا: السّحاب، ولم أجد لذلك أصلًا في كتب الأئمّة. (القُرطُبيّ ٢٠: ٣٥)

الماوَرْديّ: في الإبل وجهان: أحدهما ـ وهو أظهرهما وأشهرها ـ أنّها الإبل من النَّعم. الثّاني: أنّها السّحاب. (القُرطُبيّ ٢٠: ٣٥)

الطُّوسيّ: أي أفلا يتفكّرون بنظرهم إلى الإبل كَيْفَ خُلِقَتْ، ويعتبرون بما خلقه الله عليه من عجيب الخلق، ومع عِظَمه وقُوّته يُذلّله الصّبيّ الصّغير، فينقاد له بتسخير الله، ويُبركه ويحمل عليه ثمّ يقوم، وليس ذلك في شيء من الحيوان، بتسخير الله لعباده ونعمته به على خلقه. (١٠: ٣٣٧)

القُشَيْريّ: في الإبل خصائص تدلّ على كمال قدرته وإنعامه جلّ شأنه، منها: ما في إمكانهم من الانتفاع بظهورها للحَمل والرّكوب، ثمّ بنسلها، ثمّ بلحمها ولَبَنها ووَبَرِها، ثمّ من سهولة تسخيرها لهم، حتّى ليستطيع الصّبيّ أن يأخذ بزمامها فتنجرّ وراءه، والإبل تصبر على مقاساة العطش في الأسفار الطّويلة،

وهي تَقْوَى على أن تحمل فوق ظهورها الكثير من المحمولات ، ثمّ جِرانُها إذا حقدت ، واستِرواحها إلى صوت مَن يَحدُوها عند الإعياء والتّعب ، ثمّ مايُقلُّ المرء بما يناط بها من بِرِّها . (٦ : ٢٩١)

نحوه شُبَّر (٥٥٦)

الرّاغب : قيل : أُريد بها السّحاب ، فإن يكن ذلك صحيحًا فعلى تشبيه السّحاب بالإبل وأحواله بأحوالها (٨)

الزَّمَخْشَريّ : ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ﴾ نظر اعتبار ﴿كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ خلقًا عجيبًا دالًّا على تقدير مقدِّر، شاهدًا بتدبير مدبِّر ، حيث خلقها للنُّهوض بالأثقال ، وجرّها إلى البلاد الشّاحطة ، فجعلها تَبرك حتّى تحمل عن قُرْب ويُسر ثمّ تنهض بما حملت ، وسخّرها منقادة لكُلّ مَن اقتادها بأَزِمَّتها لاتعاز ضعيفًا ولا تمانع صغيرًا ، وبَرأها طوال الأعناق لِتنوء بالأوقار

وعن بعض الحكماء أنّه حدّث عن البعير وبديع خلقه ، وقد نشأ في بلاد لا إبل بها ففكّر ثمّ قال : يوشك أن تكون طِوال الأعناق ، وحين أراد بها أن تكون سفائن البَرّ، صبَّرها على احتمال العطش حتّى أنّ أظماءها لترتفع إلى العِشر فصاعدًا ، وجعلها ترعى كلّ شيء نابتٍ في البراري والمفاوز ممّا لا يرعاه سائر البهائم

فإن قلت : كيف حسُن ذكر الإبل مع السّماء والجبال والأرض ولا مناسبة ؟

قلت : قد انتظم هذه الأشياء نظر العرب في أوديتهم وبواديهم فانتظمها الذّكر على حَسَب ماانتظمها نظرهم، ولم يدعُ مَن زعم أنّ الإبل السّحاب إلى قوله إلّا طلبُ المناسبة ، ولعلّه لم يرد أنّ الإبل في أسماء السّحاب كالغمام والمُزْن والرَّباب والغَيم والغَين ، وغير ذلك ، وإنّما رأى السّحاب مشبّهًا بالإبل كثيرًا في أشعارهم فجوّز أن يراد بها السّحاب على طريق التّشبيه والمجاز . (٤ : ٢٤٧)

الطَّبْرِسيّ : كانت الإبل عيشًا من عيشهم فيقول : أفَلا يتفكّرون فيها وماتخرج الله من ضروعها من بين فَرْثٍ ودمٍ لبنًا خالصًا سائغًا للشّاربين (٥ : ٤٨٠)

ابن شَهراشوب : لمّا كانت العرب منفردين عن النّاس ، والسّماء لهم سقفًا والأرض لهم وِطاءً والجبال أمامهم وهي كهفٌ لهم وحِصْنٌ ، والإبل ملجأهم في الحِلّ والتَّرحال أكلًا وشُربًا ورُكوبًا وحملًا نزلت الآية وكانت الفيلة بأدلّ على الله تعالى من البقّة ، ولا الفأرُ أولى من القردة ، فلذلك قَرَن الإبل بالسّماء ، والأرض بالجبال (١ : ٦)

ابن الجَوزيّ : قال العلماء : إنّما خصّ الإبل من غيرها لأنّ العرب لم يروا بهيمة قطّ أعظم منها ، ولم يشاهدوا الفيل إلّا الشّاذّ منهم ، ولأنّها كانت أنفس أموالهم وأكثرها ، لاتفارقهم ولايفارقونها ، فيلاحظون فيها العِبَر الدّالّة على قدرة الخالق ، من إخراج لبنها من بين فرثٍ ودمٍ ، ومن عجيب خلقها ، وهي على عظمها مذلّلة للحمل الثّقيل ، وتنقاد للصّبيّ الصّغير ، وليس في ذوات الأربع ما يحمل عليه وِقْره وهو بارك فيطيق النُّهوض به سواها .

وقرأ ابن عبّاس وأبو عمران الجَونيّ والأصمعيّ ، عن أبي عَمْرو (الإبْل) بإسكان الباء وتخفيف اللّام وقرأ أُبيّ بن كعب وعائشة وأبو المتوكّل والجَحْدَريّ وابن

اليَزيديّ ، ويونس بن حبيب وهارون كلاهما عن أبي عَمْرو (الإبِلْ) بكسر الباء وتشديد اللّام

قال هارون : قال أبو عَمْرو (الإبِلّ) بتشديد اللّام السّحاب الّذي يحمل الماء . (٩ : ٩٩)

الفَخْر الرّازيّ : [له بحث مستوفى في الإبل وخصائصه ، لخّصه النّيسابوريّ كما سيأتي]

(٣١ : ١٥٧)

القُرطُبيّ : قال الماوَرْديّ : في الإبل وجهان أحدهما وهو أظهرهما وأشهرهما أنّها الإبل من النّعَم ، الثّاني : أنّها السّحاب .

فإن كان المراد بها السّحاب فلما فيها من الآيات الدّالّة على قدرته ، والمنافع العامّة لجميع خلقه وإن كان المراد بها الإبل من النّعَم ، فلأنّ الإبل أجمع للمنافع من سائر الحيوان ، لأنّ ضُروبه أربعة : حَلوبة ، ورَكوبة ، وأَكولة ، وحَمُولة . والإبل تجمع هذه الخلال الأربع ، فكانت النّعمة بها أعمّ ، وظهور القدرة فيها أتمّ

(٢٠ : ٣٥)

النّسَفيّ : تخصيص هذه الأربعة باعتبار أنّ هذا خطابٌ للعرب وحثٌّ لهم على الاستدلال ، والمرء إنّما يستدلّ بما تكثر مشاهدته له ، والعرب تكون في البوادي ونظرهم فيها إلى السّماء والأرض والجبال والإبل ، فهي أعزّ أموالهم ، وهم لها أكثر استعمالاً منهم لسائر الحيوانات ، ولأنّها تجمع جميع المآرب المطلوبة من الحيوان ، وهي : النّسل والدَّرّ والحَمل والرّكوب والأكل ، بخلاف غيرها . [ثمّ ذكر نحو الزَّمَخْشَريّ] (٤ : ٣٥٢)

النّيسابوريّ : للمحقّقين في نَسَق الآية وفي تناسب هذه الأُمور وجوه

منها : قول أكثر أهل المعاني إنّ القرآن إنّما نزل بلغة العرب فيجب أن يخاطبوا بحسب ماهو مركوز في خزانة خيالهم ، لاريب أنّ جُلّ همّتهم مصروفة بشأن الإبل ، فمنها يأكلون ويشربون ، ومن أصوافها وأوبارها ينتفعون ، وعليها في متاجرهم ومسافراتهم يحملون

فحيث أراد الله سبحانه أن ينصب لهم دليلاً من مصنوعاته ، يمكنهم أن يستدلّوا به على كمال حكمة الصّانع ونهاية قدرته ، لم يكن شيءٌ أحضر صورةً في متخيّلهم من الإبل ، فنصب لهم

ولاريب أنّها من أعاجيب مصنوعات الله تعالى صُورةً وسِيرةً ، لما ركّب فيها من التّحمّل على دوام السّفر مع كثرة الأثقال ، ومن البُروك حتّى تحمل ، ثمّ النّهوض بما حملت ، ومن الصّبر على العطش وعلى العَلَف القليل أيّ مّا ، ثمّ شُرب الماء الكثير إذا وجدت ، ومن تذلّلها لصبيّ أو ضعيف

ثمّ إنّ أصحاب المواشي لاحتياجهم الشّديد الى الماء المستعقب للكلأ صار جُلّ نظرهم إلى السّماء الّتي منها ينزل المطر ، ثمّ إلى الجبال الّتي هي أقرب إلى السّماء وأسرع لوقوع المطر عليها ، وحفظ الثّلج الّذي منه مادّة العيون والآبار عند إقلاع الأمطار ، على أنّها مأمنهم ومسكنهم في الأغلب

ثمّ إلى الأرض الّتي فيها ينبت العُشب وعليها متقلّبهم ومرعاهم ، فثبت أنّ الآية كيف وردت منظّمة حسب ما انتظم في خزانة خيال العرب بحسب الأغلب

ومنها : أنّ جميع المخلوقات متساويةٌ في دلالة

التّوحيد، وذِكْرُ جميعها غير ممكن، فكلّ طائفة منها تختصّ بالذّكر، ورد هذا السّؤال فوجب الحكم بسقوطه ولعلّ في ذكر هذه الأشياء الّتي لاتتناسب في الظّاهر تنبيهًا على أنّ هذا الوجه من الاستدلال غير مختصّ بنوعٍ دون نوعٍ، بل هو عامٌّ في الكلّ.

ومنها أنّ المراد بالإبل السّحاب على طريق التّشبيه والمجاز، فإنّ العرب كثيرًا تشبّه السّحاب بالإبل في أشعارهم.

ومنها أنّ تخصيص الإنسان بالاستدلال منه على التّوحيد يَسْتَتْبع الوقوع في الشّهوة والفتنة، وكذا الفكر في البساتين والنُّزْهة والصّور الحسنة، فخصّ الإبل بالذّكر لأنّ التّفكّر فيها متمحّض لداعية الحكمة، وليس للشّهوة فيها نصيب

على أنّ إلف العرب بها أكثر كما مرّ، وكذا السّماء والأرض والجبال دلائل الحدوث فيها ظاهرة، وليس فيها نصيب للشّهوة (٣٠: ٨٤)

الخازن: فإن قلت: كيف حسُن ذكر الإبل مع السّماء والأرض والجبال ولامناسبة بينها؟ ولِمَ بدأ بذكر الإبل قبل السّماء والأرض والجبال؟

قلت: لمّا كان المراد ذكر الدّلائل الدّالّة على توحيده وقدرته وأنّه هو الخالق لهذه الأشياء جميعها، وكانت الإبل من أعظم شيءٍ عند العرب، فينظرون إليها ليلًا ونهارًا، ويصاحبونها ظعنًا وأسفارًا، ذكّرهم عظيم نعمته عليهم فيها ولهذا بدأ بها، ولأنّها من أعجب الحيوانات عندهم. (٧: ٢٠٠)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور (الإبِل) بكسر الباء وتخفيف اللّام، والأصمعيّ عن أبي عَمْرو بإسكان الباء، وعليّ وابن عبّاس بشدّ اللّام، ورُويت عن أبي عَمْرو وأبي جعفر والكِسائيّ، وقالوا: إنّها السّحاب، عن قوم من أهل اللّغة. (٨: ٤٦٤)

البُرُوسَويّ: لم يذكر الفيل مع أنّه أعظم خِلقةً من الإبل، لأنّه لم يكن بأرض العرب، فلم تعرفه ولايُحمل عليه عادةً ولا يُحْلَب دَرّه، ولا يؤمَن ضرّه. (١٠: ٤١٦)

الآلوسيّ: أي أينكرون ما أُشير إليه من البعث وأحكامه ويَسْتَبْعِدون وقوعه من قدرة الله عزّوجلّ، فلاينظرون إلى الإبل الّتي هي نصب أعينهم يستعملونها كلّ حين، كيف خُلقت خلقًا بديعًا معدولًا به عن سَنَن خلق أكثر أنواع الحيوانات، في عظم جثّتها وشدّة قوّتها، وعجيب هيآتها اللّائقة بتأتّي مايصدر عنها من الأفاعيل الشّاقّة، كالنّوء بالأوقار الثّقيلة وهي باركة، وإيصالها الأثقال الفادحة إلى الأقطار النّازحة، وفي صبرها على الجوع والعطش حتّى أنّ ظمأها ليبلغ العِشْر ـ بكسر فسكون ـ وهو ثمانية أيّام بين الوردين، وربّما يجوز ذلك، وتُسمّى حينئذٍ الحوازي ـ بالحاء المهملة والزّاي ـ واكتفائها بالشّيء ورعيها لكلّ مايتيسّر من شوكٍ وشجرٍ وغير ذلك ممّا لايكاد يرعاه سائر البهائم، وفي انقيادها مع ذلك للإنسان في الحركة والسّكون والبُروك والنُّهوض، حيث يستعملها في ذلك كيف يشاء، ويقتادها بقطارها كلّ صغير وكبير، وفي تأثّرها بالصّوت الحسَن على غلظ أكبادها إلى غير ذلك؟

وخُصّت بالذّكر لأنّها أعجب ماعند العرب من

الحيوانات الّتي هي أشرف المركبات وأكثرها صنعًا، وهم على أحوالها أتمّ وقوف.

قال الإمام[1]: التّناسب فيها أنّ الكلام مع العرب وهم أهل أسفار على الإبل في البراري، فربّما انفردوا فيها، والمنفرد يتفكّر لعدم رفيق يحادثه وشاغل يشغله فيتفكّر فيما يقع عليه طرفه، فإذا نظر إلى ما معه رأى الإبل، وإذا نظر إلى ما فوقه رأى السّماء، وإذا نظر يمينًا وشمالًا رأى الجبال، وإذا نظر لأسفل رأى الأرض، فأمر بالنّظر في خلوته لما يتعلّق به النّظر من هذه الأُمور، فبينها مناسبة بهذا الاعتبار.

وقال عصام الدّين: إنّ خيال العرب جامع بين الأربعة، لأنّ مالهم النّفيس الإبل، ومدار التّبقي لهم على السّماء، ورعيهم في الأرض، وحفظ مالهم بالجبال، وما ألطف ذكر الإبل بعد ذكر الضّريع، فإنّ خطورها بعده على طرف التّمام، وإذا صحّ ماروي من كلام قريش عند نزول تلك الآية كان ذكرها ألطف وألطف.

(٣٠: ١١٦)

سَيِّد قُطْب: الإبل حيوان العربيّ الأوّل، عليها يسافر ويحمل، ومنها يشرب ويأكل، ومن أوبارها وجلودها يلبس وينزل، فهي مورده الأوّل للحياة. ثمّ إنّ لها خصائص تُفردها من بين الحيوان، فهي على قوّتها وضخامتها وضلاعة تكوينها ذلولٌ يقودها الصّغير فتنقاد، وهي على عِظَم نفعها وخدمتها قليلة التّكاليف، مرعاها ميسّر، وكلفتها ضئيلة، وهي أصبر الحيوان المستأنس على الجُوع والعطش والكَدْح وسوء الأحوال. ثمّ إنّ لهيئتها مزيّة في تناسق المشهد الطّبيعيّ المعروض. هذا كلّه يوجّه القرآن أنظار المخاطبين إلى تدبّر خَلْق الإبل، وهي بين أيديهم لا تحتاج منهم إلى نقلة وعلم جديد. (٦: ٣٨٩٨)

الطَّباطَبائيّ: تخصيص الإبل بالذّكر من جهة أنّ السّورة مكّيّة، وأوّل من تُتلى عليهم الأعراب، واتّخاذ الآبال من أركان عيشهم. (٢٠: ٢٧٤)

خَليل ياسين: س ـ الفيل أعظم من الإبل في الأُعجوبة فهلّا مثّل به؟

ج ـ العرب بعيدو العهد بالفيل، ثمّ هو خنزير لا يُركَب ظهرها، ولا يؤكل لحمها، ولا يُحلب دَرّها والإبل من أعزّ مال العرب وأنفسه، تأكل النّوى والقتّ وتخرج اللّبن، ويؤكل لحمها، ويُركب ظهرها، وتُحمل الأثقال عليها، ويأخذ الصّبيّ بزمامها فيذهب بها حيث شاء مع عظمها في نفسها. (٢: ٣٦٤)

المُصْطَفَويّ: مضافًا إلى حواسّها وأعضائها الحيوانيّة خلقت للرّكوب في الأسفار وحمل الأثقال بالخلقة المتناسبة لها، وقدرة التّحمّل والصّبر على الجُوع والعَطَش. (١: ١٢)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو الإبل، ومنه تفرّعت سائر المعاني؛ فالكثرة أُخذت من عظمة خلقتها، والاجتزاء أُخذ من صبرها على الماء القليل، وقناعتها بالكلأ الرّطب، وهي صفة كامنة فيها.

وتجوّزوا في استعمال بعض هذه المعاني بإطلاقها على

---

(١) يقصد الإمام الفخر الرّازيّ.

الآدميّين، فقالوا: أَبَلَ الرّجلُ وتَأَبّل عن امرأته، إذا اجتزأ عنها وتوحّش، كما يجتزئ الوحش عن الماء. وأَبَلَ الرّجلُ يأبُلُ أبالة، إذا تنسّك وترهّب، ولذا يقال للرّاهب: أبيلًا، لأنّه اجتزأ بالعبادة عن النّساء ولذيذ العيش.

٢ـ وأمّا الأبَلّ فهو «أفعل» من «ب ل ل»، وهو الجريء المقدام من الرّجال الّذي لا يستحي ولا يبالي. ويقال: هو الفاجر الشّديد الخصومة. ويقال: هو الحكير الأريب.

والوبيل من «و ب ل»، وهو يدلّ على الشّدّة والثّقل، لاحظ «و ب ل».

وأمّا «أبَلَته» من الحديث: «كلّ مال زكّي فقد ذهبت أبَلَته»، فهمزته مبدلة من «واو»، أراد «وبَلَته»، أي فساده.

٣ـ فتبيّن ممّا تقدّم أنّ اللّغويّين خلطوا في هذه المادّة بين أصول ثلاثة هي: «أ ب ل» و«ب ل ل» و«و ب ل»، وليس كلّها من «أ ب ل». فما كان فيه معنى الكثرة والاجتزاء فهو من هذا الباب، وما فيه معنى الثّقل فهو من «و ب ل»، وما فيه معنى الامتناع والخصومة فهو من «ب ل ل».

الاستعمال القرآنيّ

فيه آيتان:

الأولى: ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ﴾ الأنعام: ١٤٤

وفيها بحوث:

١ـ تعتبر الإبل من الأنعام في القرآن، كما هي في اللّغة، لقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ الأنعام: ١٤٢، ثمّ يفسّره بقوله: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ...﴾ الأنعام: ١٤٣، ﴿وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ...﴾ الأنعام: ١٤٤.

٢ـ وجاء كلّ من الأنعام مقرونًا بمثله، فالإبل والبقر متشابهان في الجسم وفي المنافع، وهي اللّحم واللّبن والحمل والرّكوب، والضّأن والمعز كذلك عدا الحمل والرّكوب. كما يلحظ تناسب الألفاظ في القرينتين: فالضّأن والمعز كلاهما على وزن «فَعْل»، والإبل والبقر على وزني «فِعِل» و«فَعَل»، ولا يخفى ما فيه أيضًا من عذوبة اللّفظ وحلاوته، لا سيّما وأنّ زيادة الحركة في الإبل والبقر تدلّ على زيادة المنفعة، إذ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني.

٣ـ وقدّمت الضّأن على المعز إشعارًا بكثرتها وأصالتها عند العرب، كما أنّ تقديم الإبل على البقر يدلّ على ذلك.

٤ـ وذكر الإبل كان خطابًا موجّهًا إلى المشركين، وذكر البقر والغنم في الآيات التّالية كان حكاية عن اليهود: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا...﴾ الأنعام: ١٤٦، إشعارًا بأنّ الإبل هي حيوان العرب دون اليهود، ولعلّ الاكتفاء بذكر الغنم في آخرها دون المعز يدلّ على اختصاص المعز بالعرب أيضًا.

الثّانية: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ● وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ● وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ●

وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ الغاشية ١٧ ـ ٢٠

وفيها بحوث أيضاً

١ ـ الإبل هي حيوان العرب وشريان حياتهم، فينبغي أن يعرفوا أسرار خلقتها الملائمة للبادية بما تتّصف فيه من التّحمّل والصّبر وعظم الخلقة والجسم، وارتفاعها عن الأرض حفظاً من السّباع، وطول أعناقها للرّعي من حشائش الأرض والأكل من الشّجر، وما فيها من المنافع كحمل الأثقال وشرب لبنها وأكل لحمها وغير ذلك.

٢ ـ وأردف الإبل في خلقتها بالسّماء في رفعها، وبالجبال في نصبها، وبالأرض في بسطها، فبدأ بالإبل الّتي تعتبر خلقاً أرضيّاً ارتفعت عن الأرض، ثمّ صعد إلى السّماء الّتي تعتبر غاية في الارتفاع والسُّمك، وعاد إلى الجبال الّتي هي دون السّماء وفوق الإبل، ثمّ نزل إلى سطح الأرض، فهناك صعود وهبوط، وفي اختلافها تظهر قدرة الله وتتجلّى حكمته. وفي الجمع بينها للنّظر إليها متوالية توسيع للمعرفة وإحاطة على خلقة الله تعالى في الأرض والسّماء.

هذا بناءً على ما إذا أُريد من الإبل الحيوان، وعلى قول المُبَرّد إنّ المراد بها هنا القِطَع العظيمة من السّحاب، فالبدء من فوق إلى تحت فقط، ففيه صعود بالنّظر إلى السّماء ثمّ هبوط إلى الأرض باعتظام.

٣ ـ ولعلّ ذكر (الإبل) في المكّيّة فقط رمز إلى إصالة أهلها وعراقتها في العربيّة.

إبليس

لفظٌ واحد ، ١١ مرّة : ١٠ مكّيّة ، ١ مدنيّة

في ٩ سور : ٨ مكّيّة ، ١ مدنيّة

النّصوص اللّغويّة

السُّدّيّ: الإبلاس: تغيير الوجوه ، وإنّما سُمّي إبليس ، لأنّ الله نكّس وجهه وغيّره.

(الدُّرّ المنثور ٣ : ١٢)

الخَليل: سُمّي إبليس لأنّه أُبلِسَ من الخير ، أي أُويِس ، وقيل: لُعِن. (٧ : ٢٦٢)

أبو عُبَيْدَة: لم يُصرف إبليس لأنّه أعجميٌّ.

(١ : ٣٨)

هو عربيٌّ مشتقٌّ من أَبْلَسَ ، إذا يَئِس من خير ، لكنّه لا نظير له في الأسماء ، وهو معرفة فلم ينصرف لذلك. (القَيْسيّ ١ : ٢٧)

إبليس: وزنه «إفعيل» مشتقّ من الإبلاس ، وهو اليأس من رحمة الله تعالى ، ولم ينصرف لأنّه معرفة ، ولا نظير له في الأسماء ، فشُبِّه بالأعجميّة.

(القُرطبيّ ١ : ٢٩٥)

ابن قُتَيْبَة: هو «إفعيل» من أَبْلَسَ الرّجُل ، إذا يئس. قال الله جلّ ثناؤه: ﴿أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ الأنعام : ٤٤ ، أي يائسون. (٢٣)

ثَعْلَب: أُبْلِسَ الرّجل: قُطِع به. (ابن سيده ٨ : ٥١٢)

الطَّبَريّ: إبليس «إفعيل» من الإبلاس ، وهو الإياس من الخير والنّدم والحزن.

فإن قال قائل لنا: فإن كان إبليس كما قلت «إفعيل» من الإبلاس ، فهلّا صُرِف وأُجري؟

قيل: تُرِك إجراؤه استثقالًا ، إذ كان اسمًا لا نظير له من أسماء العرب ، فشبّهته العرب إذ كان كذلك بأسماء العجم الّتي لا تُجرى ، وقد قالوا: مررت بإسحاق ، فلم يُجرُوه ، وهو من أسحقه الله إسحاقًا ، إذ كان وقع مبتدأً اسمًا لغير العرب ، ثمّ تسمّت به العرب فجرى مجراه ، وهو من أسماء العجم في الإعراب ، فلم يُصرف. وكذلك «أيّوب» إنّما هو «فَيْعُول» من آب يؤوب [لاحظ إسحاق و أيّوب]. (١ : ٢٢٧)

الزّجّاج: إنّه ليس بمأخوذ من الإبلاس ، كقوله ،

مُبْلِسون ، أي آيسون من الخير ، لأنّه أعجميٌّ مُعرّبٌ ، بدلالة أنّه لا ينصرف للعُجمة والتّعريف.

مثله الرُّمّانيّ (الطُّوسيّ ١ : ١٥٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١ : ٨١)

ابن دُرَيْد: أبْلَسَ الرّجل إبلاسًا فهو مُبلِس ، إذا يَئِس.

وزعم قوم من أهل اللّغة أنّ اشتقاق إبليس من الإبلاس، كأنّه أبْلَسَ ، أي يَئِس من رحمة الله. (١ : ٢٨٨)

إبليس إن كان عربيًّا محضًا فاشتقاقه من أبْلَسَ يُبلِسُ ، إذا يَئِس ، فكأنّه يَئِس من رحمة الله.

(٣ : ٣٧٧)

نِفْطَوَيْه: الإبلاس: الحَيْرة والياس ، ومنه سُمّي إبليس ، لأنّه أبْلَسَ من رحمة الله ، أي يَئِس منها وتحيّر.

(الهَرَويّ [illegible])

ابن الأنباريّ: الإبلاس معناه في اللّغة القُنوط وقطع الرّجاء من رحمة الله. أبْلَسَ الرّجل ، إذا انقطع فلم تكن له حُجّة. (الأزهَريّ ١٢ : ٤٤٢)

السِّجِسْتانيّ: إبليس «إفعيل» من أبْلَسَ ، أي يَئِس. ويقال: هو اسم أعجميّ ، فلذلك لا ينصرف.

(٣٥)

ابن خالَوَيْه: لإبليس أسماء: المارد ، والشّيطان ، والمُوَسْوِس ، والرّجيم ، واللّعين ، والغَرُور ، والمارج ، والأجدع ، والمُذْهِب ، والمهذِّب ، والأزَبّ ، وضياء ، والمُتَبَخْتِر ، والشَّيْصَبان ، والدّكّير ، وأوهد ، والدّلايز ، والمِكَبّ ، والكَمْكَم ، والقارّ ، والسَّفيه. قال الله تعالى: ﴿وَاَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللهِ شَطَطًا﴾ الجنّ: ٤

(٢٣٩)

الأزهَريّ: قيل: إنّ إبليس سُمّي بهذا الاسم ، لأنّه لمّا أُويِسَ من رحمة الله أبْلَسَ إبلاسًا. (١٣ : ٤٤٢)

الرُّمّانيّ: [قال بعد نقل قول الطَّبَريّ:]

غلط في جميع ذلك ، لأنّها ألفاظ أُعربت من العجميّة ، ووافقت ألفاظ العربيّة. وغلط أيضًا في قوله: أنّه لا نظير له في أسماء العرب ، لأنّهم يقولون: إزميل للشّفرة ، والإغريض: الطّلْع ، وإحريض: صِبْغ أحمر - وقالوا: هو العُصفر - ، وسيفٌ إصليت: ماضٍ كثير الماء ، وثوبٌ إضريج: مُشبَع الصّبغ - وقالوا: هو من الصُّفرة خاصّة.

وسبيل إبليس سبيل «إنجيل» في أنّه معرّبٌ غير مشتقّ. (الطُّوسيّ ١ : ١٥٤)

الجَوهَريّ: أبْلَسَ من رحمة الله ، أي يَئِس ، ومنه سُمّي إبليس ، وكان اسمه عَزازيل.

والإبلاس أيضًا: الانكسار والحُزن ، يقال: أبْلَسَ فلانٌ ، إذا سكت غمًّا. وأبلست النّاقة ، إذا لم ترْغُ من شدّة الضَّبَعة ، فهي مِبلاس. (٣ : ٩٠٩)

ابن فارِس: الباء واللّام والسّين أصلٌ واحدٌ وما بعده فلا مُعوّل عليه ، فالأصل اليأس ، يقال: أبْلَسَ ، إذا يَئِس. قال الله تعالى: ﴿إِذَا هُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ المؤمنون: ٧٧

قالوا: ومن ذلك اشتُقّ اسم إبليس ، كأنّه يَئِس من رحمة الله. (١ : ٢٩٩)

ابن سِيدَه: أبْلَسَ الرّجل: قُطِع به ، عن ثعلب. وأبْلَسَ: سكت. وأبلس: يَئِس وندم. وفي التّنزيل: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ الرّوم: ١٢.

وإبليس لعنه الله، مشتقٌ منه، لأنّه أُبْلِس من رحمة الله، أي أُويِس. وقال أبو إسحاق: لم يُصْرَف، لأنّه أعجميٌّ معرفة.

والإبلاس: المُبْلِس؛ والجمع: بُلْس.

والبَلَس: التّين.

والبَلَسان: شجر لحبّه دُهْن. (٨: ٥١٢)

أَبْلَس: يَئِس وتحيّر وسكت لحيرة أو انقطاع حُجّة، وإبليس مشتقّ منه لأنّه أُويِس من رحمة الله.

(الإفصاح ١: ١٧٦)

الطُّوسيّ: إبليس، مشتقّ من الإبلاس، وهو اليأس من رَوْح الله، إلّا أنّه شُبّه بالأعجميّ من جهة أنّه لم يُستعمل إلّا على جهة العَلَم، فلم يُصرَف.

وقال قوم: إنّه ليس بمشتقّ لأنّه أعجميٌّ، بدلالة أنّه لاينصرف. (٣: ٣٣٢)

نحوه أبو السُّعود. (١: ٧٤)

الواحديّ: الاختيار أنّه ليس بمشتقّ لاجتماع النّحويّين على أنّه يُمنع من الصّرف، للعُجمة والعلميّة. (بصائر ذوي التّمييز ٦: ١٠٣)

الرّاغِب: الإبلاس: الحُزن المعترض من شدّة البأس[1]، يقال: أَبْلَس، ومنه اشتُقّ إبليس فيما قيل. قال عزّوجلّ: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ الرّوم: ١٢. (٦٠)

الميْبُديّ: معنى إبليس الآيس، يعني أَبْلَسَ من رحمة الله، وكان يسمّى قبل الإبلاس عزازيل. وقيل: كان اسمه حارثًا وكنيته أبا كُرْدُوس (١: ١٤٥)

الجَواليقيّ: إبليس: ليس بعربيّ، وإن واضَق: أَبْلَسَ الرّجل، إذا سقطت حجّته، إذ لو كان منه لصُرِف. ألا ترى أنّك لو سمّيت رجلًا بإخريط وإجفيل، لصرفته في المعرفة؟

ومنهم من يقول: هو عربيّ، ويجعل اشتقاقه من أَبْلَسَ يُبْلِس، أي يَئِس، فكأنّه أَبْلَسَ من رحمة الله، أي يَئِس منها. والقول هو الأوّل. (٧١)

ابن عَطيّة: إبليس لاينصرف، لأنّه اسمٌ أعجميٌّ معرّف [وقال بعد نقله قول ابن عبّاس والسُّدّيّ وأبي عُبَيْدَة:]

وورنه على هذا «إفعيل»، ولم تصرفه هذه الفرقة لشذوذه، وأجرَوه مَجرى «إسحاق» من أسحقه الله، و«أيّوب» من آب يؤوب، مثل «قَيّوم» من قام يقوم، «دَيّار» تُصرف هذه. ولها وجه من الاشتقاق، كذلك لم يصرف هذا، وإن توجّه اشتقاقه لقلّته وشذوذه (١: ١٢٥)

أبو البَرَكات: لاينصرف للعُجمة والتّعريف.

وقيل: إنّه مُشتقٌّ من أَبْلَسَ، إذا يَئِس، وليس بصحيح، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون مُنصرفًا، لأنّه ليس فيه علّة منع الصّرف إلّا التّعريف، والتّعريف وحده لايكفي في منع الصّرف (١: ٧٤)

ابن منظور: أَبْلَسَ من رحمة الله، أي يَئِس ونَدِم، ومنه سُمّي إبليس، وكان اسمه عَزازيل. وفي التّنزيل العزيز: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ﴾ الرّوم: ١٢، وإبليس مشتقٌّ منه، لأنّه أُبْلِس من رحمة الله، أي أُويِس (٦: ٢٩)

---

(١) هكذا، والظّاهر اليأس

أبو حَيّان: إبليس: اسم أعجميٌّ منع الصّرف للعُجمة والعلميّة، وأبعد أبوعُبَيْدَة وغيره في زعمه أنّه مشتقٌّ من «الإبلاس»، وهو الإبعاد من الخير، ووزنه على هذا «إفعيل»، لأنّه قد تقرّر في علم التّصريف أنّ الاشتقاق العربيّ لا يدخل في الأسماء الأعجميّة.

واعتذر من قال بالاشتقاق فيه عن منع الصّرف، بأنّه لا نظير له في الأسماء. ورُدّ بإغْرِيض وإزْميل وإخْرِيط وإجْفيل وإغْليط وإصْليت وإحْليل وإكْليل وإخْريض.

وقد قيل: شُبّه بالأسماء الأعجميّة، فامتنع الصّرف للعلَميّة وشِبْه العُجمة. وشبه العُجمة هو أنّه وإن كان مشتقًّا من الإبلاس، فإنّه لم يُسمّ به أحد من العرب، فصار خاصًّا بمن أطلقه الله عليه، فكأنّه دخيل[1] في لسانهم، وهو علَم مُرْتَجَل. (١: ١٥٦)

نحوه الآلوسيّ. (١: ٢٢٩)

الفَيُّوميّ: أبْلَسَ الرّجل إبلاسًا: سَكَتَ، وأبْلَسَ أيِسَ، وفي التّنزيل: ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ الأنعام: ٤٤.

وإبليس: أعجميٌّ ولهذا لاينصرف، للعُجمة والعلميّة.

وقيل: عربيٌّ مشتقٌّ من الإبلاس، وهو اليأس، ورُدَّ بأنّه لو كان عربيًّا لانصرف كما ينصرف نظائره، نحو إجْفيل وإخْريط. (٦٠)

الفيروزاباديّ: هو اسمٌ أعجميٌّ ممنوع من الصّرف. وقيل: عربيٌّ، واشتقاقه من الإبلاس، لأنّ الله تعالى أبْلَسَه من رحمته وآيَسَهُ من مغفرته.

قال ابن الأنباريّ: لايجوز أن يكون مشتقًّا من أبْلَسَ، لأنّه لو كان مشتقًّا لصُرِف.

قال أبو إسحاق: فلمّا لم يُصرف دلّ على أنّه أعجميٌّ.

قال ابن جَرير: لم يُصرف وإن كان عربيًّا، لقلّة نظيره في كلامهم، فشبّهوه بالأعجميّ.

(بصائر ذوي التّمييز ٦: ١٠٣)

مثله البُرُوسَويّ. (٤: ٤٦٢)

الطُّرَيحيّ: إبليس «إفعيل» من أبْلَسَ، أي يَئِس من رحمة الله. ويقال: إنّه اسم أعجميٌّ فلذلك لاينصرف.

وقيل: عربيٌّ.

وفي «حياة الحيوان»: وكُنية «إبليس» أبو مُرّة.

والإبلاس بالكسر: الحَيْرة، يقال: أبْلَسَ يُبْلِس، أي تحيّر، ومنه الخبر: «ألم تَرَ إلى الجنّ وإبلاسها»، أي تحيُّرها ودَهَشها، ومنه الدّعاء: أعوذ بك من شرّ ما يُبْلِس به إبليس وجنوده.

والأبالِسة: الشّياطين. (٤: ٥٤)

حَسْنَين مَخلوف: هو أبو الجنّ مشتقٌّ من الإبلاس، وهو الحُزْن النّاشئ عن شدّة اليأس. وفعله أبْلَسَ، ولم ينصرف لأنّه معرفة ولا نظير له في الأسماء، فأشبه الأعجميّة.

وقيل: هو أعجميٌّ لا اشتقاق له، فلم ينصرف، للعلميّة والعُجمة. (٢٤)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبْلَسَ: أيِسَ وسَكَتَ لحَيْرة أو انقطاع حجّة فهو مبلس.

وإبليس: المتمرّد ورأس الشّياطين، وهو أعجميٌّ

---

(١) في الأصل: دليل.

غير منصرف وغير مشتقّ من «بَلَس» (٧٩)

المُصطَفَويّ : كلمة إبليس : لم نجد أحدًا يتعرّض بأحد هذه الكلمة!! ويحتمل أن يكون مأخذه مادّة «بالوس» - المخلوط وغير المُغَرْبَل . «بالَس» : خَلَطَ ومَزَجَ

أو مادّة «بالش» بحث وفتّش وتعرّى «بلاش» الشُّرطيّ السّرّيّ ، وبوليس سرّيّ ، كما في قاموس عِبْريّ - عربيّ

بمناسبة أنّ إبليس متحرّ ، وبوليس سرّيٌّ داخليٌّ ، أو أنّه لم يكن خالصًا صافيًا بل ممزوجًا ثمّ امتحن وغُرْبِلَ (١ : ٣١٤)

إنّ الشّيطان هو المتمايل عن الحقّ مع الاعوجاج ، فيُستعمل هذا اللّفظ في موارد التّجاوز والطّغيان والعُدوان ، وهذا بخلاف كلمة إبليس ، وهو من الإبلاس ، بمعنى اليأس الشّديد بسُوء عمل ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ الحجر : ٣١ ، ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ اِسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ ص : ٧٤.

وهذا إبليس يعبّر عنه بالشّيطان إذا لوحظ فيه العُدوان ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا﴾ الأعراف : ٢٠ ، ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا﴾ البقرة : ٣٦

فيلاحظ في كلّ من التّعبيرين خصوصيّة مفهوم كلّ منها الّذي يُستعمل (٦ : ٧٠)

النُّصوص التّفسيريّة

١- فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ. البقرة : ٣٤

النّبيّ ﷺ : أمر الله الملائكة بالسُّجود لآدم ، فدخل في أمره الملائكة وإبليس ، فإنّ إبليس كان مع الملائكة في السّماء يعبد الله ، وكانت الملائكة تظنّ أنّه منهم ولم يكن منهم ، فلمّا أمر الله الملائكة بالسُّجود لآدم ، خرج ما كان في قلب إبليس من الحسد ، فعلمت الملائكة عند ذلك أنّ إبليس لم يكن منهم .

فقيل له : فكيف وقع الأمر على إبليس وإنّما أمر الله الملائكة بالسُّجود لآدم ؟

فقال ﷺ : كان إبليس منهم بالولاء ، ولم يكن من جنس الملائكة ، وذلك أنّ الله خلق خلقًا قبل آدم وكان إبليس فيهم في الأرض ، فعتوا وأفسدوا وسفكوا الدّماء ، فبعث الله الملائكة فقتلوهم وأسروا إبليس ورفعوه إلى السّماء ، وكان مع الملائكة يعبد الله إلى أن خلق الله آدم (الطَّبْرِسيّ ٤ : ٥٣)

ابن مسعود : جُعل إبليس على مُلك سماء الدّنيا ، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم : الجنّ ، وإنّما سمّوا الجنّ ، لأنّهم خُزّان الجنّة ، وكان إبليس مع مُلكه خازنًا (الطَّبَريّ ١ : ٢٢٥)

إنّه كان من الملائكة

مثله ابن عبّاس ، وابن جُرَيْج ، وابن المُسيَّب ، وقتادة (القُرطُبيّ ١ : ٢٩٤)

وهو المرويّ عن أبي عبد الله ﷺ .

(الطُّوسيّ ١ : ١٥٠)

كانت الملائكة تُقاتل الجنّ فسُبي إبليس وكان صغيرًا ، فكان مع الملائكة فتعبّد معها ، فلمّا أمروا

بالسُّجود لآدم سجدوا فأبى إبليس ، فلذلك قال الله ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف ٥٠.

(الطَّبَريّ ١ : ٢٢٦)

نحوه شَهْر بن حَوْشَب. (أبوحَيّان ١ - ١٥٣)

ابن عَبّاس : كان إبليس من حَيٍّ من أحياء الملائكة يقال لهم الجنّ ، خُلقوا من نار السَّموم من بين الملائكة ، فكان اسمه الحارث ، وكان خازنًا من خُزّان الجنّة ، وخُلقت الملائكة من نور غير هذا الحيّ ، وخُلقت الجنّ الّذين ذكروا في القرآن من مارجٍ من نار ، وهو لسان النّار الّذي يكون في طرفها إذا التهبت

كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عَزازيل ، وكان من سُكّان الأرض ، وكان من أشدّ الملائكة اجتهادًا وأكثرهم علمًا ، فذلك دعاه إلى الكبر ، وكان من حيّ يُسمّون جِنًّا (الطَّبَريّ ١ : ٢٢٤)

كان إبليس من أشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة ، وكان خازنًا على الجِنان ، وكان له سُلطان سماء الدّنيا ، وكان له سُلطان الأرض

وقوله ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ إنّما يُسمّى بالجِنان ، أنّه كان خازنًا عليها ، كما يقال للرّجل مكّيّ ، ومدنيّ ، وكوفيّ ، وبصريّ

إنّ من الملائكة قبيلة من الجنّ ، وكان إبليس منها ، وكان يُوَسْوِس مابين السّماء والأرض .

(الطَّبَريّ ١ : ٢٢٥)

إبليس : أبلسه الله من الخير كلّه ، وجعله شيطانًا رجيمًا عقوبةً لمعصيته الطَّبَريّ ١ : ٢٢٧)

كان إبليس من الملائكة من طائفةٍ يقال لهم : الجنّ ، وكان اسمه بالعبرانيّة «عَزازيل» بزاءين مُعجمتَيْن بينهما ألف ، فلمّا عصى الله لَعَنه وجعله شيطانًا مَريدًا ، وبالعربيّة «الحارث» ، وكان رئيس ملائكة الدّنيا وسُلطانها وسُلطان الأرض ، وكان من أشدّ الملائكة اجتهادًا وأكثرها علمًا ، وكان يُوَسْوِس بين السّماء والأرض ، فيرى بذلك لنفسه شَرَفًا عظيمًا وعِظَمًا ، فذلك الّذي دعاه إلى الكِبْر ، فعصى وكفر ، فمسخه الله شيطانًا رجيمًا ملعونًا

مثله قَتادَة ، والزَّجّاج ، وابن الأنباريّ.

(الطَّرْيحيّ ٤ : ٥٤)

ابن المُسَيِّب : كان إبليس رئيس ملائكة سماء الدّنيا. (الطَّبَريّ ١ : ٢٢٥)

سَعيد بن جُبَيْر : إنّ الجنّ سِبط من الملائكة ، خُلقوا من نار وإبليس منهم ، وخُلق سائر الملائكة من نور.

(القُرطُبيّ ١ : ٢٩٤)

إنّه كان من الجنّانين[1] الّذين يعملون في الجنّات ، حيّ من الملائكة يَصُوغون حِلْية أهل الجنّة مُذ خُلقوا. (الفَخْر الرّازيّ ٢٦ : ١٣٦)

الشَّعْبيّ : إبليس أبو الجنّ ، كما أنّ آدم أبو الإنس. (المَيْبُديّ ١ : ١٤٤)

مثله الحَسَن ، وابن زَيد ، وقَتادَة

(القُرطُبيّ ١ : ٢٩٤)

الحَسَن : ما كان إبليس من الملائكة طَرْفة عين قطُّ ، وأنّه لأصل الجنّ ، كما أنّ آدم أصل الإنس .

(الطَّبَريّ ١ : ٢٢٦)

مثله ابن زَيد. (أبو حَيّان ١ : ١٥٣)

---

(١) كذا ، والصّحيح : الجنّانين.

الملائكة لُباب الخليقة من الأرواح ولايتناسلون، وإبليس من نار السّموم. وإنّما صحّ استثناؤه منهم، لأنّه كان يصحبهم ويعبد الله معهم (القُشَيريّ ٣: ٦٧)

إنّه لم يكن من الملائكة، وإنّ الاستثناء في الآية استثناء منقطع، كقوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ النساء: ١٥٧، ﴿فَلَا صَرِيخَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَذُونَ * إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا﴾ يس: ٤٣، ٤٤.

(الطُّوسيّ ١: ١٥١)

مثله قَتادة، والبَلْخيّ، والرُّمّانيّ.

(الطَّبْرِسيّ ١: ١٥١)

السُّدّيّ: كان اسم إبليس الحارث، وإنّما سُمّي إبليس حين أبلس فتحيّر، كما قال الله جلّ ثناؤه: ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ الأنعام: ٤٤، يعني به أنّهم آيسون من الخير، نادمون حزنًا. (الطَّبَريّ ١: ٢٢٧)

أبو عُبَيْدَة: نصب إبليس على استثناء قليل من كثير، ولم يُصرَف إبليس، لأنّه أعجميّ. (١: ٣٨)

الرُّمّانيّ: الدّليل على أنّه لم يكن من الملائكة أشياء.

منها: قوله: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ التحريم: ٦، فنفى عنهم المعصية نفيًا عامًّا.

الثّاني: أنّه قال: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: ٥٠، ومتى أُطلق لفظ الجنّ لم يجز أن يعني به إلّا الجنس المعروف المباين لجنس الإنس والملائكة.

الثّالث: أنّ إبليس له نسل وذرّيّة.

الرّابع: وهو أقوى ما عندي، قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ فاطر: ١، فعمّها بالوصف بالرّسالة، ولايجوز على رُسُل الله أن يكفروا أو يفسقوا كالرّسل من البشر. [وقد ردّه الطُّوسيّ، فراجع قوله] (الطُّوسيّ ١: ١٥١)

الطُّوسيّ: المعروف عن ابن عبّاس ماقلناه أنّه كان من الملائكة فأبى واستكبر وكان من الكافرين. ومن قال: إنّ إبليس خُلق من نار ومن مارج، والملائكة لم يخلقها من ذلك، فقوله ضعيف، لأنّه لايمتنع أن يكون الله تعالى خلق الملائكة أصنافًا: صنفًا من نار، وصنفًا من نور، وصنفًا من غير ذلك، وصنفًا آخر لا من شيء، فاستبعاد ذلك ضعف معرفة. (١: ١٥٣)

الزَّمَخْشَريّ: (إلّا إبليس) استثناء متّصل لأنّه كان جنّيًّا واحدًا بين أظهر الألوف من الملائكة مغمورًا بهم، فغُلّبوا عليه في قوله: (فسجدوا)، ثمّ استُثني منهم استثناء واحد منهم. ويجوز أن يُجعل منقطعًا (١: ٢٧٣)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ١٠٤)

أبو البَرَكات: (إبليس) منصوب على الاستثناء المنقطع على قول من قال: إنّه لم يكن من الملائكة، أو لأنّه استثناء من موجب على قول من قال: إنّه من الملائكة. ولا ينصرف، للعُجمة والتّعريف. (١: ٧٤)

الفَخْر الرّازيّ: اختلفوا في أنّ إبليس هل كان من الملائكة أم لا؟ [سيأتي مُلخّصه في كلام النّيسابوريّ] (٢: ٢١٣)

البَيْضاويّ: إنّ إبليس كان من الملائكة وإلّا لم يتناوله أمرهم ولم يصحّ استثناؤه منهم، ولايرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: ٥٠، لجواز أن يقال: إنّه كان من الجنّ فعلًا ومن

الملائكة نوعًا.

ولمن زعم أنّه لم يكن من الملائكة أن يقول: إنّه كان جنّيًّا نشأ بين أظهر الملائكة، وكان مغمورًا بالأُلوف منهم فغلّبوا عليه، أو الجنّ أيضًا كانوا مأمورين مع الملائكة، لكنّه استغني بذكر الملائكة عن ذكرهم، فإنّه إذا عُلم أنّ الأكابر مأمورين بالتذلّل لأحد والتوسّل به، عُلم أنّ الأصاغر أيضًا مأمورين به (١: ٤٨)

النّيسابوريّ: اختُلف في أنّ إبليس من الملائكة أم لا؟

فقال أكثر المتكلّمين لاسيّما المعتزلة: إنّه لم يكن منهم، وقال كثيرٌ من الفقهاء: إنّه كان منهم.

حجّة الأوّلين أنّه من الجنّ، لقوله في الكهف: ٥٠ ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، فلا يكون من الملائكة.

وأيضًا قال: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلٰئِكَةِ أَهٰؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ سبأ: ٤٠، ٤١.

وردّ الأوّل: بأنّ الجنّ قد يُطلق على الملَك لاستتاره عن العيون، وبأنّ (كان) يحتمل أن تكون بمعنى «صار».

والثّاني: بأنّه لايلزم من كون الجنّ في هذه الآية نوعًا مغايرًا للملائكة أن يكون في الآية الأُولى أيضًا مغايرًا لاحتمال كونه على مقتضى أصل اللّغة وهو الاستتار. وقالوا: إنّ إبليس له ذُرّيّة لقوله تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي﴾ الكهف: ٥٠. والملائكة لا ذُرّيّة لها، لأنّها تحصل من الذّكر والأُنثى ولا إناث فيهم، لقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلٰئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ إِنَاثًا﴾ الزّخرف: ١٩، منكرًا عليها. وأيضًا الملائكة معصومون لما سلف، وإبليس لم يكن كذلك.

وأيضًا إنّه من النّار ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ﴾ الأعراف: ١٢، وإنّهم من نور لقوله صلّى الله عليه وسلّم: «خُلقت الملائكة من نور، وخُلق الجانّ من مارج من نار».

ومن المشهور الّذي لايدفع أنّ الملائكة روحانيّون، فقيل: سُمّوا بذلك لأنّه من الرّيح أو من الرّوح. وأيضًا الملائكة رُسُل ﴿جَاعِلِ الْمَلٰئِكَةِ رُسُلًا﴾ فاطر: ١، ورُسُل الله معصومون ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ الأنعام: ١٢٤.

حجّة الآخرين: أنّه استثناه من الملائكة، وحمله على المتّصل أولى، لأنّ تخصيص العمومات في كتاب الله أكثر من الاستثناء المنقطع. قيل: إنّه جنّيّ واحد مغمورٌ بين ظهرانيّ أُلوف من الملائكة فغُلّبوا عليه، وهذا لاينافي كون الاستثناء متّصلًا.

وأُجيب بأنّ التّغليب إنّما يصار إليه إذا كان المغلوب ساقطًا عن درجة الاعتبار، أمّا إذا كان مُعظم الحديث فيه فلا يصار إلى التّغليب.

وأيضًا لو لم يكن من الملائكة لم يتناوله الخطاب بـ(اُسْجُدُوا) وحينئذٍ لم يستحقّ بترك السّجود لومًا وتعنيفًا، ولايمكن أن يقال: إنّه نشأ معهم والتحق بهم فتناوله الأمر، لما بيّن في أُصول الفقه أنّ خطاب الذّكور لايتناول الإناث وبالعكس، مع شدّة المخالطة بين الصّنفين. ولا أن يقال: إنّه وإن لم يدخل في هذا الأمر إلّا أنّه تعالى أمره بلفظ آخر ماحكاه في القرآن، بدليل قوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ الأعراف: ١٢،

لأنّ قوله: ﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ﴾ عقيب قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰئِكَةِ اسْجُدُوا﴾ البقرة ٣٤، مُشعِر بأنّ المخالفة بسبب هذا الأمر، هذا ماقيل عن الجانبين. (١: ٢٦١)

نحوه الآلوسيّ. (١: ٢٢٩)

الخازن: سُمّي به لأنّه أُبْلِسَ من رحمة الله، أي يَئِسَ، وكان اسمه «عزازيل» بالسُّريانيّة وبالعربيّة «الحارث»، فلمّا عصى غُيِّر اسمه، فسُمّي إبليس، وغُيِّرت صورته.

وقال ابن عبّاس: كان إبليس من الملائكة بدليل أنّه استثناه منهم.

وقيل: إنّه من الجنّ لأنّه خُلق من النّار، والملائكة خُلقوا من النّور، ولأنّه أصل الجنّ، كما أنّ آدم أصل الإنس.

والأوّل أصحّ لأنّ الخطاب كان مع الملائكة، فهو داخل فيهم، ثمّ استثناه منهم. (١: ٤٢)

أبو حَيّان: استدلّ على أنّه ليس من الملائكة بقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَٰئِكَةِ رُسُلًا﴾ فاطر: ١، فحصّ، فلا يجوز على الملائكة الكفر ولا الفسق، كما لا يجوز على رُسُله من البشر. وبقوله: ﴿لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ التّحريم: ٦، وبقوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ وبأنّ له نسلًا بخلاف الملائكة.

والظّاهر أنّه استثناء متّصل لتوجّه الأمر على الملائكة، فلو لم يكن منهم لما توجّه الأمر عليه، فلم يقع عليه ذمّ، لتركه فعل مالم يُؤمَر به.

وأمّا ﴿جَاعِلِ الْمَلَٰئِكَةِ رُسُلًا﴾ و﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾ فهو عامّ مخصوص، إذ عِصمتهم ليست لذاتهم، إنّما هي بجعل الله لهم ذلك.

وأمّا إبليس فسلبه الله تعالى الصّفات المَلَكيّة، وألبسه ثياب الصّفات الشّيطانيّة. (١: ١٥٣)

الفيروزاباديّ: اختلفوا هل هو من الملائكة أم لا؟ فروي عن طاوُوس ومُجاهد عن ابن عبّاس: أنّه من الملائكة، وكان اسمه عزازيل، فلمّا عصى الله تعالى لَعَنه وجعله شيطانًا مَريدًا، وسمّاه إبليس. وبهذا قال ابن مسعود وسعيد بن المُسيّب وقتادة وابن جُرَيْج وابن جَرير، واختاره ابن الأنباريّ والزّجّاج. قال: وهو مستثنًى من جنس المستثنى منه.

قالوا: وقول الله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: ٥٠، أي طائفة من الملائكة يقال لهم: الجنّ.

وقال الحسن وعبد الرّحمان بن زيد وشَهر وابن حَوْشَب: ماكان من الملائكة قطّ والاستثناء منقطع، والمعنى عندهم أنّ الملائكة وإبليس أُمروا بالسّجود، فأطاعت الملائكة، وعصى إبليس.

والصّحيح أنّه كان من الملائكة، لأنّه لم يُنقل أنّ غير الملائكة أُمر بالسّجود، والأصل في المستثنى أن يكون من جنس المستثنى منه. (بصائر ذوي التّمييز ٦: ١٠٣)

السُّيوطيّ: عدّ منهم بالاستثناء تغليبًا لكونه كان بينهم. (٢: ١٣٥)

الطُّريحيّ: الأبالسة: الشّياطين.

قال الكَفْعَميّ: وهم ذكورٌ وإناثٌ يتوالدون ولا يموتون، بل يخلدون في الدّنيا، كما يخلد إبليس. وإبليسُ هو أب الجنّ، والجنّ ذكور وإناث يتوالدون ويموتون، وأمّا الجانّ فهو أبو الجنّ. وقيل: إنّه مَسْخ الجنّ، كما أنّ

القِرَدَة والخنازير تمسخ النّاس. والكلّ خُلقوا قبل آدم عليه السلام. (٤: ٥٤)

رَشيد رضا: هو فرد من أفراد الملائكة، كما يُفهم من الآية وأمثالها في القصّة، إلّا آية الكهف فإنّها ناطقة بأنّه كان من الجنّ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوٓا إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: ٥٠

وليس عندنا دليل على أنّ بين الملائكة والجنّ فصلًا جوهريًّا يميّز أحدهما عن الآخر، وإنّما هو اختلاف أصناف عندما تختلف أوصاف، كما تُرشد إليه الآيات.

فالظّاهر أنّ الجنّ صنفٌ من الملائكة، وقد أُطلق في القرآن لفظ «الجِنَّة» على الملائكة على رأي جُمهور المفسّرين في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ الصّافّات: ١٥٨، وعلى الشّيطان في آخر سورة النّاس. وعلى كلّ حال فجميع هؤلاء المسمّيات بهذه الأسماء من عالم الغيب لا نعلم حقائقها ولا نبحث عنها ولانقول بنسبة شيء إليها، مالم يرد لنا فيه نصٌّ قطعيٌّ عن المعصوم. (١: ٢٦٥)

حَسَنَيْن مَخلوف: هو أبو الجنّ، والاستثناء منقطع، وقيل: متّصل، وأنّ إبليس كان من الملائكة. (٢٤)

نحوه حجازيّ. (١: ٣٦)

٢- ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: ٥٠

ابن عبّاس: إنّه كان من الملائكة قبل أن يعصي الله تعالى، فلمّا عصاه مسخه شيطانًا.

(مسائل الرّازيّ: ٢٠٣)

الجَصّاص: فيه بيان أنّه ليس من الملائكة، لأنّه أخبر أنّه من الجنّ، وقال الله تعالى: ﴿وَالْجَآنَّ خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾ الحجر: ٢٧، فهو جنس غير جنس الملائكة، كما أنّ الإنس جنس غير جنس الجنّ. وروي أنّ الملائكة أصلهم من الرّيح، كما أنّ أصل بني آدم من الأرض، وأصل الجنّ من النّار. (٣: ٢١٥)

الفَخْر الرّازيّ: إنّه تعالى بيّن في هذه الآية أنّ إبليس كان من الجنّ وللنّاس في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّه من الملائكة، وكونه من الملائكة لاينافي كونه من الجنّ، ولهم فيه وجوه:

الأوّل: أنّ قبيلة من الملائكة يُسمّون بذلك، لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ الصّافّات: ١٥٨، ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَآءَ الْجِنَّ﴾ الأنعام: ١٠٠

الثّاني: أنّ الجنّ سُمّوا جِنًّا للاستتار، والملائكة كذلك، فهم داخلون في الجنّ.

الثّالث: أنّه كان خازن الجنّة ونسب إلى الجنّة، كقولهم: كوفيّ وبصريّ.

والقول الثّاني: أنّه من الجنّ الّذين هم الشّياطين، والّذين خُلقوا من نار، وهو أبوهم.

والقول الثّالث: قول من قال: كان من الملائكة فمسخ وغيّر. وهذه المسألة قد أحكمناها في سورة البقرة.

وأصل ما يدلّ على أنّه ليس من الملائكة، أنّه تعالى أثبت له ذرّيّة ونسلًا في هذه الآية، وهو قوله تعالى: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِي﴾ الكهف: ٥٠، والملائكة ليس لهم ذرّيّة ولا نسل، فوجب أن لا يكون إبليس من الملائكة.

بقي أن يقال: إنّ الله تعالى أمر الملائكة بالسّجود،

فلو لم يكن إبليس من الملائكة فكيف تناوله ذلك الأمر؟ وأيضًا لو لم يكن من الملائكة فكيف يصحّ استثناؤه منهم؟ وقد أجبنا عن ذلك بالاستقصاء. (٢١: ١٣٦)

الخازن: كونه من الملائكة لا ينافي كونه من الجنّ، بدليل قوله سُبحانه وتعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾ الصّافّات: ١٥٨، وذلك أنّ قريشًا قالت: الملائكة بنات الله، فهذا يدلّ على أنّ المَلَك يُسمّى جنًّا، ويعضده اللّغة، لأنّ الجنّ مأخوذ من الاجتنان وهو السّتر.

فعلى هذا تدخل الملائكة فيه، فكلّ الملائكة جنّ لاستتارهم وليس كلّ جنّ ملائكة.

و وجه كونه من الملائكة أنّ الله سبحانه وتعالى استثناه من الملائكة، والاستثناء يُفيد إخراج ما لولاه لدخل ويصحّ دخوله، وذلك يُوجب كونه من الملائكة.

ووجه من قال: إنّه كان من الجنّ ولم يكن من الملائكة، قوله: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾، والجنّ جنس مخالف للملائكة، وقوله: ﴿أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ﴾ الكهف: ٥٠، فأثبت له ذرّيّة، والملائكة لا ذرّيّة لهم.

وأُجيب عن الاستثناء أنّه استثناء مُنقطع، وهو مشهور في كلام العرب، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي﴾ الزّخرف: ٢٦، ٢٧، وقال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ مريم: ٦٢

قيل: إنّه من الملائكة فلمّا خالف الأمر مُسخ وغُيّر وطُرد ولُعن. (٤: ١٧٥)

الفيروزاباديّ: عن ابن عبّاس: أنّ الله تعالى أمَرَ إبليس أن يأتي محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم في صورة إنسان ويجيبه عن كلّ ما سأل. قال: فجاء اللّعين إلى باب المسجد وعليه لباس من صوف وبيده عُكّازة مثل شيخ كبير، فنظره النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فأنكره، إذ لم يسلّم عليه، فقال ﷺ: ما أنت ياشيخ؟ فقال: أنا إبليس، أمرني الله تعالى أن أجيبك عن كلّ ما تسأل، فسَلْ ما تريد. فقال صلّى الله عليه وسلّم: كم أعداؤك من أُمّتي؟ قال: خمسة عشر، وأنت رأسهم وأوّلهم، والإمام العادل، والغنيّ المتواضع، والتّاجر الصّدوق، والعالِم المتخشّع، والمؤمن النّاصح، والمؤمن الرّحيم القلب، والمتورّع عن الحرام والمُديم على الطّهارة، والّذي يؤدّي حقّ ماله، والمؤمن السّخيّ، والمؤمن المكثر الصّدقة، وحامل القرآن، والقائم باللّيل، والقائم على التّوبة. قال: فكم رُفقاؤك من أُمّتي؟

قال: عشرة: السّلطان الجائر، والغنيّ المتكبّر، والتّاجر الخائن، وشارب الخمر، وصاحب الزّنى، وصاحب الرّبا، والقتّال، وآكل أموال اليتامى، ومانع الزّكاة، والطّويل الأمل، هؤلاء حواصّي. قال: كيف موضع صلاة أُمّتي منك؟ قال: تأخذني الحُمّى. قال: فوضع غوصهم في العلم؟ قال: أذوب كما يذوب الرّصاص. قال: فالصّوم؟ قال: أسيرٌ أعمى. قال: فقراءة القرآن؟ قال: أسيرٌ أصمّ. قال: الحجّ؟ قال: إذا يكوني. قال: الجهاد؟ قال: يجمع يداي إلى عُنقي بالغُلّ. قال: الصّدقة؟ قال: بمنشارٍ يُوضَع على رأسي فأُقطَعُ نصفين: نصف إلى المشرق، ونصف إلى المغرب. قال: فِلمَ ذاك يالعين؟ قال: لأنّ لهم في الصّدقة ثلاث خصال:

يكون الله عزيزًا لهم، وأن يكونوا من ورثة أهل الجنّة وعصموا منّي أربعين يومًا، وأيّ مُصيبة أعظم من ذلك فقال صلّى الله عليه وسلّم: مَن أبغض الخَلْق إليك؟ فقال العالِم النّاصح لنفسه وللأئمّة المسلمين. فقال: مَن أحبّهم إليك؟ فقال: العالِم البخيل بعلمه، الشّحيح بدرهمه. فقال: كم لك من الأعوان؟ فقال: أكثر من قَطْر المَطَر، وورق الأشجار، ورَمْل القفار. فقال صلّى الله عليه وسلّم: اللّهمّ أعصم أُمّتي. قال: فولّى اللّعين هاربًا

وقد دعاه الله تعالى في القرآن العظيم بسبعين اسمًا قبيحًا

١ ـ الشّيطان ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ﴾ الحشر: ١٦

٢ ـ وَسْواس وخَنّاس ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ النّاس: ٤

٣ ـ مُوَسْوِس ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ النّاس: ٥

٤ ـ رَجيم ﴿فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ الحجر: ٣٤، ص: ٧٧

٥ ـ عَدُوّ ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ فاطر: ٦

٦ ـ غَرُور ﴿وَلَا يَغُرَّنَّكُمْ بِاللَّهِ الْغَرُورُ﴾ لقمان: ٣٣

٧ ـ فاتِن ﴿لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ﴾ الأعراف: ٢٧

٨ ـ مُضِلّ ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ﴾ النّساء: ٦٠

٩ ـ مُزَيِّن ﴿فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ﴾ النّحل: ٦٣

١٠ ـ كَيّاد ﴿إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ النّساء: ٧٦

١١ ـ خادِع ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ النّساء: ١٤٢

١٢ ـ كاذِب كفّار ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ الزُّمر: ٣

١٣ ـ ختّار كَفُور ﴿كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾ لقمان: ٣٢

١٤ ـ هامِز ﴿أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾ المؤمنون: ٩٧

١٥ ـ حاضِر ﴿وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾ المؤمنون: ٩٨

١٦ ـ مُغْوٍ ﴿لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ الحجر: ٣٩

١٧ ـ غاوٍ ﴿لَغَوِيٌّ مُبِينٌ﴾ القصص: ١٨

١٨ ـ جِنّ ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ الكهف: ٥٠

١٩ ـ آبٍ ومُستكبِر ﴿أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾ البقرة: ٣٤

٢٠ ـ مُزِلّ ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ البقرة: ٣٦

٢١ ـ لَعين ﴿عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ﴾ الحجر: ٣٥

٢٢ ـ مُنظَر ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ الأعراف: ١٥

٢٣ ـ مُمَنٍّ ﴿وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ﴾ النّساء: ١١٩

٢٤ ـ آمِر ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ﴾ النّساء: ١١٩

٢٥ ـ وليّ الكَفَرة ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾ البقرة: ٢٥٧

٢٦ ـ واعِد بالفقر ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ﴾ البقرة: ٢٦٨

٢٧ ـ مَرِيد ﴿وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ﴾ الحجّ: ٣

٢٨ ـ مارِد ﴿مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ﴾ الصّافّات: ٧

٢٩ ـ مَقذوف مَدْحُور ﴿وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ * دُحُورًا﴾ الصّافّات: ٨، ٩

٣٠ ـ خاطِف ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ﴾ الصّافّات: ١٠

٣١ ـ مرجوم ﴿وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ﴾ الملك ٥

٣٢ ـ داعي ﴿إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ﴾ فاطر ٦.

٣٣ ـ باطل ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ﴾ العنكبوت ٥٢

٣٤ ـ نازع ﴿يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا﴾ الأعراف ٢٧

٣٥ ـ نازغ ﴿وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ﴾ الأعراف : ٢٠٠، وفصلت ٣٦

٣٦ ـ مماسٌ وطائف ﴿إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ﴾ الأعراف : ٢٠١

٣٧ ـ متخبط ﴿يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ البقرة ٢٧٥

٣٨ ـ مُخلفٌ ﴿وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾ إبراهيم ٢٢.

٣٩ ـ مُستفحش ﴿وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ﴾ البقرة ٢٦٨.

٤٠ ـ كافر ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة ٣٤

٤١ ـ مذؤوم ﴿قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا﴾ الأعراف ١٨

٤٢ ـ خذول ﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا﴾ الفرقان ٢٩

٤٣ ـ ملوم ﴿فَلَا تَلُومُونِي﴾ إبراهيم ٢٢

٤٤ ـ سفيه ﴿يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾ الجن ٤

٤٥ ـ أشغل ﴿لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ فصلت ٢٩

٤٦ ـ بئس القرين ﴿فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ الزخرف ٣٨

٤٧ ـ بدلٌ للظالمين ﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ الكهف : ٥٠

٤٨ ـ بريء ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ﴾ الحشر : ١٦

٤٩ ـ رائي ﴿إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ﴾ الأنفال : ٤٨.

٥٠ ـ رجز ﴿وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ الأنفال ١١

٥١ ـ خالد في النار ﴿خَالِدَيْنِ فِيهَا﴾ الحشر ١٧

٥٢ ـ عفريت ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ﴾ النمل ٣٩

٥٣ ـ فاسق ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ الكهف ٥٠

٥٤ ـ مُستحوذ ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ﴾ المجادلة ١٩

٥٥ ـ مُسترق ﴿إِلَّا مَنِ اسْتَرَقَ السَّمْعَ﴾ الحجر ١٨.

٥٦ ـ مُنسي ﴿فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ﴾ يوسف : ٤٢، ﴿وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ الكهف ٦٣.

٥٧ ـ مُسوّل ومُملي ﴿سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ محمد ٢٥

٥٨ ـ مُدلّي ﴿فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ الأعراف : ٢٢

٥٩ ـ مُقسِم ﴿وَقَاسَمَهُمَا﴾ الأعراف ٢١

٦٠ ـ مُلقي ﴿أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ الحج : ٥٢

٦١ ـ مُبدي ﴿لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا﴾ الأعراف ٢٠

٦٢ ـ مُبين ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ البقرة ١٦٨

٦٣ ـ مُحتنك ﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ﴾ الإسراء ٦٢.

٦٤ ـ مُشارِك ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ الإسراء: ٦٤.

٦٥ ـ مُستَفِزّ ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ الإسراء: ٦٤.

٦٦ ـ جالبُ الشّرّ ﴿وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ﴾ الإسراء: ٦٤.

٦٧ ـ ناريّ ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ﴾ الأعراف: ١٢

٦٨ ـ خارج ﴿فَاخْرُجْ مِنْهَا﴾ الحجر: ٣٤

٦٩ ـ مُخرِج ﴿أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ﴾ الأعراف: ٢٧

٧٠ ـ خَبيث ﴿وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا﴾ الأعراف: ٥٨

قيل: البَلَدُ الطَّيّب آدم، والّذي خَبُث إبليس

وذكره الله عزّ وجلّ باسمه الخبر عن إبلاسه، أي: تحيّره عن حرمانه ويأسه في مواضع من كتابه العزيز، قال: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ﴾ البقرة: ٣٤ وقال تعالى على طريق إلزام الحجّة وهو مُمْرُوح بمطيّة اللُّطف ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ الأعراف: ١٢، ثمّ جعله مُقدَّم أهل الفساد والمعصية، قال: ﴿اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾ الإسراء: ٦٣. فمقام المُستَمْرِد في معرض المناظرة مع رَبِّ الأرباب وقال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ص: ٨٢. فقال: ربّ مرعيًّا لعدوّه وجمانيًا لأوليائه. ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ الحجر: ٤٢. ثمّ جعله مدروع المُهْلة بقوله ﴿إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ الأعراف: ١٥ ونبّه آدم وأولاده بشدّة عداوته لهم، فقال ﴿إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ طه: ١١٧، وقال: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ فاطر: ٦، ثمّ وسَمَه بِوَسْم اللّعنة الأبديّة، فقال ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ الحجر: ٣٥ وبشّره بخلود النّار، ومن تبعه من سائر الشّياطين، فقال ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ص: ٨٥.

(بصائر ذوي التّمييز ٦: ١٠٣)

جزّة فروزة: تعليق على وصف إبليس أنّه من الجنّ وما أورده المفسّرون في صدده، لقد أورد المفسّرون في سياق الآية روايات وأقوالاً متنوّعة ليس شيءٌ منها وارداً في كتب الصّحاح: منها أنّ الجنّ جيل من الملائكة، ومنها أنّ كلمة الجنّ يصحّ إطلاقها لغةً على الملائكة، لأنّها من الاجتنان، وهو الاستتار والخفاء.

والّذين قالوا هذا تمادوا به ممّا وهموا أنّه تناقض في مفهوم القرآن، لأنّ مقتضى جميع القصّة في السّور الأخرى أن يكون إبليس من الملائكة، لأنّه استثني منهم؛ حيث جاءت الجملة ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ البقرة: ٣٤، ولا نرى طائلاً ولا ضرورةً إلى ذلك. فالآية صريحة بأنّ إبليس شيءٌ والملائكة شيءٌ آخر.

والّذين قالوا: إنّ الجنّ جيل من الملائكة، وإنّ كلمة الجنّ يصحّ أن تُطلق على الملائكة، وإنّ إبليس من الملائكة، قد غفلوا عمّا يتبادر لنا من تقريرات القرآن الصّريحة الأخرى بأنّ الجانّ قد خُلقوا من نار، وعن حكاية قول إبليس: إنّه خُلق من نار، ممّا فيه حسمٌ في قصد تقرير كون إبليس من الجنّ النّاريّ، وكذلك غفلوا عن جمع الجنّ والملائكة في سياق واحد وهو آيات سورة سبأ: ٤٠، هذه ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ

﴿لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ﴾ ممّا فيه حصرٌ بأنّ كلًّا منهم غير الآخر (٦: ٢٨)

عبدالرزّاق نَوْفَل: تكرّر ذكر إبليس في القرآن الكريم «١١» مرّة فقط، وليس للفظه مشتقّات، وذلك في مثل النّصّ الشّريف: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ البقرة: ٣٤، وبنفس العدد، أي «١١» مرّة، تكرّر الأمر بالاستعاذة، إذ ورد الأمر بلفظ (أعوذ) «٧» مرّات، في مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ النّاس: ١، وورد الأمر بلفظ (فَاسْتَعِذْ) «٤» مرّات، في مثل النّصّ الشّريف: ﴿إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ المؤمن: ٥٦، هكذا ورد ذكر إبليس «١١» مرّة، فلقد تكرّر الأمر بالاستعاذة منه «١١» مرّة. (٢: ١٥)

[وجاء نظير هذه النّصوص ذيل سائر الآيات: الأعراف: ١١، الحجر: ٣١، ٣٢، الإسراء: ٦١، طه: ١١٦، الشّعراء: ٩٥، سبأ: ٢٠، ص: ٧٤، ٧٥، وفي أكثر التّفاسير فلا نعيدها حذرًا من التّكرار والتّطويل]

الأُصول اللّغويّة

١- قالوا فيه: إنّه عربيّ مشتقّ من الإبلاس، أي البُعد عن الخير، أو اليأس من رحمة الله. وقالوا: إنّه أعجميّ، ولذا مُنع من الصّرف للعُجمة والتّعريف.

والقول الأوّل قريب لفظًا ومعنًى وبعيد استعمالًا، فلو كان عربيًّا لما مُنع من الصّرف، إذ ليس فيه علّة تمنع الصّرف إلّا التّعريف، والتّعريف وحده لا يمنع من الصّرف، فهو على وزن «إخريط» أي الأحمق، و«إمليس» أي الأرض الواسعة، و«إجفيل» أي تخرج البول واللّبن، و«إكليل» وهو ما كُلّل به الرّأس من ذهب أو غيره.[1]

٢- والحقّ أنّه أعجميّ معرّب للّفظ اليونانيّ «دِيابُولُوس»، ومنه أخذ اللّفظ الفرنسيّ «ديابل»[2] والإنجليزيّ «دِيڤل»[3] وهكذا سائر اللّغات اللّاتينيّة، وقد أخذته السّريانيّة - من اللّغات السّاميّة - عن اليونانيّة بلفظ مقارب لها، فقد ورد فيها بلفظ «دِيبلُوس».[4]

أمّا العرب فتصرّفوا فيه وحملوه على وزن «إفعيل»، فالمعهود بعض الألفاظ اليونانيّة، مثل إبْرِيز، وهو الذّهب الخالص، وإقليد، أي المفتاح، وإزْميل، أي شفرة الحذّاء، وإنجيل، وهو الكتاب المعروف.[5]

و«ذيابلس» في اليونانيّة اسم علم، ويعني فيها مجازًا من يعمل عملًا يكون موضع إعجاب لدى الآخرين، ويعني أيضًا الشّخص الضّعيف، والشّخص القدير.[6]

٣- وإبليس والشّيطان واحد، بَيْدَ أنّ الأوّل علَمٌ لشخص خاصّ، يختصّ بمن أُطلق عليه ولا يُطلق على غيره، والثّاني اسم جنس عامّ يُطلق على كلّ عاتٍ من الإنس والجنّ والدّوابّ، فلا يقال لمن كان شرّيرًا إبليس، بل يقال له: شيطان، ويقال لمن يُستقبح: كأنّه شيطان، ولا يقال: كأنّه إبليس، ولذا تُسمّي العرب

(١) جمهرة اللّغة ٣: ٣٧٦، ٣٧٧
(٢) معجم فرنسي - فارسي، لسعيد نفيسي ١: ٤٤٢
(٣) المورد (معجم إنجليزيّ - عربيّ) لمنير البعلبكيّ: ٢٦٧
(٤) المعجم المقارن للدّكتور محمّد جواد مشكور ١: ٤
(٥) جمهرة اللّغة ٣: ٣٧٦، ٣٧٧
(٦) معجم يونانيّ - إنجليزيّ من مطبوعات جامعة أوكسفورد

بعض الحيّات ذات عُرْفٍ قبيح المنظر، شيطاناً[1]

«لاحظ ب ل س»

الاستعمال القرآنيّ

جاء إبليس ١١ مرّة في ١١ سورة، وفيها بحوث:

١ـ أُطلق لفظ «إبليس» في القرآن على شخص لا على جنس في كلّ المواضع الّتي ورد فيها، حتّى في مورد سجود الملائكة لآدم وامتناع الشّيطان من ذلك؛ حيث ورد لفظ «إبليس» لا «الشّيطان» لأنّ المراد فيه شخصه لا جنسه.

٢ـ تسعٌ منها تتحدّث عن إبائه السّجود لآدم:

١ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة: ٣٤

٢ـ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ الأعراف: ١١

٣ و ٤ـ ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ الحجر: ٣٠ـ ٣٢

٥ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ الإسراء: ٦١

٦ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ...﴾

الكهف: ٥٠

٧ـ ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ﴾ طه: ١١٦

٨ و ٩ـ ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ ص: ٧٣ـ ٧٥

واثنتان في غير هذا المورد:

﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ * وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ الشّعراء: ٩٤، ٩٥

﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ سبأ: ٢٠

٣ـ وهذه الآيات كلّها مكّيّة إلّا آية البقرة، فإنّها ـ كما هو المشهور ـ أوّل سورة مدنيّة وبذلك يمكننا القول بأنّ موضوع السّجدة لآدم كان موضع اهتمام القرآن في أوائل البعثة.

٤ـ ويُستنبط من الآيتين الأخيرتين أنّ إبليس كان رائد الشّياطين ورأسهم، وله جنود وأتباع.

٥ـ ونظراً لكون «إبليس» شخصاً معيّناً فقد جاء معرّفاً دائماً. ولو صحّ ما شاع في المحاورات من لفظ «أبالسة» فلأجل أنّهم استعملوا لفظ «إبليس» محلّ «شيطان» مجازاً.

٦ـ وأمّا الشّيطان، فهو وإن أُطلق على شخص معيّن مرادف لإبليس، إلّا أنّه في الأصل اسم جنس. فكلّما أُريد به الشّخص استُعمل معرّفاً بألف ولام العهد، كما جاء في قصّة آدم وزوجه، خمس مرّات:

﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ البقرة: ٣٦، والأعراف: ٢٠، ٢٢، ٢٧، طه

(1) تهذيب اللّغة ١١: ٣٦٣

.١٢

والدّليل على أنّ الشّيطان اسم جنس هو ما يلي

أ ـ وردت هذه الكلمة «١٧» مرّة بلفظ الجمع، مثل ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ البقرة: ١٠٢.

ب ـ وردت نكرةً في «٦» موارد، مثل ﴿وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ﴾ الصافّات ٧

ج ـ اشتُقّت هذه الكلمة من «شَطَنَ» أي بَعُدَ، أو «شَطَيَ» أي هَلَكَ، فيدلّ معناه على الحقارة والشّرّ والشّقاوة، ويُطلق على كلّ شرّير

د ـ أُطلق هذا الاسم أيضًا على الإنسان الشّرّير خاصّة

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ﴾ الأنعام ١١٢، ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾ البقرة ١٤.

٧ـ استُعمل لفظ الشّيطان في القرآن مساويًا في عدد لفظ الملائكة، كما في كتاب (الإعجاز العددي ١ ١٧) وهذا يناسب تقابل الشّيطان والملَك في طبيعة الخير والشّرّ، وفي عدد النّفوس، وفي أصل الخلقة فالملَك خلقٌ نوريٌّ والشّيطان خلق ناريٌّ، كما اعترف الشّيطان به وحيث فضّل نفسه على آدم ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ الأعراف ١٢، وص ٧٦ وتمام الكلام في «ش ط ن»

أ ب و

٣٣ لفظًا، ١١٧ مرّة: ٩٢ مكّيّة، ٢٥ مدنيّة

في ٤٠ سورة: ٣٠ مكّيّة، ١٠ مدنيّة

أبًا ١:١	أبي ٥:٥	آباؤكم ١٠:٦-٤
أبتِ ٨:٨	أبيه ١٠:٨-٢	آباؤنا ١٢:١٢
أبا ١:١_١	أبيهم ١:١	آباءهم ٧:٥_٢
أباه ١:١	أبيكم ٤:٢_١	آباءكم ٣:١_٢
أباهم ١:١	أبينا ١:١	آباءنا ١٠:٢_٨
أباكم ١،١	أبواه ٢:١_١	آباءهم ٥:٣_٢
أبانا ٧:٧	أبويه ٣:٢_١	آباءهنّ ٢:٢_٢
أبوها ١:١	أبويك ١:١	آباءك ١:١_١
أبوهم ٢:٢	أبويكم ١:١	آباءكم ٤:٣_١
أبوك ١ ١	آباء ١:١_١	آبائي ١:١
أبونا ١ ١	آباؤهم ٤:٢_٢	آباءنا ٤:٤

النّصوص اللّغويّة

الخَليل: أبَوْتُ الرّجل آبوه، إذا كنتُ له أبًا. ويقال: فلانٌ يأبو هذا اليتيم إباوةً، أي يغذوه، كما يغذو الوالِدُ وَلَدَه. ويقال في المَثَل: «لا أبًا لك» كأنّه يمدحه. وتصغير الأب: أُبَيٌّ، وتصغير الآباء على وجهين: فأجودهما، أُبَيُّون، والآخر: أُبَيّاء، لأنّ كلّ جماعة على «أفعال» فإنّها تُصَغَّر على حدّها.

والأُبُوّة: الفعل من الأب، كقولك: تأبّيتُ أبًا، وتبنّيتُ ابنًا، وتأمّمتُ أمًّا. وفلانٌ بيّن الأُبُوّة والبُنُوّة والأُمُومة. ويجوز في الشّعر أن تقول: هذان أباك، وأنت تريد أباك وأمّك.

ومن العرب من يقول: أُبُوّتنا أكرمُ الآباء، يجمعون الأب على «فُعولة» كما يقولون: هؤلاء عُمُومتنا وخُؤُولتنا.

ومنهم من يجمع الأب: أبين. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول: هم الأبون، وهؤلاء أبوكم، يعني آباؤكم.

والأبّة: الخِزْي. [ثمّ استشهد بشعر] (٨: ٤١٩)

«لا أبًا لك»، معناه لا كافي لك.

(الأزهريّ ١٥: ٦٠٣)[1]

---

(١) هذا وما بعده لم نجدهما في كتاب العين

الهاء في قولهم: يا أبَةِ و يا أبَهْ لا تفعلْ، ويا أبَتِ، ويا أُمَّتاه، مثل الهاء في عَمَّة وخالَة. ويدلّك على أنّ الهاء بمنزلة الهاء في عَمّة وخالَة، أنّك تقول في الوقف: يا أبَهْ، كما تقول: يا خالَهْ، وتقول: يا أبَتاه، كما تقول: يا خالتاه.

وإنّما يَلزمون هذه الهاء في النّداء إذا أضفتَ إلى نفسك خاصّة، كأنّهم جعلوها عوضًا، من حذف الياء، وأرادوا أن لا يُخِلّوا بالاسم حين اجتمع فيه حذف النّداء، وأنّهم لا يكادون يقولون: يا أباهُ.

وصار هذا مُحتملًا عندهم لِما دخل النّداء من الحذف والتّغيير، فأرادوا أن يُعوّضوا هذين الحرفين، كما يقولون: أيْنُق، لمّا حذفوا العين جعلوا الياء عوضًا، فلمّا ألحقوا الهاء صيّروها بمنزلة الهاء الّتي تلزم الاسم في كلّ موضع، واختصّ النّداء بذلك لكثرته في كلامهم كما اختصّ بيا أيّها الرّجل. (ابن منظور ١٤: ٩ و١٠)

ابن حَبيب: أبو المرأة: زوجها.

(ابن منظور ١٤: ١٣)

اليَزيديّ: ما كنتَ أبًا، ولقد أبَيتَ أُبُوَّةً.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٠١)

الفَرّاء: «يا أبَتَ يا أبَتِ» لغتان، لأنّ من نصب أراد النُّدبة: يا أبَتاه، فحذفها. (٢: ٣٥)

«لا أبَا لك» كلمة تَفصل بها العربُ كلامها. (الأزهَريّ ١٥: ٦٠٣)

أبو زَيد: تَأبَّيتُ الرّجل، إذا قلتَ له: بأبي، فهذا من البِيب. (ابن منظور ١٤: ١٠)

أبو عُبَيد: تأبَّيتُ أبًا، أي اتّخذتُ أبًا، وتأمّمتُ أُمًّا، وتعمّمتُ عمًّا.

وزعم بعضُ العلماء أنّ قولهم: «لا أبَا لك» و«لا أبَ لك» مدحٌ، و«لا أمّ لك» ذمٌّ. وقد وجدنا «لا أمّ لك» وُضع موضع المدح أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر]

(الأزهَريّ ١٥: ٦٠١، ٦٠٢)

ابن الأعرابيّ: فلانٌ يأبوك، أي يكون لك أبًا.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٠١)

استَبَبْ أبًا، واستأبِبْ أبًا، وتأبَّ أبًا، واستَئمِمْ أمًّا، واستأمِمْ أمًّا، وتأمَّمْ أمًّا. (الأزهَريّ ١٥: ٦٠٣)

ابن السِّكِّيت: يقال: أبَوْتُ الرّجل آبوه، إذا كنتَ له أبًا. ويقال: ما له أبٌ يأبوه، أي يَغذوه ويُربّيه.

وأبَيتُ الشّيء آباه إباءً: كرهتُه.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٠١)

أبو الهَيْثَم: إذا قال الرّجل للرّجل: لا أبَا لك، فلم يترك له من الشّتيمة شيئًا، وإذا أراد إكرامه قال: لا أبَا لشانئك، ولا أبَ لشانئك، وما أشبه ذلك.

(الأزهَريّ ١٥: ٦٠٣)

المُبَرِّد: «لا أبَا لك» كلمةٌ فيها جفاءٌ، والعربُ تستعملها عند الحثّ على أخذ الحقّ والإغراء، وربّما استعملتْها الجُفاة من الأعراب عند المسألة والطّلب، فيقول القائل للأمير والخليفة: أنظر في أمر رعيّتك لا أبَا لك. (٢: ١٥٩)

يقال: لا أبَ لكَ ولا أبَكَ، بغير لام.

(ابن منظور ١٤: ١٣)

ثَعْلَب: يقال: هذا أبوك، وهذا أباك، وهذا أبُكَ، فمن قال: هذا أبوك أو أباك فتثنيته أبوان، ومن قال: هذا أبُك فتثنيته أبان على اللّفظ، وأبوان على الأصل.

(ابن منظور ١٤: ٧)

ابن دُرَيْد : وأمّا الأب . الوالد فناقص وليس من هذا [أبّ]، قالوا أبٌ ، فلمّا ثنّوا قالوا أبوان ، وكذلك أخ وأخوان (١ : ١٤)

الأزهريّ : قيل . ما كنتَ أبًا ، ولقد أبَوْتَ وما كنتَ أخًا ، ولقد أخَوْتَ . وما كنتِ أمًّا ، ولقد أمَوْتِ .

ويقال هما أبَواه ، لأبيه وأمّه وجائز في الشِّعر هما أباه .

وكذلك: رأيت أبَيْه . واللّغة العالية رأيت أبَوَيْه

ويجوز أن يُجمع «الأب» بالنّون ، فيقال ، هؤلاء أبونكم ، أي آباؤكم وهم الأبُون

قلت والكلام الجيّد في جمع «الأب» هؤلاء الآباء ، بالمدّ (١٥ : ٦٠٢)

«لا أبًا لك» ، قيل معناه أنّك تُجَرّى أمرك ، وأحدا أحمد [وقال بعد نقله قول ابن الأعرابيّ]

إنّما شُدّد الأب والفعل منه ، وهو في الأصل غير مشدّد ، لأنّ الأب أصله : أبَوٌ ، فزادوا بدل « الواو » باءً ، كما قالوا قِنّ ، للعبد ، وأصله قِنْيٌ

ومن العرب من قال لـ«اليد» يدّ ، فشدّد الدّال ، لأنّ أصله يَدْيٌ . (١٥ : ٦٠٣)

الفارسيّ : «لا أبا لك» فيه تقديران مختلفان لمعنيين مختلفين ، وذلك أنّ ثبات الألف في «أبا» من : «لا أبا لك» ، دليل الإضافة فهذا وجهٌ ، ووجه آخر أنّ ثبات اللّام وعمل «لا» في هذا الاسم يوجب التّنكير والفصل ، فثبات الألف دليل الإضافة والتّعريف ، ووجودُ اللّام دليل الفصل والتّنكير ، وهذان كما تراهما متدافعان والفرق بينهما أنّ قولهم : «لا أبا لك» كلام جرى مجرى المثل ، وذلك أنّك إذا قلت . هذا ، فإنّك لاتنفي في الحقيقة أباهُ ، وإنّما تُخرجُهُ مُخرَجَ الدُّعاء عليه ، أي أنت عندي ممّن يستحقُّ أن يُدعى عليه بفقد أبيه [ثمّ استشهد بشعر]

(ابن منظور ١٤ : ١١)

الجوهريّ : الأبُ أصله . أبَوٌ بالتّحريك ، لأنّ جمعه . آباءٌ ، مثل قفًا وأقفاء ورحًى وأرحاء . فالذّاهب منه واوٌ، لأنّك تقول في التّثنية أبوان

وبعض العرب يقول . أبان ، على النّقص ، وفي الإضافة أبَيْك . وإذا جمعت بالواو والنّون قلت أبُونَ ، وكذلك أخُونَ وحَمُونَ وهَنُون . [ثمّ استشهد بشعر]

وعلى هذا قرأ بعضهم ﴿وَإِلٰهَ أَبِيكَ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ﴾ البقرة : ١٣٣ ، يريد جمع أبٍ ، أي أبِينَك ، فحذف النّون للإضافة

ويقال : ما كنتَ أبًا ولقد أبَوْتَ أُبوّةً ، ومالَه أبٌ يأبوه، أي يغذوه ويُربّيه . والنّسبة إليه أبَويٌّ .

والأبوان : الأبُ والأمُّ .

وبيني وبين فلان أُبوّة ، والأُبُوّةُ أيضًا : الآباءُ ، مثل العُمومة والخؤُولة [ثمّ استشهد بشعر]

وقولهم . يا أبَةِ افعَل . يجعلون علامة التّأنيث عوضًا عن ياء الإضافة ، كقولهم في الأُمّ : يا أُمّةَ ، وتقف عليها بالهاء ، إلّا في القرآن فإنّك تقف عليها بالتّاء إتّباعًا للكتاب . وقد يقف بعض العرب على هاء التّأنيث بالتّاء، فيقولون : ياطَلْحَتْ .

وإنّما لم تسقط التّاء في الوصل من الأب وسقطت من الأمّ ، إذا قلت . يا أُمّ أقبلي ، لأنّ الأبَ لمّا كان على حرفين كان كأنّه قد أُخِلّ به ، فصارت الهاء لازمةً

وصارت الياء كأنّها بعدها. [ثمّ استشهد بشعر]

يقال: «لا أبَ لك ولا أبا لك»، وهو مَدحٌ وربّما قالوا: لاأباك، لأنّ اللّام كالمُقحَمَة. [ثمّ استشهد بشعر] (٦: ٢٢٦٠، ٢٢٦١)

ابن فارِس: الهمزة والباء والواو يدلّ على التّربية والغَذْو.

أَبَوْتُ الشّيء آبُوه أبْوًا، إذا غذوته، وبذلك سمّي الأب أبًا. ويقال في النّسبة إلى أبٍ: أبَوِيّ. (١: ٤٤)

القَيْسيّ: أصل أب: أبَوٌ، على وزن «فَعَل» دلّه قولهم: «أبوان» في التّثنية، وحذفت الواو منه لكثرة الاستعمال، ولو جرى على أُصول الاعتلال والقياس لقلت: «أباك» في الرّفع والنّصب والخفض، ولقلت: «أبًا» في الرّفع والنّصب والخفض، بمنزلة عصًا وقفًا

وبعض العرب يفعل فيه ذلك، ولكن يجري على غير قياس الاعتلال في أكثر اللّغات، وحسن فيه ذلك، لكثرة استعماله وتصرّفه. (٢: ٣٦٥)

الطُّوسيّ: الأب والوالد نظائر. (٥: ٢٢٨)

الآباء: جمع أب، وهو الّذي يكون منه نطفة الولد. (٦: ١٤٠)

الرّاغِب: الأب: الوالد، ويُسمّى كُلّ مَن كان سببًا في إيجاد شيء أو إصلاحه أو ظهوره أبًا، ولذلك يُسمّى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أبا المؤمنين.

وروي أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال لعليّ عليه السّلام: «أنا وأنت أبَوا هذه الأُمّة»، وإلى هذا أشار بقوله: «كلّ سَبَبٍ ونَسَبٍ مُنقطعٌ يوم القيامة إلّا سَبَبي ونَسَبي».

وقيل: أبو الأضياف لتفقّده إيّاهم، وأبو الحَرْب لمُهيّجها، وأبو عُذْرَتها لمُفتضّها.

ويُسمّى العَمّ مع الأب أبوين، وكذلك الأُمّ مع الأب، وكذلك الجَدّ مع الأب. وسُمّي مُعلّم الإنسان أباه، لما تقدّم من ذكره.

وجمع الأب: آباء وأُبُوّة، نحو: بُعولة وخُؤولة.

وأصلُ أبٍ: فَعَلٌ، وقد أُجري مُجرَى قَفًا في قول الشّاعر: «إنّ أباها وأبا أباها»

ويقال: أبَوْتُ القَوْم: كنتُ لهم أبًا، أأبوهم، وفُلانٌ يأبو بَهْمَه، أي يتفقّدها تفقُّد الأب.

وزادُوا في النّداء فيه تاءً، فقالوا: يا أبَتِ

وقولُهم: بأبا الصّبيّ، فهو حكاية صوت الصّبيّ إذا قال: بابا. (٧)

الحَريريّ: يقولون عند نداء الأبوين: يا أبَتي ويا أُمّتي، فيُثبتون ياء الإضافة فيهما، مع إدخال تاء التّأنيث عليهما قياسًا على قولهم: يا عَمّتي، وهو وَهْمٌ بيّنٌ وخطأٌ مُستبينٌ، ووجهُ الكلام أن يقال: يا أبَتِ ويا أُمّتِ، بحذف الياء والاجتزاء عنها بالكسرة، كما قال تعالى: ﴿يَاأَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾ مريم: ٤٤، ﴿يَاأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ مريم: ٤٢، أو يقال: يا أبَتا ويا أُمّتا، بإثبات الألف. والاختيار أن يُوقَف عليهما بالهاء، فيقال: يا أبَهْ ويا أُمّهْ.

فإن قيل: فكيف دَخلتْ تاءُ التّأنيث على الأب وهو مُذكّر؟

فالجواب: أنّه لاغَرْوَ [: لاعجب] في ذلك، ألا ترى أنّهم قالوا: رَجلٌ رَبْعةٌ ورَجلٌ فَرُوقةٌ، فوصفوا المذكّر بالمؤنّث، وقالوا: امرأةٌ حائضٌ، فوصفوا المؤنّث بلفظ

المُذَكَّر! وإنّما يُستَعمل ما ذكرناه في النّداء خاصّة

فأمّا قولهم: عَمّي وخالي، فإنّ الياء فيهما تَثْبُتُ في غير موطن النّداء.

(١٢٥)

ابن الشَّجَريّ: أصل أب: أَبَوٌ «فَعَلٌ» كقَلَم، بدلالة جمعه على «أفعال»: آباء كأقلام، والدّليل على أنّ المحذوف منه «واو» قولهم: أبوان

وقد ألحقوا في بعض اللّغات «أبًا» بباب عصًا، وذلك قليلٌ. وإذا أضافوا هذا الاسم أعادوا إليه لامه، فقالوا أبوك، وأبو زَيد.

فإن أضفته إلى ياء المتكلّم لم تردّ، وقلتَ: أبي

وأجاز أبو العبّاس المبرّد أَبِي وأخي وحمي، واحتجّ بقول الشّاعر

قد راحلك ذا الخار وقد أرى

وأبي مالك ذو المجاز بدار

ومنع أبو عليٍّ من هذا وقال: إنّ أبي في البيت جمع أب على لغة من قال في جمعه: أبون وأبين، وعليه قول الشّاعر

فلمّا تبيّن أصواتنا

بكين وفدّيننا بالأبينا

[إلى أن قال]

فالياء الّتي قبل ياء المتكلّم في قوله: أبي، ياء الجمع الّتي في أبين، لا لام أب، فوزن أبي «فَعِي» لا «فعلي»، وعلى هذا الجمع حملت قراءة من قرأ (إِلَهَ أَبِيكَ) ليكون بإزاء (آبائِكَ) في القراءة الأُخرى [انتهى ملخّصًا].

(٢: ٣٦_٣٨)

ابن الأثير: قد تكرّر في الحديث «لا أبا لك»، وهو أكثر ما يُذكر في المدح، أي لا كافي لك غيرُ نفسك.

وقد يُذكَر في معرض الذّمّ، كما يقال: لا أمّ لك. وقد يُذكَر في معرض التّعجّب ودفعًا للعين، كقولهم: لله دَرُّك. وقد يُذكَر بمعنى: جِدَّ في أمرك وشمِّر، لأنّ مَن له أبٌ اتّكل عليه في بعض شأنه. وقد تُحذَف اللّام، فيقال: لا أباك، بمعناه. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي الحديث: «لله أبوك» إذا أُضيف الشّيء إلى عظيم شريف اكتسى عظمًا وشرفًا، كما قيل: بيتُ الله وناقةُ الله. فإذا وُجد من الوَلَد ما يَحسُن موقعه ويُحمَدُ، قيل: «لله أبوك» في معرض المدح والتّعجّب، أي أبوك لله خالصًا حيث أنجَبَ بك وأتى بمثلك.

وفي حديث الأعرابيّ الّذي جاء يسأل عن شرائع الإسلام، فقال له النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «أفلَحَ وأبيه إنْ صَدَقَ» هذه كلمة جارية على ألسُن العرب تستعملها كثيرًا في خطابها وتريد بها التّأكيد. وقد نهى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن يحلف الرّجل بأبيه، فيحتمل أن يكون هذا القول قبل النّهي. ويحتمل أن يكون جرى منه على عادة الكلام الجاري على الألسُن ولا يُقصد به القَسَم كاليمين المَعفُوّ عنها من قبيل اللّغو، أو أراد به توكيد الكلام لا اليمين، فإنّ هذه اللّفظة تجري في كلام العرب على ضَربين: للتّعظيم وهو المراد بالقَسَم المنهيّ عنه، وللتّوكيد. [ثمّ استشهد بشعر]

وفي حديث أمّ عطيّة: «كانت إذا ذَكَرت رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم قالت: «بِأَبَاه». أصله: بِأبي هُوَ، يقال: بَأْبَأْتُ الصّبيَّ، إذا قلتَ له: بأبي أنتَ وأُمّي، فلمّا سُكّنت الياء قُلبتْ ألفًا، كما قيل في يا وَيْلتي: يا وَيْلتا،

وفيها ثلاث لغات بهمزة مفتوحة بين الباءين، وبقلب الهمزة ياءً مفتوحة، وبإبدال الياء الآخرة ألفًا وهي هذه.

والباء الأولى في بأبي أنت وأُمّي، متعلّقة بمحذوف قيل: هو اسم، فيكون مابعده مرفوعًا تقديره: أنت مُفدّى بأبي وأُمّي. وقيل: هو فعل ومابعده منصوب أي فَدَيْتُك بأبي وأُمّي. وحُذف هذا المقدّر تخفيفًا لكثرة الاستعمال، وعِلْم المخاطب به.

وفي حديث رُقَيْقة: «هَنيئًا لك أبا البطحاء» إنّما سَمّوه أبا البطحاء، لأنّهم شَرُفُوا به وعُظِّموا بدعائه وهدايته، كما يقال لِلْمِطْعام: أبو الأضياف.

وفي حديث وائل بن حُجْر: «من محمّد رسول الله إلى المُهاجر بن أبو أُميّة» حقُّهُ أن يقول: ابن أبي أُميّة، ولكنّه لاشتهاره بالكُنية، ولم يكن له اسم معروف غيره، لم يُجَرّ، كما قيل: عليّ بن أبو طالب.

وفي حديث عائشة قالت عن حفصة: «وكانت ابنة أبيها» أي إنّها شبيهة به في قوّة النفس، وحِدّة الخُلُق، والمبادرة إلى الأشياء. (١: ١٩)

الصَّغانيّ: الأب في بعض اللّغات: الزّوج. (الزّبيديّ ١٠: ٥)

القُرطُبيّ: الأبوان: تثنية الأب والأبة. واستُغني بلفظ الأُمّ عن أن يقال لها: أبة.

ومن العرب من يجري المختلفين مجرى المتّفقين، فيغلّب أحدهما على الآخر لخفّته أو شُهرته، جاء ذلك مسموعًا في أسماء صالحة، كقولهم للأب والأُمّ: أبوان، وللشّمس والقمر: القمران، وللّيل والنّهار: الملَوان، وكذلك العُمَران: لأبي بكر وعمر. غلّبوا القمر على الشّمس لخفّة التّذكير، وغلّبوا عُمَر على أبي بكر، لأنّ أيّام عمر امتدّت فاشتهرت. (٥: ٦٨)

الفيّوميّ: الأب: لامه محذوفة وهي واوٌ، لأنّه يُثنّى أبَوَيْن. والجمعُ: آباءٌ، مثل سبب وأسباب. ويُطلَق على الجدّ مجازًا.

وإذا صُغِّر رُدّت اللّام المحذوفة فيبقى «أُبَيْو»، فتجمع الواو والياء، فتُقلَب الواو ياءً وتُدغم في الياء، فيبقى «أُبَيّ»، وبه يُسمّى.

وفي لغة قليلة تُشدّدُ الباءُ عوضًا من المحذوف، فيقال: هو الأبُّ.

وفي لغة يَلزمه القصر مطلقًا، فيقال: هذا أباهُ، ورأيتُ أباهُ، ومَرَرْتُ بأباهُ.

وفي لغة ـ وهي أقلُّها ـ يلزمه النّقصُ مطلقًا، فيُستعمل استعمال «يد» و«دم».

وعلى اللّغة المشهورة إذا أُضيف إلى غير الياء وهو مُكبّرٌ، أُعرب بالحروف، فيقال: هذا أبُوه، ورأيتُ أباهُ، ومررتُ بأبيه.

والأُبُوّةُ: مصدرٌ من الأب، مثل الأُمومة مصدرٌ من الأُمّ، والأُخوّة والعُمومة والخؤولة، فيقال: بينهما أُخوّة الرّضاع.

والأبْواء: وزنُ «أفعال»، موضعٌ بين مكّة والمدينة، ويقال له: وَدّان. (١: ٢)

الجُرجانيّ: الأب: حيوانٌ يتولّد من نطفته شخصٌ آخر من نوعه. (٣)

الفيروزاباديّ: الأبَا: لغة في الأب، وأصلُ الأب «أبَوٌ» محرّكة، الجمع: آباءٌ وأُبُون.

وأَبَوْتَ وأَبَيْتَ: صِرْتَ أَبًا، وأَبَوْتُه إباوةً بالكسر صِرْتُ له أبًا. والاسمُ الإبَاوةُ.

وتأبَّاهُ: اتَّخذَهُ أَبًا.

وقالوا في النِّداء: يا أَبَتِ بكسر التاء وفتحها ويا أَبَهْ بالهاء ويا أَبَتاهُ ويا أَبَاهُ.

ولا أبَ لك، ولا أبا لك، ولا أباك، ولا أبَيْك ولا أَبَ لك: كلّ ذلك دُعاءٌ في المعنى لا محالة، وفي اللّفظ خَبَرٌ يقال: لمَنْ له أبٌ ولمَنْ لا أبَ له.

وأَبُو المرأة: زوجها.

والأُبُوّ: الأُبُوّة، وأَبَّيْتُه تأْبِيَةً: قلتُ له: بأبي. (٤: ٢٩٩)

الجزائريّ: «الأب والوالد» الفرق بينهما أنّ الوالد لا يُطلق إلّا على مَن أولدك من غير واسطة، والأب قد يُطلق على الجدّ البعيد، قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰهِيمَ﴾ الحجّ: ٧٨، وفي الحديث النّبويّ: «وهذا أبي آدم وهذا أبي نوح». (٦١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبا أُبُوّة: صار أبًا، و الأب: الوالد. والآباء: هم الأجداد والأعمام. ويُطلق المثنّى أبوان، على الأب والأمّ. (١: ٢٧)

مَجمع اللُّغة: الأب: الوالد، ومثنّاه أبوان، وجمعه آباء.

ويقال في نداء الأب: يا أبي ويا أبتِ. ويُطلق على الأب والأمّ: الأبوان، تغليبًا للأب. ويُطلق على الأجداد أو الأعمام: آباء. (١: ٢)

المصطفويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو التّربية والتّغذية، وبلحاظ هذا المفهوم يوجد للأب مصاديق حقيقيّة كثيرة: كالوالد، والرّبّ المتعال، والمعلّم، والنّبيّ، والجدّ، والعمّ، وغيرهم من أولياء التّربية ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ يوسف: ٣٨، ﴿كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ﴾ يوسف: ٦، ﴿كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف: ٢٧، ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ النّساء: ١١، ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا﴾ النّساء: ١١، ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلٰهَكَ وَإِلٰهَ آبَائِكَ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ إِلٰهًا وَاحِدًا﴾ البقرة: ١٣٣، ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرٰهِيمَ لِأَبِيهِ﴾ التّوبة: ١١٤، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ﴾ الأنعام: ٧٤.

ويقول ابن مالك:

والفتح والكسر وحذف الياء استمرّ
في يابن أُمّ، يابن عمّ، لا مفرّ
وفي النّداء أبتِ أُمّتِ عرض
واكسر أو افتح ومن الياء، التّاءُ عِوَض

﴿يَا أَبَتِ هٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾ يوسف: ١٠٠، ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ الصّافّات: ١٠٢.

ولا يخفى أنّ حرف التّاء من علائم الخطاب، كما في «قتلتَ، و تقتلُ، وأنتَ»، والخطاب يدلّ على القرب والمشافهة والمودّة والعطوفة، فإلحاق التّاء في النّداء حيث مايكن يكون بهذا النّظر، وليست عوضًا عن الياء، وإنّما تحذف الياء للتّخفيف، ويُكتفى بالكسرة بتعيينه. (١: ١٣)

النُّصوص التّفسيريّة

أبَتِ

١ـ ﴿يَاأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾ يوسف: ٤

الفَرّاء: (يَاأَبَتِ) لاتقفْ عليها بالهاء وأنت خافض لها في الوصل، لأنّ تلك الخفضة تدلّ على الإضافة إلى المتكلّم. ولو قرأ قارئٌ (يَاأَبَتُ) لجاز، وكان الوقف على الهاء جائزًا، ولم يقرأ به أحد نعلمه. ولو قيل: (يَاأَبَتَ) لجاز الوقوف عليها بالهاء من جهة، ولم يجز من أخرى.

فأمّا جواز الوقوف على الهاء، فأن تجعل الفتحة فيها من النّداء ولاتنوي أن تصلها بألف النُّدبة.

وأمّا الوجه الّذي لايجوز الوقف على الهاء فأن تنوي (يَاأَبَتَاه) ثمّ تحذف الهاء والألف، لأنّها في النّيّة متّصلة بالألف كاتّصالها في الخفض بالياء من المتكلّم.

([illegible])

ثَعْلَب: قُرئ (يَاأَبَتِ) بكسر التّاء، فأصله: ياأبي، فحذفت الياء واكتفى بالكسرة عنها، ثمّ أُدخل هاء الوقف فقال: (يَاأَبَت)، ثمّ كثر استعماله حتّى صار كأنّه من نفس الكلمة، فأدخلوا عليه الإضافة.

(الفَخْر الرّازيّ ١٨: ٨٦)

الزّجّاج: إنّ التّاء كثرت ولزمت في «الأب» عوضًا من ياء الإضافة، فلهذا كسرت التّاء، لأنّ الكسرة أخت الياء. (أبو زُرْعَة: ٣٥٤)

مَن قرأ (يَاأَبَتِ) بكسر التّاء فعلى الإضافة إلى نفسه وحذف الياء، لأنّ ياء الإضافة تحذف في النّداء. وأمّا إدخال تاء التّأنيث في «الأب» فإنّما دخلت في النّداء خاصّة، والمذكّر قد يُسمّى باسم فيه علامة التّأنيث ويوصف بما فيه تاء التّأنيث، فالاسم نحو: نفس وعين، والصّفة نحو: غلام يَفَعَة، ورجل رَبْعَة، فلزمت التّاء في «الأب» عوضًا من ياء الإضافة، والوقف عليها «ياأبه» بالهاء وإن كانت في المُصحف بالتّاء.

(الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٠٨)

الفارِسيّ: [(يَاأَبَتَ) بفتح التّاء على حذف الألف المنقلبة عن ياء الإضافة]، ويحتمل أن يكون مثل ياطلحةَ أقبِل، ووجهه أنّ الأسماء الّتي فيها تاء التّأنيث أكثر ماينادى مرخّمًا، فلمّا كان كذلك رُدّ التّاء المحذوفة في التّرخيم وتُرك الأمر يجري على ماكان يجرى عليه في التّرخيم من الفتح، فلم يُعتدّ بالهاء وأقحمها، كما قالوا: ياحكمت اليمامة، يريدون أهل اليمامة، قالوا: أجمعت أهل اليمامة، فلم يعتدّوا بردّ أهل.

وإنّما وَقف ابن كثير بالهاء، فقال: ياأبه، لأنّ التّاء الّتي للتّأنيث تُبدل منها الهاء في الوقف، ولم يجر على تقدير الإضافة، لأنّه إذا وقف عليها سُكّنت للوقف، وإذا سُكّنت كانت بمنزلة مالايراد به الإضافة فأُبدل منها الهاء، كما إنّه قال: ياطلحةَ أقبِل ـ بفتح التّاء ـ، وإذا وُقف عليها أُبدل الهاء ياء. (الطُّوسيّ ٦: ٩٤)

أبو زُرْعَة: قرأ ابن عامر (يَاأَبَتَ) بفتح التّاء في جميع القرآن، وقرأ الباقون بكسر التّاء على الإضافة إلى نفسه.

الأصل «ياأبي»، فحذفت الياء، لأنّ ياء الإضافة تحذف في النّداء كما يحذف التّنوين، وتبقى الكسرة تدلّ على الياء، كما تقول: ربِّ اغفر لي، وفي التّنزيل: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ﴾ يوسف: ١٠١، و (يَاقَوْمِ)

والأصل «ياقَوْمِي» ، فحُذفت الياء . وإنّما تُحذف في النداء، لأنّ باب النّداء باب التّغيير والحذف

وأمّا إدخال تاء التّأنيث في «الأب» فقال قوم: إنّما دخلت للمبالغة ، كما تقول: علّامة ونسّابة ، فاجتمع ياء المتكلّم والتّاء الّتي للمبالغة ، فحذفوا الياء ، لأنّ الكسرة تدلُّ عليها

ومَن فتح فله وجهان :

أحدهما: أن يكون أراد (يَاأَبَتَا) ، فأُبدل من ياء الإضافة «ألفًا» ثمّ حذف الألف كما تحذف الياء ، وتبقى الفتحة دالّة على الألف ، كما أنّ الكسرة تدلّ على الياء

والوجه الآخر: أنّه إنّما فتح التّاء ، لأنّ هذه التّاء بدل من ياء المتكلّم ، وأصل ياء المتكلّم الفتح ، فتقول ياغلاميَ . وإنّما قلنا ذلك لأنّ الياء هو اسم ، و لاسم إذا كان على حرف واحد فأصله الحركة ، فتكون الحركة تقويةً للاسم ، فلمّا كان أصل هذه الياء الفتحة كان الواجب أن تفتح ، لأنّها بدل من الحرف الّذي هو أصله ، ليدلّ على المُبْدَل .

ووقف ابن كثير وابن عامر (يَاأَبَهْ) على الهاء ، وحجّتهما أنّ التّغييرات تكون في حال الوقف دون الإدراج ، فتقول: رأيت زيدًا ، فتقف عليه بالألف

ووقف الباقون بالتّاء ، وحجّتهم أنّ هذه التّاء بدل من الياء ، فكما أنّ الياء على صورةٍ واحدةٍ في الوصل والوقف ، فكذلك البدل يجب أن يكون مثل المُبْدَل منه على صورةٍ واحدةٍ (٣٥٣)

نحوه الآلوسيّ (١٢: ١٧٨) ، والفخر الرّازيّ (١٨: ٨٦)

الزّمخشريّ : (يَا أَبَهُ) بضمّ الهاء جائزٌ ، لأنّ العوض لايمنع من الحذف ، والوقف يجوز على التّاء ، لأنّ الإضافة مقدّرة بعدها ، وإن قُدّر على حذف الألف لم يجز الوقف ، إلّا بالتّاء ، وإن قُدّر على الإقحام جاز الوقف [ثمّ استشهد بشعر]

وإنّما دخلت الهاء في (يَا أَبَتِ) للعوض من ياء الإضافة ، إذ يكثر في النّداء ، مع لزوم معنى الإضافة ، فكان أحقّ بالعلامة لهذه العلّة (الطُّوسيّ ٦: ٩٥)

الطُّوسيّ : يجوز في (يَا أَبَتِ) ثلاثة أوجه من الإعراب

أحدها: الكسر على حذف ياء الإضافة

الثّاني : (يَا أَبَتَ) بفتح التّاء على حذف الألف المنقلبة عن ياء الإضافة ، كأنّه أراد (يَا أَبَتَا) ، فحذف الألف كما تحذف الياء ، فتبقى الفتحة دالّة على الألف ، كما أنّ الكسرة دالّة على الياء [ثمّ استشهد بشعر] فلمّا كثرت هذه الكلمة في كلامهم ألزموه القلب .

الثّالث: (يَا أَبَهُ) بضمّ الهاء في قول الفرّاء ، ولم يُجِزه الزّجّاج ، قال: لأنّ التّاء عوض من ياء الإضافة (٦: ٩٤)

البَغَويّ : قرأ أبو جعفر وابن عامر (يَا أَبَتَ) بفتح التّاء... وقرأ الآخرون (يَاأَبَتِ) بكسر التّاء في كلّ القرآن، والوجه أنّ أصله: يا أبتي ، فحذفت الياء تخفيفًا واكتفاءً بالكسرة ، لأنّ باب النّداء حذف ، يدلّ على ذلك قوله : ﴿يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ﴾ الزّمر : ١٦ ، وقرأ الآخرون (يَا أَبَتِ) بكسر التّاء ، لأنّ أصله: يا أبتِ، والجزم يُحرّك إلى الكسر . (٣: ٢١٤)

مثله المَيْبُديّ (٥: ٥١)

الزَّمَخْشَريّ : {يَاأَبَتِ} قُرئ بالحركات الثلاث

فإن قلت: ما هذه التاء ؟

قلت: تاء تأنيث وقعت عوضًا عن ياء الإضافة ، والدّليل على أنّها تاء تأنيث قلبها هاء في الوقف

فإن قلت: كيف جاز إلحاق تاء التأنيث بالمذكّر ؟

قلت: كما جاز نحو قولك: حمامة ذكر ، وشاة ذكر ، ورجل رَبْعَة ، وغلام يَفَعَة

فإن قلت: فلِمَ ساغ تعويض تاء التأنيث من ياء الإضافة ؟

قلت: لأنّ التأنيث والإضافة يتناسبان في أنّ كلّ واحد منهما زيادة مضمومة إلى الاسم في آخره

فإن قلت: فما هذه الكسرة ؟

قلت: هي الكسرة الّتي كانت قبل الياء في قولك: ياأبي ، قد زُحلقت إلى التاء ، لاقتضاء تاء التأنيث أن يكون ماقبلها مفتوحًا .

فإن قلت: فما بال الكسرة لم تسقط بالفتحة الّتي اقتضتها التاء ، وتبقى التاء ساكنة ؟

قلت: امتنع ذلك فيها ، لأنّها اسم ، والأسماء حقّها التّحريك لأصالتها في الإعراب ، وإنّما جاز تسكين الياء وأصلها أن تحرّك تخفيفًا ، لأنّها حرف لين ، وأمّا التاء فحرف صحيح نحو كاف الضّمير ، فلزم تحريكها

فإن قلت : يشبه الجمع بين التاء و بين هذه الكسرة الجمع بين العوض والمعوّض منه ، لأنّها في حكم الياء إذا قلت: يا غلامِ ، فكما لايجوز «يا أبتي» لا يجوز {يا أبتِ} ؟

قلت: الياء والكسرة قبلها شيئان ، والتاء عوض من أحد الشّيئين وهو الياء ، والكسرة غير متعرّض لها ، فلا يجمع بين العوض والمعوّض منه إلّا إذا جمع بين التاء والياء لا غير ، ألا ترى إلى قولهم: «يا أبتاه» مع كون الألف فيه بدلًا من الياء ، كيف جاز الجمع بينها وبين التاء ، ولم يعدّ ذلك جمعًا بين العوض والمعوّض منه ، فالكسرة أبعد من ذلك

فإن قلت: فقد دلّت الكسرة في «ياغلامِ» على الإضافة ، لأنّها قرينة الياء ولصيقتها ، فإن دلّت على مثل ذلك في {يَا أَبَتِ} فالتاء المعوّضة لغو ، ووجودها كعدمها ؟

قلت: بل حالها مع التاء كحالها مع الياء إذا قلت: ياأبي

فإن قلت: فما وجه من قرأ بفتح التاء وضمّها ؟

قلت: أمّا من فتح فقد حذف الألف من «ياأبتاه» واستبقى الفتحة قبلها ، كما فعل من حذف الياء في «ياغلامِ» ، ويجوز أن يقال : حرّكها بحركة الياء المعوّض منها في قولك: ياأبيَ. وأمّا من ضمّ فقد رأى اسمًا في آخره تاء تأنيث فأجراه مجرى الأسماء المؤنّثة بالتاء ، فقال : يا أبتُ ، كما تقول: ياثُبَةُ ، من غير اعتبار لكونها عوضًا من ياء الإضافة . (٢: ٣٠٢)

أبو البَرَكات : قُرئ بكسر التاء وفتحها ، فمن قرأ بكسر التاء جعلها بدلًا من ياء الإضافة ، ولايجوز أن يُجمَع بينهما ، لأنّه يؤدّي إلى أن يُجمَع بين البدل والمُبدَل

ومن قرأ بفتحها ففيه وجهان:

أحدهما: أنّ أصله: يا أبتي ، فأُبدلَ من الكسرة فتحةٌ ، ومن الياء ألفًا ؛ لتحرّكها وانفتاح ماقبلها ، ثمّ

حُذفت الألفُ فصارت (يا أبتَ) .

والثاني : أنّه محمول على قول مَنْ قال : ياطلحةَ بفتح التاء ، كأنّه قد رُخّم ثمّ رُدّ التاء وفتحها تبعًا لفتح الحاء ، فقال : ياطلحةَ ، أو لأنّه لم يعتدّ بها ، ففتحها كما كان الاسم قبل ردّها مفتوحًا . [ثمّ استشهد بشعر] (٢ : ٣٢)

القُرْطُبِيّ : بكسر التاء قراءة أبي عَمْرو وعاصم ونافع وحَمْزة والكِسائيّ ، وهي عند البصريّين علامة التأنيث ، أُدخلت على الأب في النداء خاصّة بدلًا من ياء الإضافة ، وقد تدخل علامة التأنيث على المذكّر ، فيقال : رجل نُكَحَة وهُزَأَة .

قال النَّحّاس : إذا قلت : (يا أبتِ) ـ بكسر التاء ـ فالتاء عند سيبَوَيْه بدل من ياء الإضافة ، ولا يجوز على قوله الوقف إلّا بالهاء ، وله على قوله دلائل ، منها : أنّ قولك : (يا أبَه) يؤدّي عن معنى «يا أبي» ، وأنّه لا يقال : (يا أبتِ) إلّا في المعرفة ، ولا يقال : جاءني أبتي ، ولا تستعمل العرب هذا إلّا في النداء خاصّة ، ولا يقال : يا أبتي ، لأنّ التاء بدل من الياء فلا يُجمع بينهما .

وزعم الفرّاء أنّه إذا قال : (يا أبتِ) ، فكسر دلّ على الياء لا غير ، لأنّ الياء في النيّة . وزعم أبو إسحاق أنّ هذا خطأٌ ، والحقّ ما قال ، كيف تكون الياء في النيّة ، وليس يقال : «يا أبتي» ؟! (٩ : ١٢١)

البَيْضاويّ : أصله : يا أبي ، فعوّض عن الياء تاء التأنيث ، لتناسبهما في الزّيادة ، ولذلك قلبها هاءً في الوقف ابن كثير وأبو عَمْرو ويعقوب وكسروها ، لأنّها عوض حرف يناسبها ، وفتحها ابن عامر في كلّ القرآن ، لأنّها حركة أصلها ، أو لأنّه كان «يا أبتا» فحُذف الألف وبقي الفتحة ، وإنّما جاز «يا أبتا» ولم يجز «يا أبتي» لأنّه جَمع بين العِوض والمعوَّض .

وقُرئ بالضّمّ إجراءً لها مجرى الأسماء المؤنّثة بالتاء من غير اعتبار التّعويض ، وإنّما لم تُسكَّن كأصلها ، لأنّها حرف صحيح منزّل منزلة الاسم ، فيجب تحريكها ، ككاف الخطاب . (١ : ٤٨٦)

مَجمع اللُّغة : وقد جاء لفظ الأب في القرآن الكريم مفردًا ومثنًّى وجمعًا على آباء .

١ـ «الأب» مفردًا بمعنى الوالد .

﴿قَالُوا يَاأَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا﴾ يوسف : ٧٨

٢ـ وأُطلق المثنّى «أبوان» على الأب والأمّ .

﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ النّساء : ١١

٣ـ وأُطلق المثنّى على الجدّين

﴿كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ﴾ يوسف : ٦

٤ـ وأُطلق المثنّى على آدم وحوّاء

﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف : ٢٧ .

٥ـ وأتى الجمع «آباء» بمعنى الوالدين ، أو بمعنى الأصول من الآباء والأجداد ومَن في منزلتهم

﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾ النور : ٣١

٦ـ وأُطلق «آباء» على الأب والعمّ والجدّ ، وذلك في قوله تعالى على لسان يعقوب .

﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ البقرة ١٣٣ (١ - ٣٠)

٢ـ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ مريم - ٤٢

الطَّبَريّ : اختلف أهل العربيّة في وجه دخول الهاء في قوله (يا أبتِ) فكان بعض نحويّي أهل البصرة يقول إذا وقفت عليها قلت يا أبه ، وهي هاء زيدت نحو قولك: يا أمّه ، ثمّ يقال يا أمّ ، إذا وصل ، ولكنّه لمّا كان «الأب» على حرفين كان كأنّه قد أُخِلّ به ، فصارت الهاء لازمة ، وصارت الياء كأنّها بعدها ، فلذلك قالوا : يا أبة أقبلْ ، وجعل التّاء للتأنيث ، ويجوز التّرخيم من : يا أبَ أقبلْ ، لأنّه يجوز أن تدعو ما تضيفه إلى نفسك في المعنى مضموماً ، نحو قول العرب : ياربُّ اغفر لي ، وتقف في القرآن (ياأبه) في الكتاب وقد يقف بعض العرب على الهاء بالتاء.

وقال بعض نحويّي الكوفة : الهاء مع أبة وأُمّة هاء وقف ، كثرت في كلامهم حتّى صارت كهاء التأنيث ، وأدخلوا عليها الإضافة فمن طلب الإضافة فهي بالتّاء لا غير ، لأنّك تطلب بعدها الياء ، ولاتكون الهاء حينئذٍ إلّا تاءً ، كقولك يا أبت ، لا غير ومن قال يا أبه ، فهو الّذي يقف بالهاء ، لأنّه لايطلب بعدها ياءً ومن قال ياأبتا ، فإنّه يقف عليها بالتّاء ، ويجوز بالهاء فأمّا بالتّاء فتطلب ألف النُّدبة ، فصارت الهاء تاءً لذلك ، والوقف بالهاء بعيد ، إلّا فيمن قال «يا أُمَيْمَةَ ناصِبِ» ، فجعل هذه الفتحة من فتحة التّرخيم ، وكأنّ هذا طرف الاسم قال وهذا بعيد. (١٦ : ٨٩)

الطُّوسيّ : الأصل : ياأبي ، فحذف ياء الإضافة وبقيت كسرة التّاء تدلّ عليها وقيل إنّ التّاء دخلت للمبالغة في تحقيق الإضافة ، كما دخلت في «علّامة ، ونسّابة» للمبالغة في الصّفة ، ومثله ياأمّتِ ، والوقف بالتّاء هذه العلّة ، وأجاز الزّجّاج الوقف بالهاء.

وقيل إنّ التّاء عوض من ياء الإضافة. (٧ : ١٢٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣ : ٥١٦)

الزَّمَخْشَريّ : التّاء في (يا أبتِ) عوض من ياء الإضافة ، ولا يقال يا أبتي ، لئلّا يُجمع بين العوض والمعوّض منه وقيل «ياأبتا» لكون الألف بدلاً من الياء ، وشبّه ذلك سيبويه بأينُق ، وتعويض الياء فيه من الواو السّاقطة (٢ : ٥١٠)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢١ : ٢٢٤)

أبو حَيّان : في قوله (ياأبتِ) تلطّف واستدعاء بالنّسب وقرأ ابن عامر والأعرج وأبو جعفر (ياأبتَ) بفتح التّاء ، وقد لحّن هارون هذه القراءة وفي مُصحف عبد الله (واأبتِ) بدل ياء (٦ : ١٩٣)

الآلوسيّ : أي ياأبي ، فإنّ التّاء عوض من ياء الإضافة ، ولذلك لا يُجمع بينهما إلّا شذوذاً كقوله «ياأبتي أرّقني القِذّانُ» والجمع في «يا أبتا» قيل ، بين عوضين وهو جائز ، كجمع صاحب الجبيرة بين المسح والتّيمّم ، وهما عوضان عن الغسل ، وقيل ، المجموع فيه عوض ، وقيل : الألف للإشباع ، وأنت تعلم حال النقل التّحويّة. (١٦ : ٩٦)

وقرأ ابن عامر والأعرج وأبو جعفر (يا أبتَ) بفتح التّاء ، وزعم هارون أنّ ذلك لحنٌ ، والحقّ خلافه ، وفي

مُصحف عبد الله (وأَبَتِ) بواو بدل ياء ، والنّداء بها في غير النُّدبة قليل وناداه ﷺ بذلك استعطافًا له

(١٦ ٩٦)

الطَّباطَبائيّ : والمعروف من مذهب النُّحاة في لفظ (يا أَبَتِ) أنّ التّاء عوض من ياء المتكلّم ، ومثله « يا أُمّتِ » ويختصّ التّعويض بالنّداء ، فلا يقال مثلًا قال أبتي ، وقالت أُمّتي

(١٤ ٥٧)

أَبُوهُمَا

وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا الكهف ٨٢

ابن عَبّاس : أبوهما السّابع ، واسمه كاشح ، وكان سيّاحًا. (المَيْبُديّ ٥ : ٧٢٥)

الإمامُ الصّادق ﷺ : إنّه كان بينهما و بين ذلك الأب الصّالح سبعة آباء. (الطَّبْرِسيّ ٣ : ٤٨٨)

مُقاتِل : هو الأب العاشر ، فحُفظا فيه وإن لم يذكر بصلاح ، وكان يُسمّى كاشحًا. (القُرطُبيّ ١١ : ٣٨)

النَّقّاش : اسم أُمّهما دنيا. (القُرطُبيّ ١١ : ٣٨)

القُرطُبيّ : ظاهر اللّفظ والسّابق منه أنّه والدهما «دنية».

(١١ : ٣٨)

الآلوسيّ : الظّاهر أنّه الأب الأقرب الّذي ولدهما، وذكر أنّ اسمه « كاشح» وأنّ اسم أُمّهما «دهناء».

(١٦ ١٣)

أَبِيكُمْ

..مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰهِيمَ هُوَ سَمّٰيكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ... الحجّ ٧٨

الحَسَن : معناه أنّه يرجع جميعهم إلى ولادة إبراهيم وأفاد هذا أنّ حرمة إبراهيم على المسلمين كحرمة الوالد على الولد، كما قال : ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب : ٦ (الطُّوسيّ ٧ ٣٤٤)

نحوه القُرطُبيّ . (١٢ : ١٠١)

الزَّمَخْشَريّ : إن قلت : لم يكن إبراهيم أبا للأُمّة كلّها

قلت : هو أبو رسول الله فكان أبًا لأُمّته ، لأنّ أُمّة الرّسول في حكم أولاده. (٣ : ٢٤)

الطَّبْرِسيّ : قيل إنّ العرب من وُلْد إسماعيل ، وأكثر العجم من وُلْد إسحاق ، وهما ابنا إبراهيم ، فالغالب عليهم أنّهم أولاده. (٤ : ٩٧)

الفَخْر الرّازيّ : لم قال ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰهِيمَ﴾ ولم يدخل في الخطاب المؤمنون الّذين كانوا في زمن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، ولم يكونوا من وُلْده ؟

والجواب من وجهين .

أحدهما ، لمّا كان أكثرهم من وُلْده كالرّسول ورَهْطه، وجميع العرب ، جاز ذلك

وثانيها وهو قول الحَسَن . [و قد تقدّم]

(٢٣ : ٧٤)

الآلوسيّ : جعله ﷺ أباهم ، لأنّه أبو رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، وهو كالأب لأُمّته من حيث إنّه سبب لحياتهم الأبديّة ووجودهم على الوجه المعتدّ به في الآخرة ، أو لأنّ أكثر العرب كانوا من ذُرّيّته ﷺ ، فغُلّبوا على جميع أهل ملّته صلّى الله عليه وسلّم. (١٧ : ٢١٠)

الطَّباطَبائيّ : إنّما سمّي (إبراهيم) أبا المسلمين ،

لأنّه ﷺ أوّل من أسلم لله، كما قال تعالى ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ البقرة: ١٣١، وقال حاكيًا عنه ﷺ ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ إبراهيم ٣٦، فنسب أتباعه إلى نفسه.

وقال أيضًا ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ إبراهيم: ٣٥ ومراده بنيه المسلمون، دون المشركين قطعًا.

وقال ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ آل عمران ٦٨ (١٤: ٤١٢)

أَبَوَاهُ

وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ الكهف ٨٠

السُّيُوطيّ: اسم الأب كازيرا، والأمّ سهوى (٤: ١٠٢)

أبو حَيّان: يراد بأبويه أبوه وأمّه، ثُنّي تغليبًا، من باب القمرين في القمر والشّمس، وهي تثنية لا تنقاس. (٦: ١٥٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٦: ١٠)

لِأَبَوَيْهِ

١ـ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ. النّساء ١١

النَّيسابوريّ: المراد بالأبوين: الأب والأمّ، فغلّب جانب الأب لشرفه، ومثله من التّغليب في التّثنية القمران، والعُمَران، والخافقان. (٤: ١٩٣)

٢ـ فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ يوسف: ٩٩

السُّدّيّ: أبوه وخالته (الطّبَريّ ١٣: ٦٧)

ابن إسحاق: أباه وأمّه (الطّبَريّ ١٣: ٦٧)

الطّبَريّ: قيل: عُني بقوله: ﴿آوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ﴾ أبوه وخالته. وقال الّذين قالوا هذا القول: كانت أمّ يوسف قد ماتت قبلُ، وإنّما كانت عند يعقوب يومئذٍ خالته أخت أمّه، كان نكحها بعد أمّه.

وقال آخرون: بل كان أباه وأمّه.

وأولى القولين في ذلك بالصّواب، ما قاله ابن إسحاق، لأنّ ذلك هو الأغلب في استعمال النّاس، والمتعارف بينهم في أبوين، إلّا أن يصحّ ما يقال: من أنّ أمّ يوسف كانت قد ماتت قبل ذلك، بحجّة يجب التّسليم لها، فيسلّم حينئذٍ لها. (١٣: ٦٧)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٣: ٢٦٤)

الطُّوسيّ: يعني أباه يعقوب وأمّه، فثنّى على لفظ الأب تغليبًا للمذكّر على الأنثى، ولم يثنّ على لفظ الأمّ، كما غلّب المفرد على المضاف في قولهم: سنّة العُمَرين. ومثله قوله ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾ النّساء: ١١، يعني أباه وأمّه. (٦: ١٩٦)

الزّمَخْشَريّ: قيل: هما أبوه وخالته، ماتت أمّه فتزوّجها وجعلها أحد الأبوين، لأنّ الرّابّة تُدعى أمًّا، لقيامها مقام الأمّ، أو لأنّ الخالة أمّ كما أنّ العمّ أب، ومنه قوله ﴿وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ البقرة ١٣٣ (٢: ٣٤٤)

الفَخْر الرّازيّ: في المراد بقوله (أَبَوَيْهِ) قولان. الأوّل: المراد أبوه وأمّه، وعلى هذا القول فقيل: إنّ

أُمّه كانت باقيةً حيّةً إلى ذلك الوقت ، وقيل : إنّها كانت قد ماتت إلّا أنّ الله تعالى أحياها وأخرجها من قبرها حتّى سجدت له تحقيقًا لرؤيا يوسف عليه السلام.

والقول الثّاني : إنّ المراد أبوه وخالته ، لأنّ أُمّه ماتت في النّفاس بأخيه بنيامين ، وقيل : بنيامين بالعبرانيّة ابن الوجع ، ولمّا ماتت أُمّه تزوّج أبوه بخالته فسمّاها الله تعالى بأحد الأبوين ، لأنّ الرّابّة تُدعى أُمًّا ، لقيامها مقام الأمّ ، أو لأنّ الخالة أمّ ، كما أنّ العمّ أب.

(١٨ : ٢١٠)

السُّيُوطيّ : هما أبوه وخالته «ليّا» ، وقيل : أُمّه واسمها «راحيل». (٤ : ١٠١)

الطَّباطَبائيّ : المفسّرون مختلفون في أنّهما كانا والديه أباه وأُمّه حقيقة ، أو أنّهما يعقوب وزوجه خالة يوسف ، بالبناء على أنّ أُمّه ماتت وهو صغير ، ولا يوجد في كلامه تعالى مايؤيّد أحد المحتملين ، غير أنّ الظّاهر من الأبوين هما الحقيقيّان. (١١ : ٢٤٦)

٣ـ وَرَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ . يوسف : ١٠٠

زيد بن أَسْلَم : قال بعض أهل العلم : إنّ أُمّه ماتت قبل ذلك ، وإنّ هذه خالته. (الطَّبَريّ ١٣ : ٦٨)

المَيْبُديّ : أبواه : والده وخالته «ليّا». (٥ : ١٣٧)

اَبَوَيْكَ

... وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى اٰلِ يَعْقُوبَ كَمَا اَتَمَّهَا عَلَى اَبَوَيْكَ . يوسف : ٦

المَيْبُديّ : (أبَوَيْك) تثنية أب ، والمراد جدّك وجدّ أبيك. (٥ : ٩)

الزَّمَخْشَريّ : أراد بالأبوين الجدّ وأبا الجدّ ، لأنّهما في حكم الأب في الأصالة ، ومن ثَمّ يقولون : ابن فلان ، وإن كان بينه وبين فلان عدّة. (٢ : ٣٠٤)

البُرُوسَويّ : التّعبير عنهما بالأب مع كونهما أبا جدّه وأبا أبيه للإشعار بكمال ارتباطه بالأنبياء. (٤ : ٢١٦)

مثله الآلوسيّ. (١٢ : ١٨٨)

اٰبَاءَنَا

قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَاءَنَا .

المائدة : ١٠٤

النَّيسابوريّ : أي مشايخنا وأهل صحبتنا.

(٧ : ٦٠)

اٰبَاؤُكُمْ

١ـ قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ ... التّوبة : ٢٤

الطُّوسيّ : الّذين ولدوكم. (٥ : ٢٢٩)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣ : ١٦)

أبو حَيّان : قدّم الآباء ، لأنّهم الّذين يجب برّهم وإكرامهم وحبّهم. (٥ : ٢٢)

٢ـ يُرِيدُ اَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ اٰبَاؤُكُمْ ...

سبأ : ٤٣

القُرطُبيّ : أي أسلافكم من الآلهة الّتي كانوا يعبدونها. (١٤ : ٣٠٩)

لِاٰبَائِهِمْ

مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِاٰبَائِهِمْ ... الكهف : ٥

الفَرّاء : معناه ولا لأسلافهم . آبائهم وآباء آبائهم ، ولا يعني الآباء الّذين هم لأصلابهم فقط . (٢ : ١٣٣)

مثله القُرطُبيّ (١ : ٣٥٣)

الطَّبَريّ : ولا لأسلافهم الّذين مَضَوا قبلهم ، على مثل الّذي هم عليه اليوم ، كان لهم بالله وبعظمته علم. (١٥ : ١٩٣)

مثله الطُّوسيّ (٧ : ٧)

آبائِكَ

قالُوا نَعْبُدُ إلٰهَكَ وَإلٰهَ آبائِكَ إبْرٰهيمَ وَإسْمٰعيلَ وَإسْحٰقَ إلٰهًا واحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. البقرة : ١٣٣

الفَرّاء : قرأت القُرّاء (نَعْبُدُ إلٰهَكَ وَإلٰهَ آبائِكَ) ، وبعضهم قرأ (وَإلٰه أبيك) واحدًا . وكأنّ الّذي قال (أبيكَ) ظنّ أنّ العمّ لايجوز في الآباء ، فقال : (وإلٰه أبيك إبْرٰهيمَ) ، ثمّ عدّد بعد الأب العمّ . والعرب تجعل الأعمام كالآباء ، وأهل الأُمّ كالأخوال ، وذلك كثير في كلامهم. (١ : ٨٢)

أبو عُبَيْدَة : العرب تجعل العمّ والخال أبًا. (١ : ٥٧)

الطَّبَريّ : قرأ بعض المتقدّمين (وَإلٰهَ أبيكَ إبْرٰهيمَ) ظنًّا منه أنّ إسماعيل إذ كان عمًّا ليعقوب ، فلا يجوز أن يكون فيمن ترجم به عن الآباء وداخلًا في عدادهم ، وذلك من قارئه كذلك قلّة علم منه بمجاري كلام العرب. والعرب لاتمتنع من أن تجعل الأعمام بمعنى الآباء ، والأخوال بمعنى الأُمّهات ، فلذلك دخل إسماعيل فيمن ترجم به عن الآباء ، وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ترجمة عن الآباء في موضع جرّ ، ولكنّهم نصبوا بأنّهم لا يجرّون.

والصّواب من القراءة عندنا في ذلك (وَإلٰهَ آبائِكَ) ، لإجماع القُرّاء على تصويب ذلك ، وشذوذ من خالفه من القُرّاء ممّن قرأ خلاف ذلك. (١ : ٥٦٢)

السِّجِستانيّ : العرب تجعل العمّ أبًا والخالة أُمًّا ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَرَفَعَ أبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ يوسف : ١٠٠ ، يعني أباه وخالته ، فكانت أُمّه ماتت (٤)

نحوه المَيْبُديّ. (١ : ٣٧٣)

ابن جِنّيّ : سمّى الله عزّ وجلّ العمّ أبًا في قوله تعالى : ﴿نَعْبُدُ إلٰهَكَ وَإلٰهَ آبائِكَ﴾ (ابن منظور ١٤ : ٨)

القَيْسيّ : قرأ مُجاهِد ويحيى بن يَعْمَر وعاصم الجَحْدَريّ وغيرهم (وَإلٰهَ أبيكَ) بلفظ الواحد ، فيحتمل أن يكون واحدًا ، و (إبْرٰهيمَ) بدل منه ، و (إسْمٰعيلَ وَإسْحٰقَ) عطف عليه

ويحتمل أن يكون (أبيكَ) هو جمع سُلّم ، فيبدل ما بعده من الأسماء منه ، أو ينصب (إبْرٰهيمَ) على إضمار «أعني» ، ويعطف عليه ما بعده ، وهي أسماء لاتنصرف للعجمة والتّعريف (١ : ٧٢)

الطُّوسيّ : إنّما قال (آبائِكَ) ، وإسماعيل عمّ يعقوب. [ثمّ أشار إلى قول أبي عُبَيْدَة والفَرّاء]

فالآية دالّة على أنّ العمومة يسمّون آباء . وقد روي عن النّبيّ ﷺ أنّه قال : «ردّوا عليّ أبي» يعني العبّاس عمّه ، فسمّي العمّ أبًا كما سمّي الجدّ أبًا من حيث يجب له التّعظيم ، نحو ما يجب للأب .

وقد قُرئ في الشّواذّ (وَإلٰهَ أبيكَ) فعلى هذا ينجرّ إسماعيل وإسحاق على العطف ، وهو غير المعنى الأوّل ، لأنّه مترجم عن الآباء ، وفي الثّاني عطف غير ترجمة ،

كما تقول : رأيت غلام زيد وعمرٍ ، أي غلامهما ، فكأنّه قال لهم - ولم يذكر بالأُبوّة إلّا إبراهيم وحده .

والقراءة الأُولى هي المشهورة وعليها القُرّاء

(١ : ٤٧٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١ : ٣١٤)

الزَّمَخْشَريّ : ﴿إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ﴾ عطف بيان لآبائك ، وجعل (إسماعيل) وهو عمّه من جملة آبائه لأنّ العمّ أب والخالة أُمّ لانخراطهما في سلك واحد ، وهو الإخوة لا تفاوت بينهما ، ومنه قوله ﷺ : «عمّ الرّجل صِنْو أبيه» ، أي لا تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين صِنْوَي النّخلة ، وقال ﷺ في العبّاس : «هذا بقيّة آبائي» .

وقرأ أُبيّ ﴿وَإِلٰهَ إِبْرٰهِيمَ﴾ بطرح آبائك ، وقُرئ ﴿أَبِيكَ﴾ ، وفيه وجهان : أن يكون واحدًا و(إبْرٰهيم) وحده عطف بيان له ، وأن يكون جمعًا بالواو والنّون ، قال : «وفَدَّيْنَنا بالأبينا» . (١ : ٣١٤)

نحوه ابن عطيّة . (١ : ٤٢٨)

أبو حَيّان : قرأ ابن عبّاس والحسن وابن يَعْمَر والجَحْدَريّ وأبو رجاء ﴿وَإِلٰهَ أَبِيكَ﴾ ، فأمّا على قراءة الجمهور فإبراهيم وما بعده بدل من (آبائك) أو عطف بيان ، وإذ كان بدلًا فهو من البدل التّفصيليّ ، ولو قُرئ فيه بالقطع لكان ذلك جائزًا . وأجاز المهدويّ أن يكون (إبْرٰهيم) وما بعده منصوبًا على إضمار «أعني» ، وفيه دلالة على أنّ العمّ يُطلق عليه أب .

وأمّا قراءة أُبيّ فظاهرة .

وأمّا على قراءة ابن عبّاس ومَن ذُكر معه فالظّاهر أنّ لفظ (أبيك) أُريد به الإفراد ، ويكون (إبْرٰهيم) بدلًا منه ، أو عطف بيان .

وقيل : هو جمع سقطت منه النّون للإضافة ، فقد جمع أب على «أبين» نصبًا وجرًّا ، و«أبون» رفعًا ، حكى ذلك سيبويه [ثمّ استشهد بشعر]

وعلى هذا الوجه يكون إعراب إبراهيم مثل إعرابه حين كان جمع تكسير . (١ : ٤٠٢)

رَشيد رِضا : (إسماعيل) عمّ يعقوب ، ذكر مع آبائه للتّغليب أو لتشبيه العمّ بالأب ، والجمع بين الحقيقة والمجاز جائز يكثر في القرآن وفاقًا للشّافعيّ وابن جَرير الطَّبَريّ ، وخلافًا لجمهور الأُصوليّين . (١ : ٤٧٧)

اٰبَاۤءِيْ

وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَاۤءِيْ إِبْرٰهِيمَ يوسف ٣٨

الفَرّاء : يُهمز وتُثبت فيها الياء ، وأصحابنا يروُون عن الأعمش ﴿مِلَّةَ آبَاءَ إِبْرٰهِيمَ﴾ و﴿دُعَاءَ إِلَّا فِرَارًا﴾ نوح ٦ ، بنصب الياء ، لأنّه يترك الهمز ويقصر الممدود فيصير بمنزلة «مَحْيايَ» و«هُدايَ» (٢ : ٤٥)

الطُّوسيّ : الآباء : جمع أب ، وهو الّذي يكون منه نطفة الولد . (٦ : ١٤٠)

رَشيد رِضا : أنبياء الله الّذين دعوا إلى توحيده الخالص ، وبيّن أسماءهم من الأب الأعلى إلى الأدنى بقوله : ﴿إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ ، فلفظ الآباء يشمل الجدود وإن عَلَوا (١٢ : ٣٠٦)

اٰبَاۤئِنَا

مَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِيْٓ اٰبَاۤئِنَا الْاَوَّلِيْنَ . المؤمنون ٢٤

ابن عبّاس: أي في الأمم الماضية.

(القرطبيّ ١٢: ١١٨)

مثله الطّبرسيّ (٤: ١٠٤)، والمشهديّ (٦: ٤٣٣)

الطّبريّ: في القرون الماضية، وهي آباؤهم الأوّلون. (١٨: ١٦)

الطّباطبائيّ: فيما سلف من تاريخ الإنسانيّة (١٥: ٢٨)

الأصول اللّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو التّربية، وبذلك سمّي الأب أبًا. أمّا قول الرّاغب: «كلّ من كان سببًا في إيجاد شيء أو إصلاحه يسمّى أبًا» فهو توسّع وتجوّز في بلفظه.

٢ـ والأب غير الوالد، لكنّ الأوّل عامّ والثّاني خاصّ، فكلّ والد أب وليس كلّ أب والدًا، وقد يُطلق لفظ الأب مجازًا على المعلّم والعمّ والجدّ والزّوج وغيرهم، ولذا جاء في الحديث: «الآباء ثلاثة: أب ولدك، وأب علّمك، وأب زوّجك»

أمّا لفظ الوالد فلا يُطلق إلّا على الأب الصّلبيّ الّذي به يعرف حقوق الولد وطاعته، ألا ترى أنّ الله ذكر في القرآن لفظ الوالد عند الوصيّة دون لفظ الأب؟

٣ـ وإن جاء «أبو» على التّمام فمعناه مكنّى ما أضيف إليه مثل: أبي لهب، أو والده مثل أبي طالب، ولا عَرَاك واو في هذه الحالة، وهذا الحكم ينفرد به «أبو» في اللّغة، إلّا إذا جُمع على «فُعُول» فيكون «أُبُوّ».

وإن جاء «أب» على النّقص فمعناه والد فقط، وقد تميّز عن سائر اللّغات السّاميّة باستعماله على حرفين، إذ ورد في العبريّة بلفظ «آب» وفي السّريانيّة «أبا» وفي الأكديّة «أبو» و«أبوم» وهكذا في غيرها.

٤ـ وأصل الأب «أ ب و» بدليل الاشتقاق والنّسبة والتّثنية والجمع والتّصغير، وقد جاء بلفظ «أب» و«أبا» و«أبٌ»، وهو من الأسماء السّتّة الّتي تُعرب بالحروف، وهي اللّغة الغالبة فيه، وقد يُعرب بالحركات، كقول بعض العرب: هذا أبك ورأيتُ أبك، ومررت بأبك، وقد يُبنى على الألف عند الإضافة في الأحوال الثّلاثة على لغة بني الحارث ابن كعب وغيرهم من قبائل كهلان القحطانيّة، ومنه الحديث النّبويّ: «ما صنع أبا جهل» وقول أبي صخر: «لا قَوَدَ في مثقل ولو ضربه بأبا قبيس».[1]

٥ـ وشذّ قول الدّامغانيّ والفيروزاباديّ وغيرهما «أبّ مشدّدًا ـ مرعى الأنعام ـ أنّه من الأب»، مع أنّ أبًّا مشدّدًا لغة في أب، وليس بينه وبين الأبّ بمعنى المرعى علاقة، إلّا أن يتكلّف، وهو من «أ ب ب»، والأب من «أ ب و» والتّشديد عوض الواو، وقد تقدّم ذلك في «أ ب ب» فلاحظ.

الاستعمال القرآنيّ

١ـ أُطلق الأب في القرآن على معانٍ

أ ـ الجدّ ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرٰهِيمَ﴾ الحجّ: ٧٨

﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ اٰبَاۤءِيْ إِبْرٰهِيمَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ﴾ يوسف: ٣٨

ب ـ الأسلاف ولو لم يكونوا أجدادًا. ﴿مَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِي

---

(1) شرح ابن عقيل ١: ٥٢

آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾ المؤمنون ٢٤

ج ـ العمّ ﴿نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ﴾ البقرة ١٣٣

كذا قال أبناء يعقوب لأبيهم، وإسماعيل عمّ يعقوب وليس جدًّا له

د ـ الوالد بعينه: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ...﴾ يوسف: ٤.

وهو الغالب في القرآن ولاسيّما في سورة يوسف.

هـ ـ من له حقّ على الإنسان: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ مريم: ٤٢.

قاله إبراهيم لمن كان اسمه «آزر» ولم يكن أباه [لاحظ «آزر»]

٢ ـ جاءت (يَا أَبَتِ) «٨» مرّات وكلّها مكّيّة، فيها مرّتان لـ يوسف في بدء القصّة وختامها

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾: ٤.

﴿يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ ١٠٠

وأربعٌ في سورة مريم حكايةٌ عن قول إبراهيم لأبيه آزر على التوالي

﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾: ٤٢.

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ﴾ ٤٣.

﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾ ٤٤.

﴿يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَٰنِ﴾ ٤٥.

ومرّةً في القصص حكايةٌ عن بنت شُعَيب

﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ﴾ ٢٦.

ومرّةً في الصافّات حكايةٌ عن إسماعيل

﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ ١٠٢.

يلاحظ أوّلًا: صدورها عن عاطفة وُدّيّة من الابن أو البنت نحو الأب، وهذه مشهودة في جميع الآيات حتّى الّتي وردت في إبراهيم؛ لأنّه كان يواجه «آزر» ويعامله بنفس عاطفة الابن للأب. ولعلّ وجه اختصاصها بالمكّيّ أنّ مكّة قد غلبت عليها الأُمّيّة، واللّهجة الدارجة فيها كانت لغة شعبيّة ملائمة لمثل هذه العواطف الساذجة

وثانيًا: خطاب إبراهيم لآزر (يَا أَبَتِ) ـ وهو مُشرك ـ أثار تساؤلًا بالغًا بأنّه لا يوافق عقيدة الإماميّة حسب رواياتهم في أنّ آباء الأنبياء كلّهم موحّدون، وقد استوفينا البحث عنه في «آزر» و «إبراهيم»، وحاصله أنّ القرآن يكشف عن أنّه غير والده الحقيقيّ، فلاحظ.

أ ب ي

٦ ألفاظ ، ١٣ مرة : ٧ مكّيّة ، ٦ مدنيّة
في ٨ سورة : ٥ مكّيّة ، ٣ مدنيّة

أبى ٧ ، ١-٦	أبين ١ : ١ - ١	يأب ٢ : ١ - ٢
أبوا ١ : ١	يأبى ١ : ١ - ١	تأبى ١ : ١ - ١

النّصوص اللّغويّة

الخليل : الأبَى ، مقصورٌ داءٌ يأخذ المعْز في رؤوسها ، فلا تكاد تَسْلَم أبِيَت المعز تأبَى أبًى شديدًا ، وعنزٌ أبِيَة ، وتَيْسٌ أبٍ. [ثمّ استشهد بشعر]

وأبَى فلانٌ يأبَى إباءً ، أي ترك الطّاعة ومال إلى المعصية ، قال الله عزّ وجلّ : ﴿فَكَذَّبَ وأَبَى﴾ طه : ٥٦ ، ووجهٌ آخر كلّ مَن ترك أمرًا وردّه فقد أبَى . [ثمّ استشهد بشعر]

ورجلٌ أبِيّ : ذو إباءٍ ، وقومٌ أبِيُّون وأُباةٌ حميفٌ
(٨ : ٤١٨)

المُفَضَّل الضَّبّيّ : أبِى ، أي نقص
(الأزهريّ ١٥ : ٦٠٥)

الأحْمَر : أخذ الغنم الأبَى ، مقصور ، وهو أن تشرب أبوال الأرْوى فتصيبها منه داء
(الأزهريّ ١٥ : ٦٠٤)

سيبَوَيْه : شبّهوا الألف بالهمزة في قرأ يقرأ ، وأبَى يأبَى ضارعوا به حسِبَ يحسَبُ ، فتحوا كما كسروا ، وقالوا : يِئْبَى ، وهو شاذٌّ من وجهين :

أحدهما : أنّه «فَعَلَ يَفْعَلُ» ، وما كان على «فَعَلَ» لم يُكسر أوّله في المضارع ، فكسروا هذا لأنّ مضارعه مُشاكلٌ لمضارع «فَعِلَ» ، فكما كُسر أوّل مضارع «فَعِلَ» في جميع اللّغات إلّا في لغة أهل الحجاز ، كذلك كسروا «يَفْعَلُ» هنا

والوجه الثّاني ، من الشّذوذ أنّهم تجوّزوا الكسر في الياء من يِئْبَى ، ولا يكسر البتّة إلّا في نحو يِيْجَل ، واستجاروا هذا الشّذوذ في ياء يِئْبَى ، لأنّ الشّذوذ قد كثر في هذه الكلمة . (ابن منظور ١٤ : ٤)

أبو عمرو الشيباني: الأبيّ: الشيّق من الإبل، والأبيّ: الممتنعة من العَلَف لِسَنَقِها، والممتنعة من الفحل لقلّة هَدَمِها [القلّة شهوتها إلى الفحل]

وقال بعضهم: المُؤْبِي: القليل من الماء. عندنا ماءٌ مايُؤْبِي، أي مايقلّ. (الأزهريّ ١٥: ٦٠٦)

الأوابي من الإبل: الحِقاق والجِذاع، والثُّنْيان، إذا ضربها الفحل فلم تَلْقَح، فهي تُسمّى الأوابي حتّى تلقح مرّة، ولاتُسمّى بعد ذلك أوابي. واحدتها آبِية

(ابن فارس ١: ٤٦)

الفرّاء: لم يجئ عن العرب حرف على «فَعَلَ يَفْعَلُ» مفتوح العين في الماضي والغابر، إلّا وثانيه أو ثالثه أحد حـــروف الحـــلق، غـــير أبَى يأبَى، فـــإنّه جـــاء نادرًا. (الأزهريّ ١٥: ٦٠٥)

أبو زيد: يقال: أبِيَ التَّيسُ، وهو يأبَى أبًى منقوص

وتيسٌ آبَى، وعنزٌ أبْواءُ في تيوسٍ أُبْوٍ وأعنُزٍ أُبْوٍ، وذلك أن يشمّ التَّيس من المِعْزى الأهلية بول الأُرْوِيّة في مواطنها، فيأخذه من ذلك داءٌ في رأسه ونُفاخٌ، فيَرِم رأسه ويقتُله الدّاء، فلا يكادُ يُقدَر على أكل لحمه من مَرارته.

وربّما أبِيَتِ الضّأنُ من ذلك، غير أنّه قلّما يكون ذلك في الضّأن. (الأزهريّ ١٥: ٦٠٤)

اللّحيانيّ: رجلٌ أبَيان، إذا كان يأبى الأشياء

وماءٌ مأباة على مثال مَعْباة، أي تأباه الإبل

(ابن فارس ١: ٤٥)

ماء مؤْبٍ: قليل. (ابن سيده ١٠: ٥٥٩)

ابن الأعرابيّ: يقال للماء إذا انقطع: ماءٌ مُؤْبٍ.

ويقال: عنده دراهم لاتُؤْبِي، أي لاتنقطع، وركيّة لاتُؤْبِي: لاتنقطع. وأُوبِيَ الفصيل عن لبن أُمّه، أي اتّخم عنه لايَرْضَعها. (الأزهريّ ١٥: ٦٠٦)

قليبٌ لايُؤْبِي، أي لايُنْزَح، ولايقال: يُوبِي.

(ابن منظور ١٤: ٦)

ابن السّكّيت: في قول العرب: إذا حيّا أحدهم الملك قال: أبيتَ اللّعن: أبيتَ أن تأتي من الأمور ماتُلعن عليه. (الأزهريّ ١٥: ٦٠٥)

أخذه أُباءٌ، إذا كان يأبَى الطّعام

(ابن فارس ١: ٤٥)

يقال: فلانٌ بحرٌ لايُؤْبِي، وكذلك كَلأٌ لايُؤْبِي، أي لاينقطع من كثرته. (ابن منظور ١٤: ٦)

أبو الهيثم: إذا شمّت الماعزة السُّهليّة بول الماعزة الجَبَليّة، وهي الأُرْوِيّة، أخذها الصُّداع فلاتكاد تبرأ، فيقال: أبِيَتْ تأبَى. (الأزهريّ ١٥: ٦٠٤)

الدِّينَوريّ: الأُباءُ: عَرَضٌ يَعرِضُ للعُشْب من أبوال الأرْوَى، فإذا رَعَتْه المَعَز خاصّة قتلها، كذلك إن بالت في الماء فشربت منه المَعَز هلكتْ.

(ابن منظور ١٤: ٥)

ابن أبي اليَمان: الإباء: الامتناع، يقال: أبَى يأبَى إباءً (٣٨)

ثعلب: لم يُسمع من العرب «فَعَلَ يَفْعَلُ» ممّا ليس لامُه أو عينه من حروف الحلق إلّا أبَى يأبَى، وقلاه يقلاه، وغَشَى يغشَى، وشَجى تشجى.

(الأزهريّ ١٥: ٦٠٥)

كُراعُ النَّمْل : رجلٌ أَبيانٌ الّذي يأبَى الدَّنيئة ، والجمع إبْيان (ابن سيده ١٠ : ٥٥٩)

ابن دُرَيْد : أَبِيَ الرّجل يأبَى إباءً فهو آبٍ وأَبِيٌّ كما ترى ، ورجلٌ أَبيانٌ : يأبَى الدّنيّة [ثمّ استشهد بشعر]

والأَباء ممدودٌ ، والواحدة إباءة ، وهي الأَجَمَةُ . وقال آخرون : بل أطراف القَصَب الّذي يُشبه أذناب الثّعالب [ثمّ استشهد بشعر] (٣ : ٢٦٣)

أَبِيَ التّيسُ يأبَى أَبًا شديدًا فهو آبٍ ، وتيسٌ آبَى مثل أعمى ، وعنزٌ أَبْواء من تيُوسٍ أُبْيٍ ، وذلك أن يشمّ بول الأُرْوِيّة أو يطأ في موطئها ، فيأخذه داءٌ في رأسه فيَرِم حتّى يموت ولايكاد يُقدَر على لحمه من مَرارته . وربّما أَبِيَتِ الضّأنُ ، غير أنّه في المَعْز أكثر . [ثمّ استشهد بشعر] (٣ : ٢٧٤)

أَبَيْتُ ، إذا أَنِفْتُ منه فأنا آبَى إباءً وأنا آبٍ ، وأَبَيْتُ فأنا أَباءة وأَبِيٌّ ، أي ممتنعٌ . وآبَيْتُ فلانًا ، إذا حملته على أن يأبَى فهو أَبِيٌّ ، أي ممتنعٌ (٣ : ٤٤٢)

الأَبَى ، مقصورٌ : داءٌ يصيب الغَنَم في رؤوسها ، يقال منه : أَبِيَتِ الشّاةُ تأبَى أَبًا شديدًا ، إذا أصابها هذا الدّاء ، وشاةٌ أَبْواء ، إذا أصابها ذلك . (١ : ١٧٠)

عبد الرّحمان الهَمَذانيّ : يقال : لهم أَنفسٌ أَبِيّة ، وأُنوفٌ حَمِيّة . والحَمِيّة والأَنَفة والحَفيظة والعِزّة والإباء واحد . (١١١)

ابن الأنْباريّ : يُشتَقّ الأَباءة من أَبَيْت ، وذلك أنّ الأَجَمَة تمتنع وتأبَى على سالكها ، فأصلها أَبايَة ، ثمّ عمل فيها ما عمل في عَبايَة وصَلايَة وعَظايَة ، حتّى صِرْنَ عَباءة وصَلاءة ، في قول من همز ، ومن لم يهمز أخرجهنّ على أصولهنّ ، وهو القياس القويّ . (ابن منظور ١٤ : ٦)

الأَزْهَريّ : يقال : رجلٌ أَبِيٌّ ذو إباءٍ شديد ، إذا كان يأبَى أن يُضام ، ورجلٌ أَبيانٌ : ذو إباءٍ شديد .

ويقال : تأبَّى عليه تأبِّيًا ، إذا امتنع عليه . ورجلٌ أَباءةٌ إذا أَبَى الضّيم .

ويقال : أخذه أُباءٌ ، إذا كان يأبَى الطّعام فلا يشتهيه . وقال بعضهم : آبَى الماء ، أي امتنع أن ينزل فيه إلّا بتغرير (١٥ : ٦٠٥)

الفارسيّ : أَبَى زيدٌ من شُرب الماء وآبَيْتُه إيّاه . (ابن سيده ١٠ : ٥٥٨)

ابن جِنّيّ : قد قالوا : أَبَى يأبِي ، جاء به على وجه القياس كأتَى يأتِي . (ابن منظور ١٤ : ٤)

الجَوهَريّ : الأَباءة ، بالفتح والمدّ : القَصَب ، الواحدة أَباءة . ويقال : هو أَجَمَة الحَلْفاء والقَصَب خاصّة . [ثمّ استشهد بشعر]

والإباءة ، بالكسر : مصدر قولك : أَبَى فلانٌ يأبَى ، بالفتح فيهما مع خلوّه من حروف الحلق ، وهو شاذٌّ ، أي امتنع فهو آبٍ وأَبِيٌّ وأَبَيان بالتّحريك . وتأبَّى عليه ، أي امتنع . وأَبَى فلانٌ الماء ، وآبَيْتُه الماء . [ثمّ استشهد بشعر]

وعنزٌ أَبْواء ، وقد أَبِيَتْ تأبَى أَبًى ، وتيسٌ آبَى بيِّنُ الأَبَى ، إذا شمّ بول الأَرْوى فمرض منه . [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال : أخذه أُباءٌ ، على «فُعال» بالضّمّ ، إذا جعل يأبَى الطّعام . (٦ : ٢٢٥٩)

ابن فارِس : الهمزة والباء والياء يدلّ على

الامتناع، أبيت الشّيءَ آباء ، وقومٌ أُبيُّون وأُباةٌ، والأُباء أن تعرض على الرّجل الشّيء، فيأبى قبوله ، فتقول : ماهذا الأُباء ؟ بالضّمّ والكسر .

والأبيّة من الإبل : الصّعبة .

الأُباء : وَجَعٌ يأخذ المِعْزى عن شمّ أبوال الأرْوَى .

الأباء : أطراف القَصب ، الواحدة أباءة ، ثمّ قيل للأجَمَة : أباءةٌ ، كما قالوا للغيضة : أركة .

ويجوز أن يكون أراد بالأباءة الرّماح ، شبّهها بالقَصَب كثرةً. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٤٥)

أبو هِلال : الفرق بين الكراهة والإباء ، أنّ الإباء هو أن يمتنع ، وقد يكره الشّيء مَن لايقدر على إبائه ، وقد رأيناهم يقولون للمَلِك : أبيتَ اللّعنَ ، ولا يجوز أنّك تكره اللّعن ، لأنّ اللّعن يكرهه كلّ أحد ، وإنّما يريدون أنّك تمتنع من أن تُلعَن وتُشتَم لِما تأتي من جميل الأفعال .

وقال الله تعالى : ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾ التّوبة ٣٢ ، أي يمتنع من ذلك ، ولو كان الله يأبَى المعاصي كما يكرهها لم تكن معصية ولا عاصٍ .

والفرق بين الإباء والمضادّة ، أنّ الإباء يدلّ على النّعمة ، ألا ترى أنّ المتحرّك ساهيًا لايخرجه ذلك من أن يكون أتى بضدّ التّسكين ، لا يصحّ أن يقال : قد أبَى التّسكين ، والمضادّة لا تدلّ على النّعمة . (١٠٤)

ابن سِيدَه : أبى الشّيء يأباه إباءً وإباءةً كرِهَه. قال يعقوب : أبى يأبى، نادر، وقال سيبَوَيه: شبّهوا الألف بالهمزة في قرأ يقرأ، وقال مرّةً: «أبى يأبى» ضارعوا به «حَسِب يحْسِب» فتحوا كما كسروا، قال: وقالوا: يِئْبَى، وهو شاذٌّ من وجهين.

أحدهما: أنّه «فعَل» «يفْعَل»، وما كان على «فَعَل» لم يُكسَرْ أوّله في المضارع، فكُسر هذا، لأنّ مضارعه مشاكِل لمضارع «فَعِل»، فَما كُسِر أوّل مضارع «فَعِل» في جميع اللّغات ـ إلّا في لغة أهل الحجاز ـ كذلك كسروا «يفْعَل» هنا.

و الوجه الثّاني من الشّذوذ، أنّهم تجوّزوا الكسر في الياء من «يِئبَى» ولا يُكسر ألبتّة إلّا في نحو «ييجَل»، واستجازوا هذا الشّذوذ في ياء «يِئبَى» لأنّ الشّذوذ قد كثُر في هذه الكلمة. قال ابن جنّيّ: وقد قالوا: أبى يأبِي [ثمّ استشهد بشعر]

والأبيّة الّتي تعاف الماء، وهي أيضًا الّتي لا تريد العَشاء، وفي المثل «العاشية تهيج الآبية» أي إذا رأت الآبية الإبل العواشي تَبِعتها فرعت معها

و رمّة مأباة تأباه الإبل.

و أخذه أُباءٌ من الطّعام، أي كراهيّةٌ له، جاءوا به على «فُعال» لأنّه كالدّاء، والأدْواء ممّا تغلب عليها فُعال.

و رجل آبٍ من قوم آبين وأُباة وأُبِيّ وأُبّاء

و رجل أبِيٌّ من قوم أبيِّين [ثمّ استشهد بشعر]

و الأبيّة من الإبل، الّتي ضُرِبت فلم تلقح، كأنّها أبت اللّقاح.

و أبيتَ اللّعن، من تحيّات الملوك في الجاهليّة، معناه أبيتَ أن تأتي ما تُلعَن عليه

و أبِيتُ من الطّعام و اللّبن أبًى : انتهيت عنه من غير شبَع.

و رجل أبيان، يأبى الطّعام، وقيل: هو الّذي يأبى الدّنيّة، والجمع إبيان، عن كُراع.

وأبيَ الفصيل أبًى، وأَبِيَ: سَنِقَ من اللّبن.

وأخذه أُباءٌ، والأُباءة البَرْدِيّة، وقيل الأجَمَة، وقيل: هي من الحَلْفاء خاصّةً.

قال ابن جنّي: كان أبو بكر يشتقّ الأُباءة من «أبيتُ» وذلك أنّ الأجَمَة تمتنع وتأبى على سالكها، فأصلها عنده أبايَة، ثمّ عُمل فيها ما عُمل في عباية وصلاية وعظاية، حتّى صِرْن عباءة وصلاءة وعظاءة، في قول من همزَ ومن لم يَهْمِز، أجرَ جهُنّ على أُصُولهنّ وهو القياس القويّ [قال] أبو الحسن: وهذا كما قيل لها أجَمَة، من قولهم أجِمَ الطّعام: كرِهه.

والأَباء: القَصَب، [ثمّ استشهد بشعر] واحدته أباءة، والأَباءة القطعة من القَصَب.

وقَلْب لا يُؤْبي ـ عن ابن الأعرابيّ ـ أي لا ينْزَح ولا يقال يُؤْبَى.

وقال اللّحيانيّ: ماءٌ مُؤْبٍ قليل. وحُكي عندنا ماءٌ ما يُؤْبي، أي ما يَقِلّ. وقال مرّة: مُؤْبٍ، ولم يُفسّره، فلا أدري أعَنَى به القليل، أم هو «مُفْعِل» من قولك: أبَيْتُ الماء؟

وأُبيَ الماء: امتنع، فلم يستطع أحد أن يَنْزِلَه إلّا بتغرير

وكَفْرُ آبيا موضع (١ : ٥٥٨)

الأَباءة: الأجَمَة، وقيل: أجَمَة القَصَب، وقيل جماعة الحَلْفاء خاصّة. (الإفصاح ٢ : ١١٨٤)

الطُّوسيّ: الإباء والامتناع والتَّرك بمعنى واحد، ونقيض أبَى أجاب، يقال: أبَى يأبَى إباءً، وتأبّى تأبّيًا وليس الإباء بمعنى الكراهة، لأنّ العرب تتمدّح بأنّها تأبَى الضّيم ولا تتمدّح في كراهة الضّيم، وإنّما المدح في المنع منه كقوله تعالى: ﴿وَيَأْبَى اللّٰهُ إلَّا أنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾ التّوبة: ٣٢، أي يمنع الكافرين من إطفاء نوره.

(١ : ١٤٨)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١ : ٨١)

الرّاغب: الإباء: شدّة الامتناع، فكلّ إباءٍ امتناع وليس كلّ امتناع إباءً. [ثمّ ذكر جملةً من الآيات، وقال:]

وروي «كلّكم في الجنّة إلّا من أبَى»، ومنه: رجلٌ أبِيّ: ممتنع من تحمّل الضّيم، وأبَيْتَ الضَّير تأبَى تَيْسٌ أبَى، وعَنْزٌ أبْواءُ، إذا أخذه من شُرب ماءٍ فيه بول الأرْوَى داءٌ يمنعه من شُرب الماء. (٧)

الزَّمَخْشَريّ: أبَى الله إلّا أن يكون كذا، وأبَى عَلَيّ وتأبّى: امتنع.

وهو أبِيُّ الضّيم وآبِي الضّيم: له نفسٌ أبِيّة وفيه عُبِّيّة.

ونوقٌ أَوابٍ: يأبَيْنَ الفَحل.

وأصابه أُباءٌ بالضّيم، إذا كان يأبَى الطّعام. تقول: فلانٌ بين شَهِد الطّعام فالحَمِيّة والإباء، وإن حضر الطّعام فالمِنْيَة والأُباء. (أساس البلاغة : ٢)

ابن الشَّجَريّ: قولهم: أبَى يأبَى، ممّا شذّ عن القياس، لمجيئه على «فَعَلَ يَفْعَل» بفتح العين من الماضي والمستقبل، وليست عينه ولا لامه من حروف الحلق، وكان قياسه يأبِي، مثل يأتي

وقيل في علّة ذلك قولان:

أحدهما: أنّهم حملوه على منع، لأنّ الإباء والمنع

نظيران ، فحملوه على نظيره ، كما حملوا يَذَرُ على يَدَعُ ، لاتّفاقهما في المعنى وإن لم يكن في يَذَرُ حرفُ حلقٍ

والقول الآخر : إنّهم أجروا الألف مجرى الهمزة ، لأنّها من مخرجها ، فقالوا : أبَى يأبَى ، كما قالوا : بدَأ يبدَأُ .

والقول الأوّل أصحّ ، لأنّ ألِفات الأفعال ليسَتْ بأُصول ، وإنّما هنّ منقلبات عن ياء أو واو ، وألف يأبَى إنّما وجدت بعد وجود الفتحة الملاصقة لها ، فلولا الفتحة لم تصر الياء ألفًا ، والفتحة في : يمنعُ ويمنحُ ويجبَهُ ونحو ذلك ، إنّما حدثت بعد وجود حرف الحلق

وقال بعض النحويّين : إنّما فتحوا عين يأبَى على سبيل الغلط ، توهّموا أنّ ماضيه على «فعَل» ، وعوّل أبو القاسم الثمانيني على هذا القول ، والصّواب ما ذكرته أوّلًا (١ : ١٢٨)

الطَّبْرِسيّ : تقول من الإباء : أبَى يأبَى ، ولم يجئ مثله في اللّغة ، لأنّ «فَعَلَ يَفْعَل» لايأتي إلّا أن يكون في موضع العين من الفعل ، أو اللّام حرف من حروف الحلق ، والقول فيه : إنّ الألف من أبَى أشبهت الهمزة فجاء «يفعَل» منه مفتوحًا لهذه العلّة . (١ : ٢٩٧)

ابن الأثير : في الحديث : «كلّكم في الجنّة إلّا من أبَى وشَرَد» ، أي إلّا من ترك طاعة الله الّتي يستوجب بها الجنّة ، لأنّ مَن ترك التّسبّب إلى شيء لايوجد بغيره فقد أباه . والإباء : أشدّ الامتناع . وفي حديث أبي هُرَيْرَة «ينزل المهديّ فيبقى في الأرض أربعين ، فقيل : أربعين سنة ؟ فقال : أبَيتُ . فقيل : شهرًا ؟ فقال : أبَيتُ ، فقيل : يومًا ؟ فقال : أبَيتُ» ، أي أبَيتُ أن تعرفه فإنّه غيبٌ لم يرد الخبر ببيانه ، وإن روي أبَيتُ بالرّفع ، فمعناه أبَيتُ أن أقول في الخبر ما لم أسمعه .

وفي حديث ابن ذي يَزَن ، قال له عبدالمطّلب لمّا دخل عليه : «أبَيتَ اللّعن» كان هذا من تحايا الملوك في الجاهليّة والدّعاء لهم ، ومعناه أبَيتَ أن تفعل فعلًا تُلعَن بسببه وتُذَمّ . (١ : ٢٠)

القُرطُبيّ : يقال : أبَى يأبَى إباءً ، وهو حرف نادرٌ جاء على «فعَل يفعَل» ليس فيه حرف من حروف الحلق ، وقد قيل : إنّ الألف مضارعة لحروف الحلق .

قال الزّجّاج : سمعت إسماعيل بن القاضي يقول : القول عندي أنّ الألف مضارعة لحروف الحلق . (١ : ٢٩٥)

أبَى يأبَى شاذّ ، ولم يجئ إلّا قَلَى يقلَى ، وأبَى يأبَى ، وغَشَى تغشَى ، وجَبَى الخراج يجبَى (٢ : ٢٨٥)

ابن منظور : أبَى الشّيءَ يأباه إباءً وإباءةً : كرهه ، ومنه مأباةٌ : تأباه الإبل . وأخذه أُباءٌ من الطّعام ، أي كراهيةٌ له ، جاؤوا به على «فُعال» لأنّه كالدّاء ، والأدواء ممّا يغلب عليها «فُعال»

والآبية : الّتي تعافُ الماء ، وهي أيضًا الّتي لاتريد العَشاء ، وفي المثل : «العشيّة تُهيّج الآبية» ، أي إذا رأت الآبية الإبل العواشي تَبِعَتْها فرعتْ معها

أبِيتُ من الطّعام واللّبن إبًى : انتهيتُ عنه من غير شِبَع ، ورجلٌ أبيان : يأبَى الطّعام

وأُوبِيَ الفصيلُ يُوبَى إيباءً ، وهو فصيلٌ مُوبًى ، إذا سَنِقَ لامتلائه ، وأُوبِيَ الفصيلُ عن لبن أُمّه ، أي اتّخم عنه لايَرْضَعها ، وأبِيَ الفصيلُ أبًى وأُبِيَ : سَنِقَ من اللّبن وأخذه أُباءٌ

والأَبِيّ من قولك : أخذه أُبيّ ، إذا أبيَ أن يأكل الطَّعام، كذلك لا تشتهي العَلَف ولا تتناوله

والأَبَاءَة البَرْدِيَّة ، وقيل الأجَمَة ، وقيل هي من الحَلْفاء [نبت معروف] خاصّةً .

والأَبَاء ، بالفتح والمدّ : القَصَب ، ويقال : هو أجَمَة الحَلْفاء والقَصَب خاصّة (١٤ : ٤)

أبو حَيّان : أبَى يأبَى : منَع ، ومجيء مضارعه على «فَعَلَ» بفتح العين شاذٌّ ، ومنه : آبَى اللَّحم ، لرجل من الصّحابة . (٥ : ٤)

الإباء الامتناع ، والفعل منه أبَى يأبَى . ولمّا جاء مضارعه على «يَفعَل» بفتح العين ، وليس بقياس أخرى، كأنّه مضارع «فَعِل» بكسر العين ، فقالوا فيه يِئْبَى بكسر حرف المضارعة

وقد سُمع فيه «أبِيَ» بكسر العين ، فيكون يأبَى على هذه اللُّغة قياسًا ، ووافق من قال : أبَى بفتح العين على هذه اللُّغة

وقد زعم أبو القاسم السَّعديّ أنّ أبَى يأبَى بفتح العين ، لا خلاف فيه ، وليس بصحيح ، فقد حكى «أبِيَ» بكسر العين صاحب المحكم

وقد جاء «يَفْعَلُ» في أربعة عشر فعلًا وماضيها «فَعَلَ» ، وليست عينه ولا لامه حرف حلق ، وفي بعضها سُمع أيضًا «فَعِلَ» بكسر العين ، وفي بعض مضارعها سُمع أيضًا «يَفعِل» و «يفعُل» بكسر العين وضمّها ، ذكرها التّصريفيّون. (١ : ١٥١)

الفَيّوميّ : أبَى الرّجل يأبَى إباءً بالكسر والمدّ ، وإباءةً : امتنع ، فهو آبٍ وأبِيٌّ على فاعِل وفَعِيل ، وتأبَّى مثله

وبابُه شاذٌّ ، لأنّ باب «فَعَل يَفعَل» بفتحتين يكون حلقيّ العين أو اللّام ، ولم يأت من حلقيّ الفاء إلّا أبَى يأبَى وعَضَّ يَعَضّ في لغة ، وأتّ الشَّعرُ يأُتُّ ، إذا كثر والتفّ .

وربّما جاء في غير ذلك ، قالوا : وَدّ يَوَدّ في لغة ، وأمّا لغةُ طيِّء في باب : بَقِي يَبقَى ، إذا قلبوا وقالوا : بَقَى يَبقَى ، فهو تخفيف (١ : ٣)

الفيروزاباديّ : أبَى الشّيء يأباه ويأبِيه إباءً وإباءةً بكسرهما : كرِهَه ، وآبَيْتُه إيّاه

والآبِيَة : الّتي تعافُ الماءَ والّتي لا تُريد عَشاءً والإبل، ضُربت فلم تَلقَح .

ومَاءَةٌ مأْباةٌ : تأباها الإبل

وأخَذَه أُباءٌ من الطَّعام بالضّمّ كراهةٌ

ورجلٌ أَبِيٌّ من آبِين وأُباةٍ وأُبِيٍّ وإبَاءٍ ، ورجلٌ أبِيٌّ من آبِيْنَ

وأبِيتُ الطَّعامَ كرضِيتُ إبًى : انتهيْتُ عنه من غير شِبَع

ورجل أبَيَان محرّكةً : يأبَى الطّعام أو الدّنيئة ، جمعه إبْيان بالكسر .

وأبِيَ الفصيل ـ كرَضِي وعُنِيَ ـ أبًى بالفتح ، سَنِقَ من اللّبن وأخذه أُباءٌ . والعَنْزُ شَمَّ بَوْلَ الأَرْوِيّ فمرِض فهو أبْوَأ

والأَباءَة كسَحاب : البرديّة أو الأجَمَة ، أو هي من الحَلْفاء ، لأنّ الأجَمَة تمنع . والقَصَبُ : الواحدة بهاء، وموضعه المهموز

والأُبِّيَّة بالضّمّ ـ الكِبْر والعَظَمة ،

وعزٌ لايُؤْبَى، أي لا يجملك تأباه، أي لا ينقطع

والإِبَيَة بالكسر ارتداد اللّبن في الضّرع

(٤: ٢٩٨)

الطُّرَيحيّ: في الحديث: «الملأ أَبَوا عَلَيَّ»، أي امتنعوا من إجابتنا إلى الإسلام. ومنه: «أبَى الله أن يُعْبَدَ إلّا سرًّا»، أي كره ذلك في الدّولة الظّالمة دولة الشّيطان، وذلك لأنّ الدّولة دولتان: دولة الشّيطان، ودولة الرّحمان، فإذا كانت العبادة سرًّا فالدّولة دولة الشّيطان، وإذا كانت العبادة جهرًا فالدّولة دولة الرّحمان

(١: ١٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أبَى: امتنع عن الشّيء كراهةً له. (٢٧)

مَجمع اللّغة: أبَى الشّيء يأباه ويأبيه إباءً وإباءةً امتنع عنه كراهة له وعدم رضاه به. (١: ٥)

النّصوص التّفسيريّة

أبَى

١- ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِأٰدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾. البقرة: ٣٤

الطَّبَريّ: يعني بذلك إبليس أنّه امتنع من السّجود لآدم، فلم يسجد له. (١: ٢٢٨)

الطُّوسيّ: معناه تَرَك وامتنع. (١: ١٤٨)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١: ٨١)

الزَّمَخْشَريّ: امتنع ممّا أُمِرَ به. (١: ٢٧٣)

الفَخْر الرّازيّ: إنّ الله تعالى لمّا استثنى إبليس من السّاجدين فكان يجوز أن يظنّ أنّه كان معذورًا في ترك السّجود، فبيّن تعالى أنّه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله: (أَبَى)، لأنّ الإباء هو الامتناع مع الاختيار، أمّا من لم يكن قادرًا على الفعل لا يقال له: إنّه أبَى، ثمّ قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضمّ إليه الكِبْر، فبيّن تعالى أنّ ذلك الإباء كان على وجه الاستكبار بقوله: (وَاسْتَكْبَرَ)، ثمّ كان يجوز أن يوجد الإباء والاستكبار مع عدم الكفر، فبيّن تعالى أنّه كفر بقوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾

قال القاضي: هذه الآية تدلّ على بُطلان قول أهل الجبْر، بدليل أنّهم يزعمون أنّه لمّا لم يسجد لم يقدر على السّجود، لأنّ عندهم القدرة على الفعل منتفية، ومن لا يقدر على الشّيء لا يقال: إنّه أباه.

والجواب عنه: صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصدٍ وداعٍ، أو لا عن قصدٍ وداعٍ؟ فإن كان عن قصدٍ وداعٍ فمن أين ذلك القصد؟ أوَقعَ لا عن فاعلٍ أو عن فاعلٍ هو العبد، أو عن فاعل هو الله؟ فإن وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصّانع؟ وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصدٍ آخر فيلزم التّسلسل، وإن كان لا عن قصدٍ فقد وَقع الفعل لا عن قصدٍ وسَبْطله، وإن وقع عن فاعلٍ هو الله فحينئذٍ يلزمك كلّ ماأوردته علينا. أمّا إن قلت: وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصدٍ وداعٍ، فقد تُرجّح المكن من غير مرجّح، وهو يسدّ باب إثبات الصّانع، وأيضًا فإن كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتّفاقيًّا، والاتّفاقيّ لا يكون في وسْعه واختياره فكيف يؤمر به ويُنهى عنه؟ [نقلناه ملخّصًا]

(٢: ٢٣٥)

القُرطُبيّ: معناه امتنع من فعل ما أُمر به. (١: ٢٩٥)

أبو حَيّان: امتنع وأبى من السُّجود لآدم.

وقدَّم الإباء على الاستكبار، وإن كان الاستكبار هو الأوّل، لأنّه من أفعال القلوب وهو التّعاظم، وينشأ عنه الإباء من السُّجود اعتبارًا، بما ظهر عنه أوّلًا وهو الامتناع من السّجود. ولأنّ المأمور به هو السّجود. فلمّا امتنع إبليس كان محكومًا عليه بأنّه ترك السّجود، أو بأنّه مسكوتٌ عنه غير محكوم عليه، على الاختلاف الّذي نذكره قريبًا. والمقصود الإخبار عنه بأنّه خالف حاله حال الملائكة، فناسب أن يبدأ أوّلًا بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء، أو بإنشاء الإخبار عنه بالمخالفة، والّذي يؤدّي هذا المعنى هو الإباء من السُّجود.

والخلاف الّذي أشرنا إليه، هو أنّك إذا قلت: قام القوم إلّا زيدًا. فذهب الكِسائيّ أنّ التّصريح من الاسم، وأنّ زيدًا غير محكوم عليه بقيام ولا غيره، فيحتمل أن يكون قد قام وأن يكون غير قائم. ومذهب الفرّاء أنّ الاستثناء من الفعل. والصّحيح مذهبنا وهو أنّ الاسم مُستثنىً من الاسم، وأنّ الفعل مُستثنىً من الفعل. ودلائل هذه مذكورةٌ في كُتب النّحو.

ومفعول (أبى) محذوف، لأنّه يتعدّى بنفسه إلى مفعول واحد، والتّقدير: أبى السّجود.

■ أبى من الأفعال الواجبة الّتي معناها النّفي، ولهذا يفرّغ ما بعد إلّا كما يفرّغ لنفس المنفيّ، قال: ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾ التّوبة: ٣٢، ولا يجوز: ضربت إلّا زيدًا، على أن يكون استثناءً مفرّغًا، لأنّ «إلّا» لا تدخل في الواجب [الموجب].

■ «أبى زيد الظّلم» أبلغ من: لم يظلم، لأنّ نفي شيء عن الشّخص قد يكون لعجز أو غيره، فإذا قلت: أبى زيدٌ كذا، دلّ على نفي ذلك عنه على طريق الامتناع والأنفة منه، فلذلك جاء قوله تعالى: (أبى) لأنّ استثناء إبليس لا يدلّ إلّا على أنّه لم يسجد، فلو اقتصر عليه جاز أن يكون تخلّفه عن السّجود لأمرٍ غير الإباء، فنصّ على سبب كونه لم يسجد وهو الإباء والأنفة. (١: ١٥٣)

البُرُوسَويّ: أي امتنع عمّا أُمر به من السّجود والإباء: امتناع باختيار. وتقديم الإباء على الاستكبار مع كونه مسبّبًا عنه لظهوره ووضوح أثره. (١: ١٠٤)

٢- إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ

الحجر: ٣١

الميبُديّ: امتنع من أن يكون معهم. (٥: ٣٠٨)

الزَّمَخشَريّ: (أبى) استئناف على تقدير قول قائل يقول: هلّا سجد؟ فقيل: أبى ذلك واستكبر عنه. وقيل: معناه ولكنّ إبليس أبى. (٢: ٣٩٠)

٣- فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا. الإسراء: ٨٩

الزَّمَخشَريّ: إن قلت: كيف جاز ﴿فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ ولم يجز: ضربت إلّا زيدًا؟

قلت: لأنّ أبى متأوّل بالنّفي، كأنّه قيل: فلم يرضوا إلّا كفورًا. (٢: ٤٦٥)

نحوه الفخر الرّازيّ. (٢١: ٥٥)

٤ـ وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى. طه ٥٦

المَيْبُديّ: امتنع من طاعة الله والإيمان به (٦ : ١٤٦)

القُرطُبيّ: أي لم يؤمن، وهذا يدلّ على أنّه كفر عنادًا، لأنّه رأى الآيات عيانًا لا خبرًا. (١١ : ٢١١)

٥ـ ... فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى. طه ١١٦

الزَّمَخْشَريّ: (أبى) جملة مستأنفة كأنّه جواب قائلٍ قال: لِمَ لم يسجد؟ والوجه أن لا يُقدّر له مفعول وهو السّجود المدلول عليه بقوله: (فَسَجَدُوا)، وأن يكون معناه أظهر الإباء وتوقّف وتثبّط. (٢ : ٥٥٥)

الطَّباطَبائيّ: جواب سؤال مقدّر تقديره: ماذا فعل إبليس؟ فقيل: أبى. (١٤ : ٢١٩)

أَبَيْنَ

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا. الأحزاب: ٧٢

الطُّوسيّ: أي منعن أن يحملن الأمانة. (٨ : ٣٦٧)

الفَخْر الرّازيّ: لم يكن إباؤهنّ كإباء إبليس في قوله تعالى: ﴿أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ الحجر: ٣١، من وجهين:

أحدهما: أنّ هناك السّجود كان فرضًا، وهاهنا الأمانة كانت عرضًا.

وثانيهما: أنّ الإباء كان هناك استكبارًا، وهاهنا استصغارًا استصغرن أنفسهنّ بدليل قوله: ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾. (٢٥ : ٢٣٥)

نحوه النَّيسابوريّ. (٢٢ : ٣٢)

أبو حَيّان: أي قصرن ونقصن عنها كما تقول: أبَتِ الصَّنجة أن تحمل ما قابلها. (٧ : ٢٥٤)

الطَّباطَبائيّ: إباؤها عن حملها وإشفاقها منها، عدم اشتمالها على صلاحية التّلبّس، وتخاذلها عن قبولها. (١٦ : ٣٥٠)

يَأْبَى

وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ... التوبة: ٣٢

الفَرّاء: دخلت (إلّا) لأنّ في الكلام طرفًا من الجحد. (أبو حَيّان ٥ : ٣٣)

الزَّجّاج: التّقدير في الآية: ويأبى الله كلّ شيء إلّا إتمام نوره. (الطُّوسيّ ٥ : ٢٤٣)

نحوه ابن الشَّجَريّ (١ : ١٣٨)، والبُرُوسَويّ (٣ : ٤١٦)

الطُّوسيّ: يمنع الله إلّا إتمام نوره وإن كره الكافرون. ولا يجوز على قياس ﴿وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾ أن تقول: ضربت إلّا أخاك، لأنّ في الإباء معنى النّفي، فكأنّه قال: لا يمكّنهم الله إلّا أن يتمّ نوره. وإذا لم يكن في اللّفظ مستثنى منه لم تدخل (إلّا) في الإيجاب، وتدخل في النّفي على تقدير الحذف، والتّقدير في الآية: ويأبى الله كلّ شيء إلّا إتمام نوره، في قول الزّجّاج وأنكر أن يكون في الآية معنى الجحد. (٥ : ٢٤٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣ : ٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: كيف جاز أبى الله إلّا كذا،

ولايقال : كرهت أو أبغضت إلّا زيداً ؟

قلت قد أُجري «أبى» مجرى «لم يرد» ، ألا ترى كيف قوبل ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا﴾ بقوله ﴿وَيَأْبَى اللّهُ﴾؟ وكيف أوقع موقع ولايُريد الله إلّا أن يتمّ نوره؟

(٢ ١٨٦)

المَيْبُدِيّ : لايرضى ولايترك (٤ ١١٩)

الفَخْر الرّازيّ : إن قيل - كيف جاز أبَى الله إلّا كذا، ولا يقال : كرهت أو أبغضت إلّا زيداً ؟

قلنا أُجري «أبى» مجرى لم يرد . والتقدير : ما أراد الله إلّا ذلك ، إلّا أنّ الإباء يفيد زيادة عدم الإرادة وهي المنع والامتناع ، والدّليل عليه قوله صلّى الله عليه وسلّم «وإن أرادوا ظُلْماً أبَيْناه» فامتدح بذلك ، ولايجوز أن يمتدح بأنّه يكره الظّلم ، لأنّ ذلك يصحّ من القويّ والضّعيف . ويقال : فلانٌ أبِيّ الضّيم ، والمعنى ماذكرناه . (١٦ ٣٧)

أبو حَيّان : مجيء (إلّا) بعد (وَيَأْبَى) يدلّ على مُستثنى منه محذوفٌ ، لأنّه فِعلٌ موجَبٌ ، والموجَب لاتدخل معه (إلّا) ، لاتقول : كرهت إلّا زيداً . وتقدير المُستثنى منه : ويأبَى الله كلّ شيء إلّا أن يتمّ نوره . قاله الزّجّاج .

وقال عليّ بن سليمان : جاز هذا في «أبى» لأنّه منعٌ وامتناعٌ ، فضارعت النّفي .

وقال الكَرْمانيّ : معنى «أبى» هُنا لايرضى إلّا أن يتمّ نوره بدوام دينه إلى أن تقوم السّاعة . (٥ ٣٣)

يَأْبَ

... وَلَايَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّهُ ...

البقرة ٢٨٢

الشَّعْبيّ : هو فرض على الكفاية كالجهاد

مثله الرُّمّانيّ والجُبّائيّ (الطُّوسيّ ٢ ٣٧٢)

مُجاهِد : واجبٌ على الكاتب أن يكتب .

(الطَّبَريّ ٣ ١١٩)

الضَّحّاك : كانت عزيمة فنسختها ﴿وَلَايُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَاشَهِيدٌ﴾ البقرة ٢٨٢ (الطَّبَريّ ٣ ١٢٠)

الرّبيع : واجبٌ على الكاتب إذا أُمر أن يكتب

(القُرطُبيّ ٣ ٣٨٤)

مثله الطَّبَريّ . (٣ ١٢٠)

الطُّوسيّ : ظاهره النّهي عن الامتناع من الكتابة ، والنّهي يقتضي تحريم الامتناع (٢ ٣٧٢)

المَيْبُديّ : لايمتنع الكاتب من أن يكتب

(١ ٧٦٨)

مثله الطَّبْرِسيّ (١ - ٣٩٧)

الزَّمَخْشَريّ : لايمتنع أحد من الكُتّاب ، وهو معنى تنكير (كَاتِبٌ) (١ ٤٠٢)

مثله النَّيسابوريّ (٣ ٨٨)

الفَخْر الرّازيّ : ظاهر هذا الكلام نهيٌ لكلّ من كان كاتبًا عن الامتناع من الكتابة ، وإيجاب الكتابة على كلّ من كان كاتبًا ، وفيه وجوه

الأوّل : أنّ هذا على سبيل الإرشاد إلى الأولى لا

على سبيل الإيجاب ، والمعنى أنّ الله تعالى لمّا علّمه الكتابة وشرّفه بمعرفة الأحكام الشّرعيّة فالأَوْلى أن يكتب تحصيلًا لمهمّ أخيه المسلم شكرًا لتلك النّعمة ، وهو كقوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ القصص: ٧٧ ، فإنّه ينتفع النّاس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها.

الثّاني: وهو قول الشّعبيّ [المتقدّم].

الثّالث: قول الضّحّاك [وقد مضى].

الرّابع: أنّ متعلّق الإيجاب هو ﴿أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللهُ﴾ ، يعني أنّ بتقدير: أنْ يَكْتُبَ[1] ، فالواجب أن يكتب على ما علّمه الله ، وأن لايخلّ بشرط من الشّرائط، ولايدرج فيه قيدًا يخلّ بمقصود الإنسان، وذلك لأنّه لوكتبه من غير مراعاة هذه الشّروط اختلّ مقصود الإنسان وضاع ماله ، فكأنّه قيل له : إن كنت تكتب فاكتبه على العدل. (٧: ١١٩)

القُرطُبيّ: نهى الله الكاتب عن الإباء. (٣: ٣٨٤)

أبو حَيّان: نهى الكاتب عن الامتناع من الكتابة ، و(كَاتِبٌ) نكرة في سياق النّهي ، فتعمّ. (٢: ٣٤٤)

الآلوسيّ: أي لايمتنع أحد من الكتّاب الموصوفين بما ذكر. (٣: ٥٦)

تَأْبَى

... ﴿تَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾. التّوبة: ٨

الزّمَخْشَريّ: إباء القلوب: مخالفة مافيها من الأضغان ، لِما يجرونه على ألسنتهم من الكلام الجميل. (٢: ١٧٦)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ عرَفت العربيّة أوزانًا مألوفة متداولة للماضي الثّلاثيّ ومضارعه ، غير أنّ ثمّة أوزانًا أُخرى تغاير نوعَ مغايرة تلك الأوزان المألوفة من قبيل «فَعَلَ يَفْعَلُ» الّذي مُثّل له ببضعة ألفاظ أُختلف في رواياتها مثل زَكَى يَزكَى ، وقوّمه القرّاء بزَكَى يَزكُو وزَكِيَ يَزكَى ، ومثل قلاه يقلاه، وعَسَى يَعْسَى ، وشَجَى يَشْجَى . وقد قوّم اللُّغويّون الحاذقون هذه الألفاظ إلى فَعَلا (قَلَى) يَقْلِي ويَقْلُو ، وغَشِيَ يَغْشَى ، وشَجَاهُ يَشْجوهُ وشَجِيَ يَشْجَى ، وبَجِيَ يَجِي ، فلم يَسْلم لجمهور النّحويّين من «فَعَلَ يَفْعَلُ» بفتح العين ، إلّا أبَى يَأبَى ، ممّا دفع سيبويه إلى احتمال أن يكون هذا الفعل «أبَى يَأبَى» محمولًا على المهموز وفرعًا عليه ، فيحكم ذلك الوزن فيه ، باعتباره وزنًا مألوفًا متداولًا فيما كان ثانيه أو ثالثه أحد حروف الحلق.

فقد استطاع بعض اللُّغويّين بحاسّة لغويّة صائبة أن يُدرك العلاقة بين «أبَى» و «أبَاءَ» ، فوضعهما في مكان واحد ، ارتضاه «أبَى» لكثرة ماتفرّع عليه ، وجعلوا منه «الأُبَاء» بالضّمّ والكَسْر ، وهو أن تعرض على الرّجل الشّيء فيأباه ، كما جعلوا منه «الإباء» بالكسر وهو الأجَمَة.

٢ـ و «أبَى» ـ كما نستفاد من استعماله في القرآن وغيره ـ دالّ على العصيان والرّفض وشدّة الامتناع ، ولايصحّ إطلاقه على مجرّد التّرك والامتناع ؛ فقد يترك المرء شيئًا ولايأباه ، كما قد يمتنع عن شيء ونفسه تهو

(١) الظاهر أنْ يُقدّر إنْ يكتب

إليه. فأمّا «أبَى» فيتجاوز ذلك ليجعل المتّصف به متلبّسًا تلبّسًا كاملًا ظاهرًا وباطنًا، إن كان له ذلك؛ بحيث إنّه يترك الشيء ويمتنع عنه بقوّة وإرادة وقناعة كاملة شاملة، فيتضمّن «الإباء» قوّة في اتّخاذ الموقف لايتضمّنها الترك والامتناع. ولذلك استعمله القرآن الكريم -كما سيأتي- في المواقف الّتي يحتاج اتّخاذ القرار فيها إلى قوّة كبيرة، من مثل إباء إبليس السّجود لآدم، وإباء أكثر النّاس إلّا الكفر، وإباء حمل الأمانة من قبل السّماوات والأرض، وإباء قلوب المنافقين الإيمان، وإباء الله تعالى إلّا أن يُتِمّ نوره ولو كره الكافرون. فالسّياق فيها جميعًا سياق تحدٍّ، سياق دالّ على أنّ المتحدّي لم يستطع أن يصل إلى ما وصل إليه إلّا بقوّة هائلة يمتلكها أو يتوهّم أنّه يمتلكها، ولذا ارتبط بـ(استكبر) مرّة وبـ(إلّا) المفيدة للحصر والقصر أخرى، و بـ«التكذيب» ثالثة. وهكذا في المواضع الأخرى. وعلى هذا تتكوّن عندنا معادلة دلاليّة لغويّة هي: أبَى = ترك + امتنع + رفض + قوّة ذاتيّة تؤدّي إلى اتّخاذ الموقف + قناعة كاملة تتداخل في المتّخذ للموقف.

الاستعمال القرآنيّ

جاءت ماضيًا ٩ مرّات ومضارعًا مرّتين ونهيًا مرّتين أيضًا

ويلاحظ أوّلًا أنّه قد جاء «أبى» ومشتقّاته في القرآن مسندًا إلى «الله» مرّة واحدة وإلى غيره «١٢» مرّة

مسندًا إلى الله ﴿وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ التّوبة: ٣٢

مسندًا إلى إبليس «٣» مرّات كلّها في سجوده لآدم:

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ البقرة: ٣٤

﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى * فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ﴾ طه ١١٦، ١١٧

﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ * قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ ...﴾ الحجر: ٣١، ٣٢

مسندًا إلى الكافرين والظّالمين والفاسقين والمنافقين «٥» مرّات

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ الإسراء: ٨٩

﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ الإسراء: ٩٩

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ الفرقان: ٥٠

﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى﴾ طه: ٥٦

﴿يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ التّوبة: ٨

مسندًا إلى من يمسك الخير والإحسان عن النّاس «٣» مرّات

عن الضّيافة: ﴿حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا﴾ الكهف: ٧٧

عن الكتابة للدّين ﴿وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ﴾ البقرة: ٢٨٢

عن الشّهادة له: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا

﴿دُعُوا﴾ البقرة ٢٨٢

وثانيًا: يلاحظ أنّ مادّة «أبى» حيثما أُسندتْ إلى «الله» تعني أنّه تعالى يأبى كلّ شيء سوى إتمام نوره، وأنّه يريد تأكيد هذا الأمر وكأنّه لاشأن له إلّا هذا، ونوره دينه وهدايته للخلق. وحيث أُسندتْ إلى إبليس تعني أنّه يأبى الخضوع لله في أمر توحيده ودينه كأنّه لاشأن له إلّا هذا، وأنّه مصرّ على ذلك إصرارًا لارجعة فيه أبدًا، وصدر منه هذا العمل استكبارًا، وجرّ إليه الكفر والرّجم واللّعن كما جرّ إليه العداوة لآدم وزوجه وعند إسنادها إلى الكفّار ونحوهم تعني عزمهم الرّاسخ على رفض القرآن والآيات والمعجزات والدّين. وجرّت إليهم الكفر والتّكذيب والفسق والظّلم ونحوها. وحيثما جاءت في الإمساك عن الخير جلبت إليهم الذّمّ والتّوبيخ فقط دون تلك الخصال.

وثالثًا: سياق الآيات كلّها ذمّ وتنديد مصاحبًا للمادّة، حتّى فيما نُسب إلى الله من إبائه إلّا عن إتمام نوره فإنّه وإن كان مدحًا له تعالى إلّا أنّه جاء رغمًا للكافرين وذمًّا لهم.

ورابعًا: وجاء التّعبير بلفظ «إبليس» دون «الشّيطان» في موضع إبائه عن السّجود لآدم، وهذا ربّما يكشف عن العلاقة بين المادّتين، فلفظ «إبليس» من بلس وهو يلازم الخفاء والشّرّ، والإباء كذلك، ولهذا عقّبها في القرآن بلفظ الكفور، وهو بمعنى إخفاء الحقّ وإنكاره، لكنّ المراد من «إبليس» اسم علم دون اسم جنس كالشّيطان كما تقدّم في «إبليس»، فليس بينهما علاقة من هذه النّاحية خصوصًا أنّ «إبليس» أعجميّ عند جمّ غفير منهم، وليس بعربيّ.

وخامسًا: وقابل في آية التّوبة بين الرّضا بالأفواه وإباء القلوب، وهذا هو معنى النّفاق بعينه، وفيه دلالة على أنّ «الإباء» هو الحالة النّابعة من أعماق القلوب والمستولية على كلّ الجوارح والعواطف والأحاسيس.

أت ي

١٥٧ لفظًا ، ٥٤٩ مرّة ، ٣٢٢ مكّيّة ، ٢٢٧ مدنيّة

في ٧٢ سورة : ٤٩ مكّيّة ، ٢٣ مدنيّة

أتى ٧ ٦،-١	أتيا ٢ ٠٢	يأتيني ١ ١	يأتين ٥ ٥-	آتيك ٢ ٢	آتيه ١ ١
أتاهم ٨ ٦: ٢٠	أتيناهم ٢:٢ ٣	يأتينا ٣ ٢-١	يأتينك ١ ١-	آتيكم ٤ ٤	آتيهم ١ ١
أتاها ٣ ٣	أتيناك ١ ١	يأت ١٤ ٩ ٥	تأتي ٣ ٣	تأتي ٢ ١-١	آتيكم ١ ١
أتاك ٦ ٦	أتوا ١ ١-	يأته ١ ١	تأتيهم ١٧ ١١-٦	فلنأتينّهم ١ ١	آت ٢ ١-١
أتاكم ٣ ٣	يأتي ٢٢ ١٢ ١٠	يأتيهم ٣ ١-٢	تأتيكم ٢ ٢	فلنأتينّك ١ ١	آتية ٤ ٢ ١٠
أتانا ١ ١	يأتيه ٥ ٥	يأتيك ١ ١	تأتينّكم ١ ١	نأتيكم ١ ١	مأتيًا ١ ١
أتيا ١ ١	يأتيهم ١٧ ١٥-٢	يأتيكم ٧ ٥-٢	تأتيا ٤ ٣-١	نأت ١ ١-	آتي ٣ ٣-
أتتا ٤ ٣-١	يأتيها ١ ١	فلنأتينّا ١ ١	وتأتون ١ ١	ائت ٦ ٥ ١	آتاه ٣ ٣
أتوه ١ ١	يأتينك ١ ١	يأتيانها ١ ١-	تأتهم ٢ ٢	ائتنا ٧ ٧	آتاهما ٢ ٢
أتوك ١ ١-	يأتيكما ١ ١	يأتون ٤ ٢-٢	تأتنني ١ ١	ائتيا ٢ ٢	آتاهم ١٠ ٢-٨
أتت ٢ ٢	يأتيكما ١ ١	يأتونك ١ ١	تأتنا ١ ١	ائتياه ١ ١	آتاها ١ ١-
أتتهم ١ ١-	يأتيكم ٨ ٦-٢	يأتونا ١ ١	تأتون ١٠ ١٠	ائتوا ١٢ ٨ ٤	آتاك ١ ١
أتتك ١ ١	ليأتينّهم ١ ١	يأتوا ٧ ٣-٤	تأتوها ١ ١	ائتوني ١ ١-	آتاكم ٨، ٣-٥
أتتكم ١ ١	يأتينّكم ٣ ٢ ١	يأتوك ٤ ٢ ٢	تأتوا ١ ١-	ائتوني ٧ ٧	آتاني ٤ ٤
أتين ١ ١	يأتيني ١ ١	يأتوكم ٢ ٢	تأتوني ١ ١	ائتونا ١ ١	آتانا ١ ١-
أتيت ١ ١-	يأتيني ١ ١	يأتوني ١ ١	لتأتنّني ١ ١	أتي ١ ١	آتوا ٥ ١ ٤

آتوهُ ١: ١	آتيناه ٢٨: ٢٠-٨	أُوتيتَ ١: ١	يؤتون ٨: ٥-٣	يؤتى ٣: ١-١	آتوهم ٣: ٣-
آتوها ١: ١-	آتيناه ١٤: ١١-٣	أُوتيتُم ٥: ٣-٢	يؤتُوا ٢: ٢-	يؤت ٢: ٢-	آتوهُنَّ ٣: ٣
آتت ٣: ٢-١	آتيناهما ١: ١	أُوتيته ٢: ٢	تؤتي ٢: ١-١	يؤتون ١: ١-	آتوني ٢: ٢-
آتيتَ ٢: ١-١	آتيناهم ٢١: ١٢-٩	أُوتيها ٢: ٢	تؤتون ١: ١	تؤتوه ١: ١-	آتين ١: ١-
آتيتهُنَّ ١: ١	آتيناها ١: ١	يؤتي ٣: ١-٢	تؤتوهنَّ ١: ١-	أُوتَ ١: ١	المؤتون ١: ١-
آتيتني ١: ١	آتيناك ٢: ١-١	يؤتيه ٧: ٧	تؤتوا ١: ١-	لأُوتينَّ ١: ١	إيتِ ٣: ٢ ١
آتيتنا ١: ١	آتيناكم ٣: ١-٢	يؤتيهم ٢: ١-١	تؤتُوه ١: ١-	نُؤتي ١: ١	-----
آتيتم ٥: ٢-٣	أُوتي ١٤: ١٠-٤	يؤتيني ١: ١	نؤتيه ٢: ٢-	آتِ ٢: ١-١	-----
آتيتموهنَّ ٤: ٤-	أُوتُوا ٣٢: ٨-٢٤	سيؤتينا ١: ١-	سنؤتيهم ١: ١-	آتهم ٢: ١-١	-----
آتيناك ١: ١	أُوتوه ١: ١	يؤت ٤: ١-٣	نؤته ٣: ١-٢	آتنا ٥: ٢ ٣	-----
آتيناكم ١: ١-	أُوتيتُ ١: ١	يؤتكم ٤: ٤-	تؤتها ١: ١-	آتُوا ١٢: ١٢-	-----

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل : تقول : أتاني فلان أَتْيًا وإِتْيانًا وأَتْيةً واحدة ولا يقال : إِتيانةً واحدةً ، لأنّ المصادر كلّها إذا جُعلت واحدة رُدَّت إلى بناء «فَعْلَة» وذلك إذا كان منها الفعل على «فَعَلَ» أو «فَعِلَ» فإذا أُدخلت في الفعل زيادات فوق ذلك أُدخلت فيها زيادتها في الواحدة ، كقولك إقبالة واحدة ، ومثل تفعّل تفعِلةً واحدة ، وأشباه ذلك وذلك في الشّيء الّذي يحسُن أن تقول : فَعْلة واحدة ، وإلّا فلا [ثمّ استشهد بشعر]

الأَتْوُ : الاستقامة في السّير والسُّرعة ، ويأتوا البعير أَتْوًا وتقول العرب : أتوتُ فلانًا من أرض كذا ، أي سِرْتُ إليه ويجوز في معنى أتيته [ثمّ استشهد بشعر]

والإيتاء : الإعطاء

ويقال : هاتِ في معنى آتِ على «فاعل» فدخلت الهاء على الألف

والمواتاة : حُسن المطاوَعة

وتأتّى لفلان أمره ، وأتّاه الله تأتيةً [ثمّ استشهد بشعر]

والآتيّ والأَتيّ لغتان ، والصّواب الأَتيّ

والأُتِيّ جماعة ، وكذلك الآتاء الجماعة ، وهو ما وقع في النّهر من خشَبٍ أو وَرَقٍ ونحوه ، ممّا لا يحبس الماء

الأَتِيّ عند العامّة : النّهر الّذي يجري فيه الماء إلى الحوض ، والجمع : الأُتِيّ والآتاء وقالت طائفة من النّاس : الأتيّ : السّيل الّذي لا يُدْرَى من أين أتى . وأتّيتُ للماء تأتيًا ، إذا حرّفتُ له مَجرى . [ثمّ استشهد بشعر]

ورجل أَتِيّ ، إذا كان غريبًا في قوم ليس منهم ، وأتاويّ

والإتاوة : الخَرَاج ، وكلّ قِسمةٍ تُقسم على قوم ممّا يُجْبى ، وقد يجعلون الرُّشوةَ إتاوةً .

وتقول : آتيتُ فلانًا على أمره مُؤاتاةً ، ولا تقول واتيته ، إلّا في لغةٍ قبيحة لليمن . وأهل اليَمن يقولون واتَيْتُ وواسَيْتُ وواكَلْتُ ونحو ذلك ، وواَمَرْتُ من أَمَرْتُ ، وإنّما جعلوها واوًا على تخفيف الهَمزة في يُؤاكِل ويُؤامِر ، ونحو ذلك (٨ : ١٤٥)

سيبَوَيْه : الأَتِيّ : هو المُفتَح ، وكلّ مَسيلٍ سَهَّلْتَه لماءٍ أَتِيّ ، وهو الأَتِيُّ . (ابن منظور ١٤ : ١٥)

الضَّبِّيّ : يقال للسِّقاء إذا مُخِّض : قد جاء أَتْوُه (ابن فارس ١ : ٥٠)

الكِسائيّ : الأَتاوِيّ ، بالفتح : الغريب الّذي هو في غير وطنه (الأزهَريّ ١٤ : ٣٥٤)

ابن شُمَيْل : أَتى على فلان أَتْوٌ ، أي موتٌ أو بلاءٌ أصابه ، يقال : إن أتى عليَّ أَتْوٌ فغُلامي حُرٌّ ، أي إن مُتُّ . والأَتْوُ : المرض الشّديد ، أو كسرُ يَدٍ أو رِجلٍ أو موتٌ . ويقال : أُتِيَ على يَدِ فلان ، إذا هَلَك له مال (الأزهَريّ ١٤ : ٣٥٣)

أبو عمرو الشَّيبانيّ : رجل أَتاوِيّ وأُتاوِيّ وإتاوِيّ وأَتِيّ ، أي غَريب . (الأزهَريّ ١٤ : ٣٥٢)

الفَرّاء : يقال : جاء فلان يتأتّى ، أي يتعرّض لمعروفك . (الجَوهَري ٦ : ٢٢٦٢)

أَتَتِ الأرضُ والنّخل أَتْوًا ، وأتى الماءُ إتاءً ، أي كَثُر . (ابن فارس ١ : ٥٢)

أبو زَيد : قالوا : إتاوةٌ وثَلاثُ إتاواتٍ وكذلك الجميع ، وهي الرِّشوة في كلّ وجه (٢١٢)

أَتَـوته أَتْـوةً ، إذا رَشَـوته إتـاوةً ، وهـي الرِّشوة (الأزهَريّ ١٤ : ٣٥٢)

يقال : ايتِ بفلان ، ائْتِني ، وللاثنين : ايتياني به ، وللجمع : ايتوني به ، وللمرأة : ايتي به ، وللجمع : ايتينني . وأتيتُ الأمر من مأتاه ومأتاتِه . (ابن فارس ١ : ٥٠)

الأَصمَعيّ : ما أحسنَ أَتْوَيدَي النّاقة ، وما أحسنَ أَتْيَ يدَيها ، يعني رَجْعَ يدَيها في سَيرها (إصلاح المَنطق : ١٤٠)

كُلّ جَدولِ ماءٍ أَتِيّ [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال : أَتِّ لهذا الماء ، فتُهَيِّئ له طريقَه .

وروي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، أنّه سأل عاصم بن عَديّ الأنصاريّ عن ثابت بن الدَّحْداح ، وتُوفِّي ، فقال : «هل تعلمون له نسبًا فيكم ؟» فقال : لا ، إنّما هو أَتِيٌّ فينا ، وقوله : إنّما هو أَتِيٌّ فينا ، فإنّ الأَتِيّ الرّجل يكون في القوم ليس منهم ، ولهذا قيل للسيل الّذي يأتي من بلد قد مُطِرَ فيه إلى بلد لم يُمطَر فيه : أَتِيّ (الأزهَريّ ١٤ : ٣٥١)

يقال : تأتّى فلان لحاجته ، إذا ترفّق لها وأتاها من وجهها . (الأزهَريّ ١٤ : ٣٥٢)

يقال : أَتَوتُه أَتْوًا : أعطيته الإتاوة (ابن فارس ١ : ٥١)

الإتاء : ما خرج من الأرض من الثّمر وغيره . (ابن منظور ١٤ : ١٨)

اللِّحيانيّ : ما أتيتنا حتّى استأتيناك ، أي استبطأناك وسألناك الإتيان . ويقال : تأتَّ لهذا الأمر ، أي ترفَّق له (ابن فارس ١ : ٥٠)

رجل أَتِيٌّ، إذا كان نافذًا. (ابن فارس ١، ٥٢)

سيل أَتِيٌّ وأَتاوِيٌّ أي أتى وليس مطره عليها

(ابن سيده ٩ ٥٤٧)

أبو عُبَيْد : تأَتَّى للقيام ، والتَّأَتِّي . التَّهَيُّؤ للقيام

(الأزهريّ ١٤ : ٣٥٢)

نحوه الثّعالبيّ. (١٨٧)

ابن السِّكِّيت : يقال : قد جاءَتْ آتِيَةُ الجُرح ، وهي مِدَّتُه[1]. (١٠٦)

ويقال : قد آتيتُه ، إذا أعطيتَه . وقد أتيتُه ، إذا جئتَه .

(إصلاح المَنطق ٢٤٢)

شَمِر : مِيتاء الطَّريق ، ومِيداؤُه محجَّته

(الهَرَويّ ١ ١٣)

الزَّجّاج : أتى الأمر من مأتاه ومأتاته ، أي من جهته ووجهه الّذي يؤتَى منه ، كما تقول ما أحسَنَ معناةَ هذا الكلام ، تريد معناه

وآتى إليه الشّيء ، ساقه .

والأَتِيُّ النّهر يسوقه الرَّجل إلى أرضه

(ابن منظور ١٤ ١٥)

آتيته الشّيء أعطيته . (فعلت وأفعلت : ٥٣)

ابن دُرَيْد : أتى يأتي ويأتو أتوًا وأتيًا حسنًا . يقال ما أحسن أتْوَ قوائم النّاقة وأتيَها في السَّير !

والأَتِيّ السَّيل يأتيك من بلد مُطِر من غير بلدك

ويقال : أَتِّ لمائك ، أي سَهِّل له سبيلًا يجري فيه .

ورجل أَتِيّ وأَتاوِيّ ، وهو الغريب

وآتى يؤتي إيتاءً ، في معنى أعطى .

والإتاوة ، الخَرْج أو الجِزية ، يؤدّيه القوم إلى المَلِك .

ويقال : ما أحسن أتاء هذا النّخل ، أي ما أحسن ثمره ، وكذلك الزّرع . (١ : ١٧٠)

يقول : ما أحسن أتْوَيدي هذه النّاقة في سيرها ! أي رَجْع يديها

والإتاوة ، الخَراج كان يؤدّى إلى الملوك في الجاهليّة

وأتيتُ الرَّجل آتيه أتيًا ، وأتوته أتوًا

والأتاء ، زكاء النّخل والزّرع ، وهو ما يخرجه الله عزّوجلّ من ثمره

وآتيته أوتيه إيتاءً ، في معنى أعطيته .

وواتيته مواتاة ووِتاءً ، إذا طاوعته

وأَتِّ لمائه يُؤَتِّي ، إذا سهّل له سبيل الجري ، والأَتِيّ السّيل ، والجمع : أُتِيّ ، إذا جاء من بلد إلى بلد لم يُمطَر ، وكلّ مسيل سهّلته لماء فهو أَتِيّ . وسيل أَتِيّ وأَتاوِيّ ، إذا جاء من بلد إلى بلد لم يُمطَر ، وكذلك رجل أَتِيّ وأَتاوِيّ : غريب ، وقوم أتاويّون ، وفي الحديث «إنّما أتاويّان»

والمَأْتِيّ : الموضع الّذي تأتي فيه صاحبك أو تأتي منه

وأتيت الحاجة من مأتاتها ، إذا جئتها من وجهها .

وطريق مِيتاء ، أي مسلوك واضح . ورجل مِيتاء : جواد في معنى مِعطاء. (٣ ٢١٦)

القاليّ : أتوانٌ ، من قولهم . أتوته آتوه ، بمعنى آتيته آتيه ، وهي لغة هُذَيْل ، ويقولون : ما أحسن أتْوَيدي النّاقة وأتْيَ يديها ، يعنون رَجْع يديها . (٢ ، ٢١١)

خَرْجٌ وخَراج وإتاوة واحد. (ذيل الأماليّ ١٥٢)

---

(١) المِدّة ، ما يجتمع في الجرح من القيح

الأزهَريّ : يقال : أُتِيَ فلان من مَأْمَنِه ، أي أتاه الهلاك من جهة مأمنه .

وطريق مِيتاء : مسلوك ، «مِفعال» من الإتيان . ومِيتاء الطَّريق ومِيداؤه : مَحَجَّته .

ويقال : أتَّيتُ السَّيل فأنا أُؤتِّيه ، إذا سهَّلتَ سبيلَه من موضع إلى موضع ليخرج إليه ، وأصل هذا من الغُربة ، ولهذا قيل : رجل أتاوِيّ ، إذا كان غريبًا في غير بلاده .

وإتاء النَّخلة : رَيْعُها وزَكاؤُها وكثرة ثمارها ، وكذلك إتاء الزَّرع : رَيْعُه ، وقد أتَتِ النَّخلة وآتَت إيتاءً وإتاءً .

ومن أمثالهم : «مَأْتِيٌّ أنتَ أيُّها السَّوادُ أو السُّوَيْد» ، أي لابدَّ لك من هذا الأمر .

ويقال للرَّجل إذا دنا من عدوِّه : «أُتِيتَ أيُّها الرَّجل» .

ويقال : فرسٌ أتيٌّ ومُسْتَأْتٍ ومُسْتَوْتٍ ، بغير همز ، إذا أَوْدَقَت ، وقد استأتتِ النَّاقة استئتاءً .

(١٤ : ٣٥٠، ٣٥٢ و ٣٥٤)

الفارسيّ : وأتِيَّة الجُرح وآتِيَتُه : مادَّته وما يأتي منه لأنَّها تأتيه من مَصَبِّها . (ابن سِيدَه ٩ : ٥٤٧)

ابن جِنِّيّ : بعض العرب يقول في الأمر من أتَى : تِ زيدًا ، فيحذف الهمزة تخفيفًا ، كما حُذفت من : خُذْ وكُلْ ومُرْ . (ابن سِيدَه ٩ : ٥٤٦)

الجَوهَريّ : الإتيان : المجيء ، وقد أتيتُه أتْيًا وأتَوْتُه أتْوَةً ، لغة فيه .

وتقول : آتيتُه على ذلك الأمر مُوَاتاةً ، إذا وافقتَه وطاوعتَه ، والعامَّة تقول : واتيتُه .

وآتاه إيتاءً ، أي أعطاه ، وآتاه أيضًا ، أي أتى به ، ومنه قوله تعالى : ﴿آتِنَا غَدَاءَنَا﴾ الكهف : ٦٢ ، أي ائتِنا به

والإتاوة : الخَراج ، والجمع : الأتاوى ، تقول منه : أتَوتُه أتْوُه أتْوًا وإتاوةً .

ويقال للسِّقاء إذا مُخِضَ وجاء الزُّبْدُ : قد جاء أَتْوُهُ .

ولفلان أتْوٌ ، أي عطاء ، والإيتاء : الإعطاء .

وتأتَّى له الشَّيء ، أي تهيَّأ . وتأتَّى له ، أي ترفَّق ، وأتاه من وجهه .

وأتَّيْتُ الماء تأتيةً وتأتِّيًا ، أي سهَّلتُ سبيلَه ليخرُج إلى موضع .

والأتِيُّ : الجَدوَلُ يُؤتِّيه الرَّجل إلى أرضه ، وهو «فَعِيلٌ» ، يقال : جاءنا سَيْلٌ أتِيٌّ وأتاوِيٌّ ، إذا جاءك ولم يُصِبْكَ مطرُه .

والأتِيُّ أيضًا والأتاوِيّ : الغريب ، ونسوةٌ أتاوِيّات .

واستأتَتِ النَّاقةُ اسْتِئْتاءً مَهْمُوزٌ ، أي ضَبِعَت وأرادت الفحل .

والإتاء : البَرَكة والنَّماء ، وحمل النَّخل ، تقول منه : أتَتِ النَّخلةُ تأتُو إتاءً .

والمِيتاء والمِيداء ، ممدودان : آخرُ الغاية ، حيث ينتهي إليه جَرْيُ الخَيْل .

والمِيتاء : الطَّريق العامِر ، ومجتمع الطَّريق أيضًا مِيتاءٌ ومِيداءٌ ، يقال : بَنَى القوم بيوتَهم على ميتاءٍ واحدٍ وميداءٍ واحدٍ ، وداري بِمِيتاءِ دار فلانٍ وميداءِ دار فلانٍ ، أي تِلقاءَ داره ومُحاذيةً لها . (٦ : ٢٢٦١)

ابن فارِس : الهمزة والتَّاء والواو والألف والياء يدلُّ على مجيء الشَّيء وإصحابه وطاعته . (١ : ٤٩)

أبو هِلال : الفَرق بين تبديل الشَّيء والإتيان بغيره : أنَّ الإتيان بغيره لا يقتضي رفعه بل يجوز بقاؤه

معه، وتبديله لايكون إلّا برفعه ووضع آخر مكانه. ولوكان تبديله والإتيان بغيره سواءً لم يكن لقوله تعالى ﴿ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ يونس: ١٥، فائدة. (١٩٧)

الفرق بين قولك: أتى فلان وجاء فلان، أنّ قولك جاء فلان، كلامٌ تامّ لايحتاج إلى صِلَةٍ، وقولك: أتى فلان، يقتضي مجيئه بشيء، ولهذا يقال: جاء فلانٌ نفسه، ولايقال: أتى فلان نفسه، ثمّ كثر ذلك حتّى استُعمل أحد اللّفظين في موضع الآخر.

الفرق بين مَن يأتيي عله بزعمه، والّذي يأتيي عله بزعمه أنّ جواب الجزاء يدلّ على أنّه يستحقّ من الفعل الأوّل، والفاء في خبر الّذي مشبهة بالجزاء وليست به، وإنّما دخلت لتدلّ على أنّ الدّرهم يجب بعقد الإتيان. (٢٥٥)

الهَرَويّ: في الحديث: «لولا أنّه طريق مِيتاء لحزنّا عليك يا إبراهيم»، أي طريق مسلوك، «مِفعال» من الإتيان.

وفي الحديث: «إنّما هو أتيّ فينا» أي غريب، يقال رجل أتيّ وأتاويّ، ومنه حديث عثمان: «إنّا رجلان أتاويّان».

وسَيْلٌ أتيٌّ: جاءك ولم يصبك مطره.

وفي حديث ظَبْيان الوافد، وذكر ثمود وبلادهم، فقال: «وأتّوا جداولها»، أي سهّلوا طُرُق المياه إليها، يقال: أتّيتُ للماء، إذا أصلحتَ مجراه حتّى يجري إلى مقاصده. (١: ١٣، ١٤)

ابن سِيدَه: أتيتُه أتيًا، وأُتِيًّا، وإتيًا، وإتيانًا، وإتيانةً، ومَأتاةً: جئته.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ طٰه: ٦٩، قالوا: معناه حيث كان، وقيل: معناه حيث كان الساحر يجب أن يُقتَل، وكذلك مذهب أهل الفقه في السّحرة. [ثمّ استشهد بشعر]

وطريق مِئْتاء: عامر واضح، هكذا رواه ثعلب بهمز الياء من ميتاء، قال: وهو «مِفْعال» من أتيتُ، أي يأتيه النّاس. وفي الحديث: «لولا أنّه وَعْدٌ حقّ، وقول صِدْق، وطريق ميتاء، لحزنّا عليك، يا إبراهيم». هكذا رُوي بغير همز، إلّا أنّ المراد الهمز.

ورواه أبو عُبَيْد في «المصنّف» بغير همز، ذكره في باب «فِعْلاء»، وهذا سهو منه، لأنّ الاشتقاق يؤذن بغير ذلك، إذ معنى الإتيان قائم فيه، ولا يجوز أن يكون «ميتاء» بغير همز «فِيعالًا»، لأنّ فيعالًا من أبنية المصادر، وميتاء ليس مصدرًا، إنّما هو صفة، فالصّحيح فيه إذن ما رواه ثعلب وفسّره. وقد كان لنا أن نقول: إنّ أبا عُبَيْد أراد الهمز فتركه، إلّا أنّه عقد الباب بِفِعْلاء، ففضح ذاته، وأبان هَنَاته.

وأتى الأمر من مأتاه، ومَأتاته، أي جهته.

وآتى إليه الشّيء: ساقه.

والأَتِيّ: النّهر يسوقه الرّجل إلى أرضه، وقيل: هو المفتح وكلّ مسيل سهّلته لماء: أتيّ، وهو الأُتيّ، حكاه سيبويه، وقيل: الأُتيّ جمع.

وأتّى لأرضه أتيًّا: ساقه. [ثمّ استشهد بشعر]

وأتّى للماء: وجّه له مجرًى.

والأتيّ والأَتاء: ما يقع في النّهر من خشب أو

وَرَق، و الجمع: آتاءٌ وأُتِيّ وكلّ ذلك من الإتيان.

و سَيْل أَتِيّ وأَتاوِيّ: لا يُدْرَى من أين أتى.

و رجل أَتِيّ، وأَتاوِيّ: غريب شبّه بالسّيل الّذي يأتيك وليس مطره عليك، وقيل بل السّيل مُشَبّه بالرّجل، لأنّه غريب مثله. [ثمّ استشهد بشعر]

وأتى عليه الدّهر: أهلكه، على المثل

و أتى الأمر والذّنب: فعَله.

و استأتت النّاقة: أرادت الفَحْل.

و آتاه الشّيء: أعطاه إيّاه، وفي التّنزيل: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ النّمل: ٢٣، أراد: وأُوتِيَت من كلّ شيء شيئًا وليس قول من قال: إنّ معناه: أوتيتْ كلّ شيء بحسَن، لأنّ بلقيس لم تُؤْتَ كلّ شيء، ألا ترى إلى قول سليمان للهُدْهُد: ﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا﴾ النّمل: ٣٧، فلو كانت بلقيس قد أُوتِيَت كلّ شيء لأُوتِيَتْ جُنُودًا تُقابل بها جُنُود سليمان، أو الإسلام، لأنّها إنّما أسلَمَتْ بعد ذلك مع سليمان.

و آتاه: جاراه.

و رجل مِيتاء: مُجازٍ مِعْطاء.

و قد قُرِئ: ﴿وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾ الأنبياء: ٤٧، (وَآتَيْنَا بِهَا) فأتينا: جئنا، وآتينا: أعطينا، وقيل: جازينا، فإن كان آتينا: أعطينا فهو «أفعلنا»، وإن كان جازينا فهو «فاعلنا».

و ما أحسن أَتْيَ يَدَيِ النّاقة، أي رَجْعَ يَدَيْها في سَيْرها.

و آتاه على الأمر: طاوعه.

و تأتّى له الشّيء: تهيّأ.

وأتاه الله: هيّأه.

و رجل أَتِيّ: نافذ يتأتّى للأُمور (٩: ٥٤٥)

الإتيان: المجيء، أتى يأتي أتيًا، والإتيان اسم منه، وقد أتيته، والمأتى: موضع الإتيان، وآتى فلانًا الشّيء: أتى بالشّيء إليه، واستأتى فلانًا: طلب إتيانه.

الأَتْوُ: المجيء، أتا يأتو أتْوًا. (الإفصاح ١: ٢٨٧)

سَيْلٌ أَتِيٌّ وأَتاوِيّ: أتاك ولم يُصِبك مطره، أي من بلد آخر. (الإفصاح ٢: ٩٥٥)

الأَتِيّ: جَدْوَل يؤتّيه الرّجل إلى أرضه، أي يُهيّئه ويُوجّهه له تجري إلى مقرّه. (الإفصاح ٢: ١٠٧٠)

أتت الشّجرة تأتو أتْوًا وإتاءً: طلع ثمرها، أو بدا صلاحها. (الإفصاح ٢: ١١٧٨)

الرّاغب: الإتيان: مجيء بسهولة، ومنه قيل للسّيل المارّ على وجهه: أَتِيّ وأتاوِيّ، وبه شُبّه الغريب فقيل: أتاوِيّ.

والإتيان: يقال للمجيء بالذّات وبالأمر وبالتّدبير، ويقال في الخير وفي الشّرّ، وفي الأعيان والأعراض. [إلى أن قال]

يقال: أتيتُه وأتوتُه، ويقال للسّقاء إذا مُخِض وجاء زُبْدُهُ: أَتْوَة، وتحقيقه: جاء ما من شأنه أن يأتي منه، فهو مصدر في معنى «الفاعل».

وهذه أرض كثيرة الإتاء، أي الرّيع. (٨: ٩)

الزّمخشريّ: أتى إليه إحسانًا، إذا فعَله. و وَعْدُ الله مَأْتِيّ. وأتيتُ الأمر من مأتاه ومأتاته، أي من وجهه. وأتى عليهم الدّهر: أفناهم. وأتى امرأته. واستأتت النّاقة: اغتلمت وطلبت أن تُؤتى. ويقال: ما أتيتنا حتّى

استأتيناك، إذا استبطؤوه.

وطريق ميتاء: «مِفعال» من الإتيان، كقولهم: دارٌ مِحلال. تقول: الموت طريق ميتاء، وهو لكلّ حيّ ميداء، أي غاية.

وهو أتِيٌّ فينا وأتاوِيٌّ، أي غريب. وسَيلٌ أتِيٌّ وأتاوِيٌّ: أتى من حيث لا يُدرى.

وتقول: فلان كريم المُواتاة، جميل المُواساة. وهذا أمر لا يُواتيني.

وتأتّى له أمرُه إذا تسهَّلتْ له طريقتُه. وتأتَّيتُ هذا الأمر: ترفَّقتُ له. وقيل: جئتُ وتأتَّيتُ له بسهم حتّى أصبتُه، إذا تقصَّدتَ له. وأَتِّ للسَّيل: سهِّل له سبيلَه. وفتِّح الماء فأتِّ له إلى أرضك.

وكثُرَ إتاءُ أرضه، أي رَيعُها. وعِذقٌ ذو إتاء، ولَبَنٌ ذو إتاء، أي ذو رَيعٍ كثير.

وأدّى إتاوة أرضه أي خَراجها، وضُرِبَتْ عليهم الإتاوة، وهي الجِباية.

وشكَمَ فاه بالإتاوة، أي بالرِّشوة.

(أساس البلاغة ٢)

ابن بَرّيّ: الآتِيّ: النُّهير الّذي دون السَّريّ.

(الزَّبيديّ ١٠: ١٠)

ابن الأثير: في حديث الزّبير: «كُنّا نَرمي الأَتْوَ والأَتْوَين» أي الدّفعة والدّفعتين، من الأَتْو: العَدْو، يريد رمي السّهام عن القِسِيّ بعد صلاة المغرب. ومنه قوله: ما أحسن أتْوَ يدَي هذه النّاقة وأتْيَها! أي رَجْعَ يديها في السَّير.

وفي حديث بعضهم: «أنّه رأى رَجُلًا يُؤتّي الماء في الأرض»، أي يُطرِّق، كأنّه جعله يأتي إليها، أي يجيء.

وفي الحديث: «خيرُ النّساء المُواتِيَةُ لزَوجِها» المُواتاة: حُسْنُ المطاوَعة والموافقة، وأصله الهمز فخُفِّف وكثُر، حتّى صار يقال بالواو الخالصة، وليس بالوجه.

وفي حديث أبي هُرَيْرة في العَدْوَى: «إنّي قلتُ أُبِيتُ» أي دُهِيتُ، وتغيّر عليك حسُّك فتوهَّمْتَ ما ليس بصحيح صحيحًا.

وفي حديث بعضهم: «كم إتاءُ أرضِك؟» أي رَيْعُها وحاصِلُها، كأنّه من الإتاوة، وهو الخَراج. (١: ٢١)

العُكبَرِيّ: لا يكاد اللُّغويّون يُفرّقون بينهما [الإعطاء والإيتاء]، وظهر لي بينهما فرق يُنبئ عن بلاغة كتاب الله، وهو أنّ الإيتاء أقوى من الإعطاء في إثبات مفعوله، لأنّ الإعطاء له مطاوع، تقول: أعطاني فعطوتُ، ولا يقال في الإيتاء: أتاني فأتيت، وإنّما يقال: آتاني فأخذتُ. والفعل الّذي له مطاوع أضعف في إثبات مفعوله من الفعل الّذي لا مطاوعَ له، لأنّك تقول: قطعته فانقطع، فيدلّ على أنّ فعل الفاعل كان موقوفًا على قبول في المحلّ، لولاه ما ثبت المفعول، ولهذا يصحّ: قطَعتُه فلم ينقطع، ولا يصحّ فيما لا مطاوعَ له ذلك، فلا يجوز: ضرَبتُه فانضرب، أو فما انضرب، ولا قتَلتُه فانقتل، ولا فما انقتل، لأنّ هذه أفعال إذا صدرت من الفاعل ثبت لها المفعول في المحلّ، والفاعل مستقلّ بالأفعال الّتي لا مطاوع لها، فالإيتاء أقوى من الإعطاء.

وقد تفكّرتُ في مواضع من القرآن فوجدتُ ذلك مراعًى، قال تعالى: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ آل عمران: ٢٦، لأنّ المُلك شيء عظيم لا يُعطاه إلّا من له

قوّة، وكذا: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ البقرة: ٢٦٩، ﴿آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي﴾ الحجر: ٨٧، لعظم القرآن وشأنه، وقال: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ الكوثر: ١، لأنّه مورود في الموقف مُرْتَحَلٌ عنه، قريب إلى منازل العزّ في الجنّة، فعبّر فيه بالإعطاء، لأنّه يُترك عن قرب وينتقل إلى ما هو أعظم منه، وكذا: ﴿يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ الضّحى: ٥، لما فيه من تكرير الإعطاء والزّيادة إلى أن يرضى كلّ الرّضا، وهو مفسَّر أيضًا بالشّفاعة، وهو نظير الكوثر في الانتقال بعد قضاء الحاجة منه، وكذا: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ طه: ٥٠، لتكرّر حدوث ذلك باعتبار الموجودات، ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ التوبة: ٢٩، لأنّها موقوفة على قبول منّا، وإنّما يعطونها عن كُرْه. (السُّيوطيّ ٢: ٣٦٧)

الفَيُّوميّ: أتى الرّجل يأتي أتيًا: جاء، والإتيان اسم منه، وأتيتُه يُستعمل لازمًا ومتعدّيًا. وأتا يأتُو أتْوًا، لغة فيه. وأتى زوجتَه إتيانًا: كناية عن الجماع. والمأتِيّ: موضع الإتيان. وأتى عليه: مرّ به. وأتى عليه الدّهر: أهلكه. وأتاه آتٍ، أي ملَكٌ. وأُتِيَ من جهة كذا بالبناء للمفعول، إذا تمكّن به ولم يَتَفَطَّنْ للتّحفّظ فأخطأ. وأتيّ الرّجل القوم: انتسب إليهم ليس منهم، فهو أتِيٌّ، على «فعيل». ومنه قيل للسّيل يأتي من موضع بعيد ولا يُصيب تلك الأرض: أتِيٌّ أيضًا.

والأَتاء بفتح الهمزة لغة فيها. وطريق مِيتاء على «مِفعال»، والأصل: مِيتايٌ أو مِيتاوٌ، فقُلب حرفُ العلّة همزةً لتطرُّفه. والمعنى يأتيها النّاس كثيرًا، مثل دارٍ مِحلالٍ، أي يحلّها النّاس كثيرًا. ويقال لمجتمع الطّريق: ميتاء، ولآخِر الغاية الّتي ينتهي إليها جَرْيُ الفرس: ميتاء أيضًا.

وتأتّى له الأمر: تسهّل وتهيّأ. وتأتّى في أمره: ترفّق.

وأتوته آتوه إتاوةً بالكسر: رشوته، وآتيته مالًا بالمدّ: أعطيته، وآتيتُ المكاتَب: أعطيتُه أو حطَطْتُ عنه من نجومه. وآتيته على الأمر، بمعنى وافقته، وفي لغة لأهل اليمن تُبدَلُ الهمزة واوًا، فيقال: واتيتُه على الأمر مواتاةً، وهي المشهورة على ألسنة النّاس، وكذلك ما أشبهه. (١: ٣)

الفيروزاباديّ: الأَتْو: الاستقامة في السّير، والسُّرعة، والطّريقة، والموت، والبلاء، والمرض الشّديد، والشّخص العظيم، والعطاء.

وأتوتُه إتاوةً ككتابة: رشوته. والإتاوة أيضًا الخَراج والرّشوة، أو تَخُصُّ الرّشوة على الماء، والجمع أتاوَى، وأُتِيٌّ نادر.

وأتت النّخلة والشّجرة أتْوًا وإتاءً بالكسر: طلع ثمرها، أو بدا صلاحها، أو كثُر حملها.

والإتاء ككتاب: ما يخرج من إكال الشّجر والنّماء. وقد أتَتِ الماشية إتاءً.

والأتاويّ والأَتِيّ ويُثلّثان: جدول تؤتيه إلى أرضك، أو السّيل الغريب، والرّجل الغريب.

وأتوته: أتيتُه، يأتيّ: أتيته أتيًا وإتيانًا وإتيانةً بكسرهما، ومأتاةً وأُتِيًّا كعُتِيّ ويُكسَر: جئته.

وآتى إليه الشّيء: ساقه، وفلانًا شيئًا: أعطاه إيّاه، وفلانًا: جاراه.

﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ طه: ٦٩، أي حيث

كان

وطريق مِئتاء بالكسر: عامر واضح، وهو مجتمع الطَّريق أيضًا، وبمعنى التِّلقاء.

ومأتَى الأمر ومأتاتُه: جهتُه. والأتِيّ كرميّ والأتاء كسَماء: ما يقع في النَّهر من خشب أو ورَق، الجمع: آتاء وأُتِيّ كعُتيّ، وسَيْلٌ أتِيّ وأتاوِيّ ذُكر.

وأتِيّة الجرح وأتيّتُه: مادّتُه وما يأتي منه.

وأتَى الأمر: فَعَلَه، وعليه الدّهرُ: أهلكه.

واستأتَتِ النّاقةُ: أرادت الفحلَ، ورجلٌ مُستأتًى: استبطأه وسأله الإتيان.

ورجل ميتاء: مُجازٍ مِعطاء.

وتأتّى له: ترفّق وأتاه من وجهه، والأمر: تهيّأ.

وأتّيتُ الماء تأتيةً وتأتِّيًا: سهّلتُ سبيله.

وأُتِيَ فلان كعُنِي: أشرف عليه العدوّ.

وأتى بمعنى حقّ. (٤:٢٩٩)

الطُّرَيحيّ: وفي الحديث «مِنْ هُنا أُتيتَ»، أي من هنا دخل عليك البلاء. وفيه «ليأْتِيَنَّ على الأمّة كذا»، أي ليغلبنّ عليهم ذلك، بقرينة «على» المُشعرة بالغلبة المؤذنة بالهلاك.

وأتى الرّجل يأتي إتيانًا: جاء، والإتيان الاسم منه.

وأتيتك في الحديث على وجهه، أي جئتك به على مساقه تامًّا من غير تغيير ولا حذف.

وأتيتُ تُستعمل لازمًا ومتعدّيًا، وأتانا يأتُو أتْوًا: لغة فيه.

وأتى عليه الدّهر: أهلكه.

وتأتّى له الأمر: تسهّل وتهيّأ.

وأتى الرّجل أمَّه: زنى بها، والحائض: جامعها.

وجاءهم سَيْل أتِيّ -بفتح أوّله وتشديد آخره- وأتاوِيّ أيضًا، أي سَيْلٌ لم يصبه مطره.

والمواتاة: حُسن المطاوعة والموافقة، وأصله الهمزة، وخفّف وكثر حتّى صار يقال بالواو الخالصة، ومنه الحديث: «خير النّساء المواتية لزوجها».

ومأتَى الأمر، بفتح ما قبل الآخر: وجهه الّذي يؤتى منه. وفي حديث الدُّبُر: «هو أحد المأتَيَيْنِ فيه الغسل» هو بفتح التّاء الفوقانيّة وتخفيف الياء التّحتانيّة. (١: ٢١)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أتى: جاء، وأتى به: جاء به، وأتى عليه: مرّ به، وأتى الأمر: فَعَلَه، وآتاه الله: أعطاه، ووَعْدٌ مأتيّ: آتٍ لاشكّ فيه. (٢٨)

مَجمع اللُّغة: ١- أتى يأتي إتيانًا: جاء، وأتى به: جاء به، وأتاه: جاءه، وأتاه به: جاءه به، وأتى إليه: جاء إليه، فهو آتٍ وهي آتية، واسم المفعول مأتيّ.

وأتى عليه: مرّ به. وأتى الأمر والذّنب: فَعَلَهُ.

وأصل الإتيان: المجيء بسهولة. وإلى هذا المعنى يرجع كلّ المعاني الّتي وردت في القرآن لأتى وتصريفاتها.

٢- آتاه يؤتيه: أعطاه وساقه إليه، وآتاه يؤاتيه: أتى به، أي جاء به.

٣- وجاء اسم الفاعل آتٍ ومؤنّثه آتية، من أتى الّتي بمعنى جاء.

٤- وجاء المصدر إيتاء، من آتى بمعنى أعطى.

٥- وجاء اسم المفعول مأتيًّا، من أتى بمعنى جاء.

٦- وجاء جمع اسم الفاعل المؤتون، من آتى بمعنى

أعطى .
(١ ٦-١٣)

المُصطَفَويّ : الأصل الواحد في هذه المادّة هو المجيء بسهولة ، سواء استُعملت في اللّزوم أو التّعدّي ، مجرّدة أو مزيدًا فيها ، وسواء كان الإتيان في المكان أو في الزّمان ، وسواء كان الفاعل أو المفعول به محسوسًا أو معقولًا ، فتختلف خصوصيّات الإتيان باختلاف الموارد ، ففي كلّ مورد بحسبه

ففي الزّمان : ﴿أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ﴾ يوسف: ١٠٧ ، ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ﴾ الدّهر ١

وفي المكان ﴿أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ﴾ الكهف ٧٧ ، ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَامُوسَى﴾ طه ١١

وفي اللّازم . ﴿إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ﴾ الحجر ٨٥ ، ﴿تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ﴾ النّحل : ١١١

وفي المتعدّي ﴿أَتَيهُمُ الْعَذَابُ﴾ النّحل ٢٦ ، ﴿أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ ...﴾ الكهف ٧٧

وفي المعقول ﴿هَلْ أَتَيكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ طه ٩ ، ﴿أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا﴾ الرّعد ٤١ ، ﴿مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ الشّعراء ٨٩

وفي المزيد فيها ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ يوسف ٢٢

فالأصل الواحد في جميع هذه الموارد محفوظ ، واختلاف خصوصيّات ذلك المعنى باعتبار اختلاف الموارد والصّيغ ، وبحسب التّناسب واقتضاء طرفي النّسبة ، كالسّيل إذا جرى وأتى فهو أتيّ ، أو الغريب إذا ورد وأتى البلد فهو أتاويّ ، وإتيان الأمر والتّدبير فيما كان الفاعل معنويًّا خاصًّا ، وهذه المادّة في اللّغة العبريّة أيضًا بهذا المعنى .
(١ : ١٥)

العَدْنانيّ : آتاه على الأمر مؤاتاةً ، وأتاه على الأمر مواتاةً

يقول الصّحاح والمختار إنّ الفعل «واتاه على الأمر يُواتيه مواتاةً» ، بمعنى وافقه وطاوعه ، هو من استعمال العامّة ، ويقولان . إنّ الصّواب هو . آتاه على الأمر يُؤاتيه مؤاتاةً

والحقيقة هي أنّ كلا الفعلين صحيح ، والمهموز «آتيته» أعلى ، لأنّه الأصل ، أمّا الفعل الأمر «واتاه» فهو لغة أهل اليمن وحدهم

وممّن ذكر الفعل آتاه يؤاتيه مؤاتاةً الخليل بن أحمد الفراهيديّ ، والتّهذيب ، والصّحاح ، والمحكم ومعجم مقاييس اللّغة ، ومفردات الرّاغب الأصفهانيّ ، والحريريّ في هامش المقامة الثّعلبيّة ، والنّهاية ، والمختار واللّسان ، والمصباح ، ومستدرك التّاج ، والمدّ ، ومحيط المحيط ، ودوزي الّذي اكتفى بذكر المصدر «مؤاتاة» وأقرب الموارد ، والمتن ، والمعجم الكبير ، والوسيط .

وممّن ذكر واتاه يُواتيه مواتاةً ، جاء في الحديث «خير النّساء المُواتية لزوجها» وروي الحديث مهموزًا «المؤاتية» .

وممّن ذكر الفعل «واتاه» أيضًا معجم مقاييس اللّغة ، والحريريّ في المقامة الثّعلبيّة ، والأساس ، والنّهاية ، واللّسان ، والمصباح ، ومُستدرك التّاج ، والمدّ ، وذيل أقرب الموارد ، والمتن ، والمعجم الكبير ، والوسيط .

وذكر معجم مقاييس اللّغة أنّ «واتاه» لغة قبيحة في اليمن

وقال المصباح : إنّ «واتاه» يَمَنِيّة ، وهي المشهورة على ألسنة النّاس .

وذكر مستدرك التّاج ، والمدّ ، والمعجم الكبير أنّ الفعل «واتاه» هو لغة أهل اليمن (٣)

النُّصوص التّفسيريّة

أتى

١ـ أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ النّحل ١

ابن قُتَيْبَة : يعني القيامة ، أي هي قريب فلاتستعجلوه. وأتى بمعنى يأتي ، وهذا كما يقال : أتاك الخير فأبشر ، أي سيأتيك (٢٤١)

الطَّبَريّ : فقرُب منكم أيّها النّاس ودنا فلا تستعجلوا وقوعه (١٤: ٧٥)

نِفْطَوَيه : تقول العرب : أتاك الأمر، وهو متوقَّع بَعْدُ ، أي أتى أمر الله وعدًا فلا تَسْتَعجلوه وقوعًا. (الهَرَويّ ١: ١٢)

مثله الطُّرَيحيّ (١: ١٨)

القَيْسيّ : هو بمعنى يأتي (أَمْرُ اللهِ) ، وحَسُن لفظ الماضي في موضع المستقبل لصدق إتيان الأمر، فصار في أنّه لابدّ أن يأتي ، بمنزلة ماقد مضى وكان ، فحسن الإخبار عنه بالماضي. وأكثر مايكون هذا فيما يخبرنا الله جلّ و عزّ ذكره به أنّه يكون ، فلصحّة وقوعه وصدق المخبر به صار كأنّه شيءٌ قد كان. (١: ٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٣٤٨)

الطُّوسيّ : إنّما قال : (أَتَى أَمْرُ اللهِ) ولم يقل : يأتي لأنّ الله تعالى قرّب السّاعة فجعلها كلمح البصر ، فقال

﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ النّحل ٧٧، وقال ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ...﴾ القمر . ١ ، وكلّ ماهو آتٍ قريب. عبّر بلفظ الماضي ليكون أبلغ في الموعظة ، وإن كان قوله : ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ يدلّ على أنّه في معنى يأتي. (٦: ٣٥٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٣٤٨)

المَيْبُديّ : أتى يأتي كما قال : ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ﴾ الأعراف : ٤٨ ، وإنّما استُعمل لفظ الماضي للمستقبل تحقيقًا ، ولأنّ ماهو آتٍ قطعًا فهو كما أتى. (٥: ٣٥٢)

أبو البَرَكات : أتى بمعنى يأتي ، اقام الماضي مقام المستقبل لتحقيق إثبات الأمر وصدقه. وقد يقام الماضي مقام المستقبل كما يقام المستقبل مقام الماضي. (٢: ٧٤)

الفخر الرّازيّ : لمّا امتدّت الأيّام قالوا : يامحمّد مانرى شيئًا ممّا تخوّفنا به ، فنزل قوله : ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ فوثب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ورفع النّاس رؤوسهم فنزل قوله : ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾

والحاصل أنّه ﷺ لمّا أكثر من تهديدهم بعذاب الدّنيا وعذاب الآخرة ولم يروا شيئًا نسبوه إلى الكذب ، فأجاب الله تعالى عن هذه الشّبهة بقوله : ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾.

وفي تقرير هذا الجواب وجهان :

الوجه الأوّل : أنّه وإن لم يأتِ ذلك العذاب إلّا أنّه كان واجب الوقوع ، والشّيء إذاكان بهذه الحالة والصّفة فإنّه يقال في الكلام المعتاد : إنّه قد أتى ووقع ، إجراءً لما يجب وقوعه بعد ذلك مجرى الواقع ، يقال لمن طلب

الإغاثة وقُرْب حصولها قد جاءك الغَوْث فلاتجزع .

والوجه الثاني : وهو أن يقال : إنّ أمر الله بذلك حُكمه به قد أتى وحصل ووقع ، فأمّا المحكوم به فإنّما لم يقع ، لأنّه تعالى حكم بوقوعه في وقت معيّن فَقَبْلَ مجيء ذلك الوقت لايخرج إلى الوجود. (١٩ ٢١٨)

مثله النَّيسابوريّ (١٤ ٤٤)

القُرطُبيّ : قيل (أتى) بمعنى يأتي ، فهو كقولك إن أكرمْتني أكرمْتُك . وقد تقدّم أنّ إخبار الله تعالى في الماضي والمستقبل سواء ، لأنّه آتٍ لا محالة ، كقوله ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ﴾ الأعراف ٤٤. (١٠ ٦٥)

أبو حَيّان : (أتى) قيل باقٍ على معناه من المُضيّ ، والمعنى أتى أمر الله وعدًا فلا تستعجلوه وقوعًا ، وقيل: ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ أتت مبادئه وأماراته ، وقيل: عبّر بالماضي عن المضارع لقرب وقوعه وتحقّقه. (٥ ٤٧٣)

السُّيُوطيّ : [الفرق بين جاء وأتى] أنّ الأوّل يقال في الجواهر والأعيان ، والثّاني في المعاني والأزمان ، ولهذا ورد (جاء) في قوله ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾ يوسف ٧٢ ، ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ يوسف ١٨ ، ﴿وَجِايءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ﴾ الفجر ٢٣ . و(أتى) في ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ النّحل : ١ ، ﴿أَتيهَا أَمْرُنَا﴾ يونس ٢٤.

وأمّا ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ الفجر ٢٢ ، أي أمره ، فإنّ المراد به أهوال القيامة المشاهدة ، وكذا ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ الأعراف : ٣٤، لأنّ الأجل كالمشاهد ولهذا عبّر عنه بالحضور في قوله ﴿حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ البقرة: ١٨٠ ، ولهذا فرّق بينهما في قوله ﴿جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ * وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ الحجر ٦٣، ٦٤، لأنّ الأوّل العذاب وهو مشاهد مرئيّ ، بخلاف الحقّ. (٢ ٣٦٥)

من المجاز في المفرد إقامة صيغة مقام أُخرى ، وتحته أنواع كثيرة

منها . إطلاق الماضي على المستقبل لتحقّق وقوعه ، نحو ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ ، أي السّاعة ، بدليل ﴿فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ (٣ ١٣١)

إنّ آخر الحجر شديدة الالتئام بأوّل هذه ، فإنّ قوله سبحانه ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ الحجر ٩٩، الّذي هو مفسّر بالموت ظاهر المناسبة بقوله سبحانه هنا ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ وانظر كيف جاء في المتقدّمة (يأتيك) بلفظ المضارع ، وفي المتأخّرة (أتى) بلفظ الماضي ، لأنّ المستقبل سابق على الماضي كما تقرّر في محلّه.

(الآلوسيّ ١٤ : ٩٠)

البُرُوسَويّ : إتيانه عبارة عن دُنوّه واقترابه على طريقة نظم المتوقّع في سلك الواقع وقد وقع يوم بدر ، والمعنى دنا واقترب ماوعدتم به أيها الكفرة . (٥ ٢٠)

الآلوسيّ : ظاهر صنيع الكثير يشعر باختيار أنّ الماضي بمعنى المضارع على طريق الاستعارة ، بتشبيه المستقبل المتحقّق بالماضي في تحقّق الوقوع ، والقرينة عليه قوله سبحانه . (فَلَاتَسْتَعْجِلُوهُ) ، فإنّه لو وقع مااستعجل ، وهو الّذي يميل إليه القلب. (١٤ ، ٩٠)

المَراغيّ : أي قرب ودنا ، ويقال في مجرى العادة لما يجب وقوعه : قد أتى وقد وقع ، فيقال لمن طلب مساعدة حان مجيئها جاءك الغَوْث . (١٤ : ٥٦)

أبو رِزْق : سيأتي وعد الله ، لأنّه منتظر الوقوع ، وقال : (أتى) بصيغة الماضي لكونه محقّق الإتيان يقال أتى ، للمجيء بالذّات أو بالأمر أو بالتّدبير ، وفي الخير والشّرّ ، وفي الأعيان والأعراض . (١ : ٢٠)

أحمد بَدَوِيّ : من أمثلة إستخدام الماضي مكان المضارع (أَتَى أَمْرُ اللهِ). (١١١)

٢ـ... فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ . النّحل ٢٦

ابن عَبّاس : أي أتى أمر الله بنيانهم الّتي بنوها من جوانب قواعدها فهدّمها (الطَّبْرِسيّ ٣ : ٣٥٦)

قَتادَة : إي والله لأتاها أمر الله من أصلها (الطَّبَريّ ١٤ : ٩٧)

الطَّبَريّ : هدّم الله بنيانهم من أصله وكان بعضهم يقول : هذا مثل للاستئصال ، وإنّما معناه : أتى الله لستأصلهم، وقال : العرب تقول ذلك إذا استؤصل الشّيء. (١٤ : ٩٧)

الزَّجّاج : فأتى الله مكرهم من أصله ، أي عاد ضرر المكر عليهم وبهم

مثله ابن الأنباريّ (الطُّوسيّ ٦ : ٣٧٤)

الشَّريف الرَّضيّ : هذه استعارة ، لأنّ الإتيان هاهنا ليس يراد به الحضور عن غيبة ، والقرب بعد مسافة ، وإنّما ذلك كقول القائل : أُتيتُ من جهة فلان ، أي جاءني المكروه من قِبَله ، وأُتي فلان من مأمنه ، أي ورد عليه الخوف من طريق الأمن ، و لقّي من مكان النّفع (١٩٢)

الطُّوسيّ : [نقل قول الزّجّاج ثمّ قال:]

وهذا الّذي ذكره يليق بكلام العرب ويشبهه . والمعنى إنّ الله أتى ببنيانهم من القواعد ، أي قلعه من أصله كقولهم أُتي فلان من مأمنه ، أي أتاه الهلاك من جهة مأمنه ، وأتاهم العذاب من جهة الله . (٦ : ٣٧٤)

الزَّمَخْشَريّ : هذا تمثيل ، يعني أنّهم سوّوا منصوبات ليمكروا بها الله ورسوله ، فجعل الله هلاكهم في تلك المنصوبات ، كحال قوم بنوا بنيانًا وعمدوه بالأساطين فأتي البنيان من الأساطين بأن ضعضعت فسقط عليهم السّقف وهلكوا ... ومعنى إتيان الله إتيان أمره. (٢ : ٤٠٦)

مثله النَّسَفيّ (٢ : ١٩)

الطَّبْرِسيّ : [مثل الطُّوسيّ وأضاف:]

وإنّما أسند سبحانه الإتيان إلى نفسه من حيث كان تخريب قواعدهم من جهته . (٧ : ٣٥٧)

الفخر الرّازيّ : فيه مسألتان

المسألة الأُولى : أنّ الإتيان والحركة على الله محال ، فالمراد أنّهم لمّا كفروا أتاهم الله بزلازل قلع بها بنيانهم من القواعد والأساس

المسألة الثّانية : في قوله (فَأَتَى اللهُ ...) قولان

القول الأوّل : أنّ هذا محض التّمثيل . [ثمّ ذكر مثل الزّمخشريّ]

والقول الثّاني : أنّ المراد منه ما دلّ عليه الظّاهر ، وهو أنّه تعالى أسقط عليه السّقف وأماتهم تحته . والأوّل أقرب إلى المعنى . (٢٠ : ٢٠)

القُرطُبيّ : أي أتى أمره البنيان ، إمّا زلزلة أو ريحًا خربته

وقيل : إنّ قوله ﴿فَأَتَى اللَّهُ...﴾ تمثيل ، والمعنى أهلكهم فكانوا بمنزلة من سقط عليه بنيانه .

وقيل : المعنى أحبط الله أعمالهم فكانوا بمنزلة من سقط بنيانه .

وقيل : المعنى أبطل مكرهم وتدبيرهم فهلكوا كما هلك مَن نزل عليه السّقف من فوقه . (١٠ : ٩٧)

أبو حَيّان : أي أمره وعذابه . (٥ : ٤٨٥)

القاسميّ : أي قلع بنيانهم من قواعده وأسسه ، فهدّمه عليهم حتّى أهلكهم . والإتيان يتجوّز به عن الإهلاك ، كقوله تعالى : ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر : ٢ ، ويقال : أُتي فلان من مأمنه ، أي جاءه الهلاك من جهة أمنه ، وأتى عليه الدّهر : أهلكه وأفناه ، ومنه الأَتِيُّ وهو الموت والبلاء ، يقال : أتى على فلان أَتِيٌّ ، أي موت أو بلاء يصيبه .

وقد جوّز في الآية إرادة حقيقة هلاكهم ، كالمحكيّ عن قوم لوط وصالح عليهما السلام فيما تقدّم ، أو مجازه على طريق التّمثيل ، لإفساد ما أبرموه من هدم دينه تعالى ، شُبّهت حال أُولئك الماكرين في تسويتهم المكائد للإيقاع بالرّسل عليهم السلام ، وفي إبطاله تعالى تلك الحيل ، وجعله إيّاها أسبابًا لهلاكهم ، بحال قوم بنوا بنيانًا وعمدوه بالأساطين ، فأتي ذلك من قِبَل أساطينه بأن ضعضعت ، فسقط عليهم السّقف فهلكوا .

ووجه الشّبه : أنّ ما عدّوه سبب بقائهم عاد سبب استئصالهم وفنائهم ، كقولهم : من حفر لأخيه جبًّا وقع فيه منكبًّا . (١٠ : ٣٧٩٥)

الطّباطبائيّ : إتيانه تعالى بنيانهم من القواعد ، هو حضور أمره تعالى عنده بعد ما لم يكن حاضرًا ، وهذا شائع في الكلام . والظّاهر كما يشعر به السّياق أنّ قوله : ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ...﴾ كناية عن إبطال كيدهم ، وإفساد مكرهم من حيث لا يتوقّعون ، كمن يتّقي أمامه ويراقبه فيأتيه العدوّ من خلفه ، فالله سبحانه يأتي بنيان مكرهم من ناحية قواعده ، وهم مراقبون سقفه ممّا يأتيه من فوق فينهدم عليهم السّقفُ ، لا ، بهادم يهدمه من فوقه بل بانهدام القواعد . (١٢ : ٢٣٢)

المراغيّ : أي أهلكه وأفناه ، كما يقال : أتى عليه الدّهر . (١٤ : ٦٨)

٩ - وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى . طه : ٦٩

ابن قُتَيْبَة : أي حيث كان . (٢٨٠)

ومثله الطّبريّ (١٦ : ١٨٦) ، والمَيْبُديّ (٦ : ١٤٧) .

الطّوسيّ : أي حيث وُجِدَ . (٧ : ١٨٨)

الزّمخشريّ : كقولهم : حيث سير ، وأيّة سلك وأينما كان . (٢ : ٥٤٥)

القُرطُبيّ : حيثُ أتى في الأرض . وقيل : حيث احتال . (١١ : ٢٢٤)

أبو حَيّان : حيثُ توجّه وسلك . (٦ : ٢٦١)

الآلوسيّ : حيثُ كان وأينَ أقبل . (١٦ : ٢٣٠)

أتوا

١ - حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ ... النّمل : ١٨

القُمّيّ : قعد على كرسيّه ، وحملته الرّيح ، فمرّت به على وادي النّمل . (٢ : ١٢٦)

نحوه المَيْبُديّ (٧: ١٨٧)، وابن كَثير (٥: ٢٣٦).

الطُّوسيّ: سار سليمان وجنوده حتّى بلغوا واديًا فيه النّمل. (٨: ٨٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٢١٥)

الزَّمَخْشَريّ: فإن قلت: لِمَ عُدِّي (أتَوا) بعلى؟ قلت: يتوجّه على معنيين:

أحدهما: أنّ إتيانهم كان من فوق، فأُتي بحرف الاستعلاء.

والثّاني: أن يراد قطع الوادي وبلوغ آخره، من قولهم: أتى على الشّيء، إذا أنفده وبلغ آخره. كأنّهم أرادوا أن ينزلوا عند منقطع الوادي، لأنّهم مادامت الرّيح تحملهم في الهواء لايخاف حطمهم. (٣: ١٤١)

مثله النّيسابوريّ (١٩: ٨٩)، والبُرُوسَويّ (٦: ٣٣٣)، ونحوه الطَّباطَبائيّ (١٥: ٣٥٢)، والفَخْر الرّازيّ (٢٤: ١٨٧).

الطَّبْرِسيّ: أي فسار سليمان وجنوده حتّى إذا أشرفوا على وادٍ. (٤: ٢١٥)

مثله الخازن (٥: ١١٤)، والمَراغيّ (١٩: ١٢٨).

الآلوسيّ: تعدية الفعل إليه بكلمة (على) مع أنّه يتعدّى بنفسه أو بإلى، إمّا لأنّ إتيانهم كان من جانب عالٍ فعُدّي بها للدّلالة على ذلك، وإمّا لأنّ المراد بالإتيان عليه قطعه وبلوغ آخره من قولهم: أتى على الشّيء، إذا أنفده وبلغ آخره.

ثمّ الإتيان عليه بمعنى قطعه مجاز عن إرادة ذلك، وإلّا لم يكن للتّحذير من الحطم الآتي وجه، إذ لاحطم له بعد قطع الوادي الّذي فيه النّمل ومجاوزته.

والظّاهر على الوجهين، أنّهم أتوا عليه مُشاةً، ويحتمل أنّهم كانوا يسيرون في الهواء فأرادوا أن ينزلوا هناك، فأحسّت النّملة بنزولهم، فأنذرت النّمل. (١٩: ١٧٥)

٢ـ لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا اَتَوْا...

(آل عمران: ١٨٨)

ابن عَبّاس: هم أهل الكتاب، أنزل عليهم الكتاب فحكموا بغير الحقّ، وحرّفوا الكَلِم عن مواضعه، وفرحوا بذلك، وأحبّوا أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا، فرحوا بأنّهم كفروا بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم وما أنزل الله. (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٧)

أبو سَعيد الخُدْريّ: إنّ رجالًا من المنافقين كانوا على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، إذا خرج النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى الغزو تخلّفوا عنه، وفرحوا بمقعدهم خلاف رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

مثله ابن زَيد (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٥)

سَعيد بن جُبَيْر: هم اليهود، فرحوا بما أعطى الله تعالى إبراهيم عليه السلام. (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٧)

مُجاهِد: يهود فرحوا بإعجاب النّاس بتبديلهم الكتاب، وحمدهم إيّاهم عليه. (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٧)

عِكْرِمَة: من الأحبار الّذين يفرحون بما يصيبون من الدّنيا على ما زيّنوا للنّاس من الضّلالة.

(الطَّبَريّ ٤: ٢٠٥)

الضَّحّاك: [اليهود] فإنّهم فرحوا باجتماعهم على كفرهم بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم. (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٦)

قَتادَة: ذُكر لنا أنّ أعداء الله اليهود، يهود خيبر أتوا نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم فزعموا أنّهم راضون بالّذي جاء به وأنّهم متابعوه، وهم متمسّكون بضلالتهم، وأرادوا أن يحمدهم نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم بما لم يفعلوا. (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٨)

السُّدّيّ: كتموا اسم محمّد صلّى الله عليه وسلّم ففرحوا بذلك، وفرحوا باجتماعهم على الكفر بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم. (الطَّبَريّ ٤: ٢٠٦)

[اليهود] حيث فرحوا بما أتوا من تكذيب محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (الطُّوسيّ ٣: ٧٧)

الفَرّاء: بما فعلوا، كما قال: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ مريم: ٢٧، وكقوله: ﴿وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ﴾ النّساء: ١٦. (١: ٢٥٠)

الجُبّائيّ: الآية في المنافقين، لأنّهم كانوا يعطون المؤمنين شيئًا يستعينون به على الجهاد لا على وجه القُربة إلى الله، بل على وجه الرّياء، ويفرحون بذلك. (الطُّوسيّ ٣: ٧٧)

الطَّبَريّ: [نقل الأقوال المذكورة، ثمّ قال:] وأولى هذه الأقوال بالصّواب في تأويل قوله: ﴿لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ...﴾ قول من قال: عنى بذلك أهل الكتاب الّذين أخبر الله جلّ وعزّ أنّه أخذ ميثاقهم، ليُبيّن للنّاس أمر محمّد صلّى الله عليه وسلّم ولايكتمونه، لأنّ قوله: ﴿لَاتَحْسَبَنَّ...﴾ في سياق الخبر عنهم، وهو شبيه بقصّتهم مع اتّفاق أهل التّأويل على أنّهم المعنيّون بذلك، فإذ كان ذلك كذلك فتأويل الآية: لاتحسبنّ يا محمّد الّذين يفرحون بما أتوا من كتمانهم النّاس أمرك وأنّك لي رسول مُرسَل بالحقّ، وهم يجدونك مكتوبًا عندهم في كتبهم، وقد أخذت عليهم الميثاق بالإقرار بنبوّتك، وبيان أمرك للنّاس وألّا يكتموهم ذلك، وهم مع نقضهم ميثاقي الّذي أخذت عليهم بذلك، يفرحون بمعصيتهم إيّاي في ذلك، ومخالفتهم أمري. (٤: ٢٠٨)

نحوه الطُّوسيّ (٣: ٧٧)، والطَّبْرِسيّ (١: ٥٥٤).

الزَّمَخْشَريّ: بما فعلوا، «أتى» و«جاء» يستعملان بمعنى فَعَلَ، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ مريم: ٦١، ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ مريم: ٢٧، ويدلّ عليه قراءة أُبيّ: (يَفْرَحُونَ بِمَا فَعَلُوا).

وقُرئ (آتَوْا) بمعنى أعطوا، وعن عليّ رضي الله عنه (بما أُوتوا). (١: ٤٨٧)

مثله النَّسَفيّ (١: ٢٠٠)، وأبو السُّعُود (١: ٣٠٢)، والآلوسيّ (٤: ١٥٠)، والنَّيسابوريّ (٤: ١٤٤).

الفَخْر الرّازيّ: [قال بعد نقل أقوال السّابقين:]

واعلم أنّ الأَولى أن يُحمل على الكلّ، لأنّ جميع هذه الأُمور مشتركة في قدر واحد، وهو أنّ الإنسان يأتي بالفعل الّذي لاينبغي ويفرح به، ثمّ يتوقّع من النّاس أن يصفوه بسداد السّيرة واستقامة الطّريقة والزّهد والإقبال على طاعة الله. (٩: ١٣٣)

القُرطُبيّ: أي بما فعلوا من القعود في التّخلّف عن الغزو وجاءُوا به من العُذر. [إلى أن قال:]

وقرأ جمهور القُرّاء السّبعة وغيرهم (أَتَوا) بقصر الألف، أي بما جاءُوا به من الكذب والكتمان. وقرأ مروان بن الحكم والأعمش وإبراهيم النّخعيّ (آتَوا) بالمدّ، بمعنى أعطَوا. وقرأ سعيد بن جُبَيْر (أُوتوا) على مالم

يسمّ فاعله، أي أعطوا. (٤: ٢٠٦-٢٠٨)

البَيْضاويّ: بما صنعوا من التدليس وكتمان الحقّ. (١: ١٩٧)

القاسميّ: أي بما فعلوا من اشتراء الثّمن القليل بتغيير كلام الله تعالى. (٤: ١٠٦٣)

الطَّباطَبائيّ: أي ما أنعم عليهم من المال ولازمه حُبّ المال والبُخل به. (٤: ٨٤)

أَتَوْهُ

... وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ. النّمل: ٨٧

الفَرّاء: القُرّاء على تطويل الألف، يريدون «فاعلُوه»، وقصرها حمزة.

عن تميم بن حَذْلَم، قال: قرأتُ على عبد الله بن مسعود (وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ) بتطويل الألف، فقال: (وَكُلٌّ أَتَوْهُ) بغير تطويل الألف. وهو وجه حسن مردود على قوله: (فَفَزِعَ)، كما تقول في الكلام: رآني فَفَرّ وعادَ وهو صاغرٌ. فكان رَدُّ «فَعَل» على مثلها أعجبَ إليّ مع قراءة عبد الله. (٢: ٣٠٦)

مثله الطَّبَريّ. (٢٠: ٢٠)

أبو زُرْعَة: قرأ حمزة وحفص (وَكُلٌّ أَتَوْهُ) مقصورة مفتوحة التّاء، جعلاه فعلًا ماضيًا، أي جاؤوه على تأويل إذا كان ذلك أتوه، كقوله: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ الأعراف: ٤٤، وإنّما هو إذا كان ذلك، وكذلك قوله: ﴿يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ الدّهر: ٧، أي إذا وقع كان شرّه مستطيرًا، وهو مردود على قوله ﴿فَفَزِعَ﴾ كأنّهم وجّهوا معنى الكلام إلى قوله: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ والأصل (أَتَيُوهُ)، فاستثقلوا الضّمّة على الياء فحذفوها، وحذفوا الياء لسكونها وسكون واو الجمع.

قرأ الباقون (وَكُلٌّ آتُوهُ) بالمدّ مضمومة على الاستقبال، وحجّتهم قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾ مريم: ٩٥ فكذلك الجمع (آتُوه)، والأصل (آتِيُونَه) فذهبت الياء لما أعلمتك، والنّون للإضافة.

وإنّما جاز في (كُلٌّ) أن تقول: «آتيه، وآتوه» لأنّ لفظها لفظ الواحد ومعناه الجمع، فمن جمع ردّه إلى معناها كقوله تعالى: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ البقرة: ١١٦، ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ﴾ النّمل: ٨٧، ومن وحّد ردّه إلى لفظها كما قال: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا﴾، فوحّد ردًّا إلى اللّفظ. (٥٣٨)

نحوه البَغَويّ (٥: ١٣٢)، والمَيْبُديّ (٨: ٢٦٢)، والقُرطُبيّ (١٣: ٢٤١)، والطَّبْرِسيّ (٨: ١٢٤).

الزَّمَخْشَريّ: قُرئ (آتوه) و (أتاه) و (دَخِرين)، فالجمع على المعنى، والتّوحيد على اللّفظ وقيل: معنى الإتيان حضورهم الموقف بعد النّفخة الثّانية، ويجوز أن يراد رجوعهم إلى أمره وانقيادهم له. (٣: ١٦١)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٢٤: ٢٢٠)، والنَّيسابوريّ (٢٠: ١٩)، والبَيْضاويّ (٢: ١٨٥)، وأبو حَيّان (٧: ١٠٠).

الطَّبْرِسيّ: قرأ حمزة وحفص وخلف (أَتَوهُ) مقصورة الألف غير ممدودة بفتح التّاء، وقرأ الباقون (آتُوه) بضمّ الألف وضمّ التّاء.

قال أبو عليّ: مَن قرأ (آتوهُ) كان «فَعلوه» من الإتيان، ومن قرأ (أَتُوهُ) فهو «فاعلوه»، وكلاهما محمول على معنى كلّ، ولو حمله على اللّفظ جاز كما في قوله ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ﴾ مريم: ٩٥ (٤: ٢٣٥)

الآلوسيّ: أي حضروا الموقف بين يدي ربّ العزّة جلّ جلاله للسّؤال والجواب والمناقشة والحساب

وقيل: أي رجعوا إلى أمره تعالى وانقادوا. وضمير الجمع باعتبار معنى (كُلّ).

وقرأ قتادة (أتاه) فعلًا ماضيًا مسندًا لضمير (كُلّ) على لفظها. وقرأ أكثر السّبعة (آتوه) اسم فاعل (٢٠: ٣٤)

أَتَتْ

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ مريم: ٢٧

وَهْب بن مُنَبِّه: احتملته ثمّ أقبلت به إلى قومها (الطّبريّ ١٦: ٧٦)

مثله المَيْبُديّ (٦: ٣٣)، والفخر الرّازيّ (٢١: ٢٠٧)

البُرُوسَويّ: أي جاءتهم مع ولدها راجعة إليهم. (٥: ٣٢٩)

مثله الآلوسيّ. (١٦: ٨٧)

أَتَيْنَا

١- ... وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ. الأنبياء: ٤٧

الطُّوسيّ: روي أنّ مُجاهدًا قرأ (آتَيْنَا) ممدودًا، بمعنى جازَيْنا بها. (٧: ٢٥٣)

الزَّمَخْشَريّ: قرأ ابن عبّاس ومُجاهد (آتَيْنَا بِهَا) وهي «مفاعلة» من الإتيان، بمعنى المجازاة والمكافأة، لأنّهم أتوه بالأعمال وأتاهم بالجزاء

وقرأ حُمَيْد (أَثَبْنَا بِهَا) من الثّواب، وفي حرف أُبَيّ: (جئنا بها). (٢: ٥٧٥)

القُرطُبيّ: (أَتَيْنَا بِهَا) مقصورة الألف قراءة الجمهور، أي أحضرناها وجئنا بها للمجازاة عليها ولها يجاء بها، أي بالحبّة، ولو قال: (به)، أي بالمثقال لجاز. وقيل: مثقال الحبّة ليس شيئًا غير الحبّة، فلهذا قال (أَتَيْنَا بِهَا)

وقرأ مُجاهد وعِكْرِمَة (آتَيْنَا) بالمدّ على معنى جازينا بها، يقال: آتى يؤاتي مؤاتاة. (١١: ٢٩٤)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور (أَتَيْنَا) من الإتيان، أي جئنا بها، وكذا قرأ أُبَيّ، أعني (جئنا)، وكأنّه تفسير لأتينا

وقرأ ابن عبّاس ومُجاهد وابن جُبَيْر وابن أبي إسحاق والعلاء بن سَيَابة وجعفر بن محمّد وابن شُرَيْح الأصبهانيّ (آتَيْنَا) بمدّه، على وزن «فاعلنا» من المؤاتاة، وهي المجازاة والمكافأة، فمعناه جازينا بها، ولذلك تعدّى بحرف جرّ، ولو كان على «أفعلنا» من الإيتاء بالمدّ على ما توهّمه بعضهم، لتعدّى مطلقًا دون جارّ.

وقال ابن عطيّة: على معنى واتينا من المؤاتاة، ولو كان (آتينا): أعطينا، لما تعدّت بحرف جرّ، ويوهن هذه القراءة أنّ بدل الواو المفتوحة همزة ليس بمعروف، وإنّما يعرف ذلك في المضمومة والمكسورة. (٦: ٣١٦)

نحوه الآلوسيّ. (١٧: ٥٦)

٢ـ ... ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت ١١

الزَّمَخْشَرِيّ : معنى الإتيان الحصول والوقوع، كما تقول : أتى عمله مرضيًّا وجاء مقبولًا، ويجوز أن يكون المعنى لتأتِ كلّ واحدة منكما صاحبتها الإتيان الّذي أريده وتقتضيه الحكمة والتّدبير، من كون الأرض قرارًا للسّماء وكون السّماء سقفًا للأرض، وتنصره قراءة من قرأ (آتِيَا) و (آتَيْنَا) من المُؤاتاة وهي الموافقة، أي لتؤاتِ كلّ واحدة أُختها ولتوافقها، قالتا : وافقنا وساعدنا، ويحتمل [أن يكون المعنى] وافِقا أمري ومشيئتي ولاتمتنعا (٣ : ٤٤٦)

مثله الفَخْر الرّازيّ. (٢٧ : ١٠٦)

الآلوسيّ : قيل : إنّ إتيان السّماء حدوثها، وإتيان الأرض أن تصير مَدْحُوّة، وفيه جمع بين مجازيّين، حيث شُبّه البروز من العدم وبَسط الأرض وتمهيدها بالإتيان من مكان آخر، وفي صحّة الجمع بينهما كلام، على أنّ في كون الدّحو مؤخّرًا عن خلق الرّواسي، كلامًا أيضًا ستعرفه إن شاء الله تعالى.

وقيل : المراد لتأتِ كلّ منكما الأُخرى في حدوث ماأُريد توليده منكما، وأُيّد بقراءة ابن عبّاس وابن جُبَيْر ومُجاهِد (آتِيَا)، و(قَالَتَا آتَيْنَا)، على أنّ ذلك من المُؤاتاة بمعنى الموافقة، تقول : آتيته على ذلك الأمر مُؤاتاةً، إذا وافقته وطاوعته، لأنّ المتوافقين يأتي كلّ منهما صاحبه، وجعل ذلك من المجاز المُرسل وعلاقته اللّزوم.

وقال ابن جِنّيّ : هي المسارعة، وهو حَسَنٌ أيضًا، ولم يجعله أكثر الأجلّة من الإيتاء، لأنّه غير لائح وجعله ابن عَطيّة منه، وقدّر المفعول، أي أعطيا من أنفسكما من الطّاعة ماأردته منكما وماتقدّم أحسن. (٢٤ : ١٠٤)

أُتُوا

﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ البقرة ٢٥

الطُّوسيّ : معناه جيئوا به، وليس معناه أعطوه. (١ : ١٠٩)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١ : ٦٥)

أبو البَرَكات : (أُتُوا) أصله (أُتِيُوا) فاستثقلت الضّمّة على الياء فنقلت إلى التّاء، فبقيت الياء ساكنةً وواو الجمع بعدها ساكنة، فاجتمع ساكنان وهما لايجتمعان، فحذفت الياء لالتقاء السّاكنين، وكان حذف الياء أولى، لأنّها لم تدخل لمعنى. (١ : ٦٥)

القُرطُبيّ : (وأُتُوا) «فُعِلوا» من أتيت، وقرأ الجماعة بضمّ الهمزة والتّاء، وقرأ هارون الأعْور (وَأَتَوا) بفتح الهمزة والتّاء، فالضّمير في القراءة الأُولى لأهل الجنّة وفي الثّانية للخُدّام. (١ : ٢٤٠)

أبو حَيّان : (وأُتُوا) مبنيًّا للمفعول، وحذف الفاعل للعلم به وهو الخدم والولدان، يبيّن ذلك قراءة هارون الأعْور والعَتَكيّ، (وأَتَوا بِهِ) على الجمع وهو إضمار لدلالة المعنى عليه، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾ الواقعة : ١٨، إلى قوله تعالى : ﴿وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ الواقعة : ٢٠، فدلّ ذلك على أنّ الولدان هم الّذين يأتون الفاكهة. (١ : ١١٥)

يأتي

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ...﴾ الأنعام ١٥٨

ابن عبّاس : أمر ربّك فيهم بالقتل أو غيره.

مثله الضّحّاك (القرطبيّ ٧ : ١٤٤)

الحسن : يأتي أمرُ ربّك بالعذاب، فحذف المضاف، ومثله : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ الفجر ٢٢

(الطّبرسيّ ٢ : ٣٨٧)

الزّجّاج : يأتي إهلاك ربّك إيّاهم بعذاب عاجل أو آجل أو بالقيامة، وهذا كقولنا : قد نزل فلان ببلد كذا، وقد أتاهم فلان، أي قد أوقع بهم.

(الطّبرسيّ ٢ : ٣٨٨)

الطّوسيّ : قيل في معناه قولان :

أحدهما : [قول الحسن وقد تقدّم]

الثّاني : أو يأتي ربّك بعظم آياته، فيكون يأتي به على معنى الفعل المتعدّي، ومثل ذلك قول النّاس : أتانا الرّوم، يريدون أتانا حكم الرّوم وسيرتهم. (٤ : ٣٥٣)

نحوه الطّبرسيّ. (٢ : ٣٨٧)

الزّمخشريّ : أو يأتي كلّ آيات ربّك، بدليل قوله : ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ يريد آيات القيامة والهلاك الكلّيّ. (٢ : ٦٣)

نحوه البيضاويّ (١ : ٣٣٩)، والطّريحيّ (١ : ١٨)، والبروسويّ (٣ : ١٢٢).

الفخر الرّازيّ : فإن قيل : قوله : ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ هل يدلّ على جواز المجيء والغيبة على الله ؟

قلنا : الجواب عنه من وجوه :

الأوّل : أنّ هذا حكاية عنهم، وهم كانوا كفّارًا، واعتقاد الكافر ليس بحجّة.

والثّاني : أنّ هذا مجاز، ونظيره قوله تعالى : ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ﴾ النّحل ٢٦، وقوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ﴾ الأحزاب : ٥٧

والثّالث : قيام الدّلائل القاطعة على أنّ المجيء والغيبة على الله تعالى محال، وأقربها قول الخليل صلوات الله عليه في الرّدّ على عبدة الكواكب : ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ الأنعام ٧٦

فإن قيل : قوله : ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ لا يمكن حمله على إتيان أثر من آثار قدرته، لأنّ على هذا التّقدير يصير هذا عين قوله : ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾، فوجب حمله على أنّ المراد منه إتيان الرّبّ.

قلنا : الجواب المعتمد أنّ هذا حكاية مذهب الكفّار، فلا يكون حجّة. وقيل : يأتي ربّك بالعذاب، أو يأتي بعض آيات ربّك وهو المعجزات القاهرة. (١٤ : ٦)

القرطبيّ : قد يذكر المضاف إليه والمراد به المضاف، كقوله تعالى : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف ٨٢، يعني أهل القرية. وقوله : ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ البقرة : ٩٣، أي حبّ العجل. كذلك هنا يأتي أمر ربّك، أي عقوبة ربّك وعذاب ربّك. ويقال : هذا من المتشابه الّذي لا يعلم تأويله إلّا الله.

وقيل : إتيان الله تعالى : مجيئه، لفصل القضاء بين خلقه في موقف القيامة، كما قال تعالى : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر : ٢٢، وليس مجيئه تعالى حركةً ولا انتقالًا ولا زوالًا، لأنّ ذلك إنّما يكون إذا كان

الجاني جسماً أو جوهراً. (٧: ١٤٤)

الآلوسيّ: [نقل أقوال السابقين، ثمّ قال:]

وأنت تعلم أنّ المشهور من مذهب السّلف عدم تأويل مثل ذلك بتقدير مضاف ونحوه، بل تفويض المراد منه إلى اللّطيف الخبير مع الجزم بعدم إرادة الظّاهر، ومنهم من يبقيه على الظّاهر إلّا أنّه يدّعي أنّ الإتيان الّذي ينسب إليه تعالى ليس الإتيان الّذي يتّصف به الحادث، وحاصل ذلك أنّه يقول بالظّواهر وينفي اللّوازم ويدّعي أنّها لوازم في الشّاهد.

وجوّز بعض المحقّقين حمل الكلام على الظّاهر المتعارف عند النّاس، والمقصود منه حكاية مذهب الكفّار واعتقادهم، وعلى ذلك اعتمد الإمام، وهو بعيد أو باطل. (٨: ٦٢)

رَشيد رِضا: قيل: إنّ إتيان الرّبّ تعالى عبارة عن إتيان ما وَعَد به النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم من النّصر، وأوعَدَ به أعداءه من عذابه إيّاهم في الدّنيا، كما قال في الّذين ظنّوا أنّهم مانعتهم حصونهم من الله: ﴿فَاَتٰيهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر: ٢.

وقيل: إتيان أمره بالعذاب أو الجزاء مطلقًا، فهاهنا مقدّر دلّ عليه قوله في سورة النّحل الّتي تشابه هذه السّورة في أكثر مسائلها: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلٰئِكَةُ اَوْ يَأْتِيَ اَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل: ٣٣.

وقيل: بل المراد إتيانه سبحانه وتعالى بذاته في الآخرة بغير كيف ولاشبه ولانظير، وتعرّفه إلى عباده ومعرفة أهل الإيمان الصّحيح إيّاه. (٨: ٢٠٨)

الطّباطَبائيّ: يكون المراد بإتيان الرّبّ هو يوم اللّقاء، وهو الانكشاف التّامّ لآية التّوحيد، بحيث لا يبقى عليه ستر، كما هو شأن يوم القيامة المختصّ بانكشاف الغطاء. والمصحّح لإطلاق الإتيان على ذلك هو الظّهور بعد الخفاء والحضور بعد الغيبة، جلّ شأنه عن الاتّصاف بصفات الأجسام.

وربّما يقال: إنّ المراد إتيان أمر الرّبّ، وقد مرّ نظيره في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ اِلَّا اَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ البقرة: ٢١٠. (٧: ٣٨٦)

لَا يَأْتِيهِ

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ.

فُصّلت: ٤٢

ابن عبّاس: لا يأتيه ما يبطله من بين يديه، أي من الكتب الّتي قبله، ولا من خلفه، أي لا يجيء من بعده كتاب يبطله، أي ينسخه.

مثله الكلبيّ، ومقاتل. (الطّبرسيّ ٥: ١٥)

لا يأتيه الباطل من أوّل تنزيله ولا من آخره. (الطّوسيّ ٩: ١٣١)

مثله الحسن. (الطّبرسيّ ٥: ١٥)

الضّحّاك: لا يأتيه كتاب من بين يديه يبطله، ولا من خلفه، أي ولا حديث من بعده يكذبه. (الطّوسيّ ٩: ١٣١)

قَتادَة: لا يقدر الشّيطان أن ينتقص منه حقًّا، ولا يزيد فيه باطلًا.

مثله السُّدّيّ. (الطّوسيّ ٩: ١٣١)

الإمام الباقر عليه السلام: معناه أنّه ليس في إخباره عمّا

مضى باطل ولا في إخباره عمّا يكون في المستقبل باطل، بل أخباره كلّها موافقة لمخبراتها (الطَّبْرِسيّ ٥: ١٥)

الطَّبَريّ : أولى الأقوال في ذلك عندنا بالصّواب أن يقال: معناه لا يستطيع ذو باطل تغييره بكيده، وتبديل شيءٍ من معانيه عمّا هو به؛ وذلك هو الإتيان من بين يديه، ولا إلحاق ماليس منه فيه؛ وذلك إتيانه من خلفه (٢٤: ١٢٥)

الطُّوسيّ : قيل في معناه أقوال خمسة:

أحدها: أنّه لاتعلّق به الشّبهة من طريق المشاكلة، ولاالحقيقة من جهة المناقضة، وهو الحقّ المخلص، والّذي لايليق به الدَّنس.

والثّاني: [قول قَتادة، والسُّدّيّ وقد تقدّم].

والثّالث: أنّ معناه لايأتي بشيءٍ يوجب بطلانه ممّا وجد قبله ولامعه ولا ممّا يوجد بعده.

والرّابع: [قول ابن عبّاس وقد تقدّم]

والخامس: أنّ معناه لايأتيه الباطل في إخباره عمّا تقدّم ولا من خلفه ولا عمّا تأخّر (٩: ١٣١)

الزَّمَخْشَريّ : مثلٌ، كأنّ الباطل لايتطرّق إليه ولايجد إليه سبيلًا من جهة من الجهات حتّى يصل إليه ويتعلّق به. (٣: ٤٥٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ١٥)، وأبو حَيّان (٧: ٥٠١)، والبَيْضاويّ (٢: ٣٥٠).

الفَخْر الرّازيّ : فيه وجوه:

الأوّل: لاتكذّبه الكتب المتقدّمة عليه كالتّوراة والإنجيل والزّبور، ولايجيء كتاب من بعده يكذّبه.

الثّاني: ماحكم القرآن بكونه حقًّا لايصير باطلًا، وماحكم بكونه باطلًا لايصير حقًّا.

الثّالث: معناه أنّه محفوظ من أن ينقص منه فيأتيه الباطل من بين يديه، أو يزاد فيه فيأتيه الباطل من خلفه. والدّليل عليه قوله: ﴿وَاِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر: ٩، فعلى هذا الباطل هو الزّيادة والنّقصان.

الرّابع: يحتمل أن يكون المراد أنّه لا يوجد في المستقبل كتاب يمكن جعله مُعارضًا له، ولم يوجد فيما تقدّم كتابٌ يصلح جعله مُعارضًا له (٢٧: ١٣١)

البُرُوسَويّ : صفة أخرى للكتاب، أي لايتطرّق إليه الباطل ولايجد إليه سبيلًا من جهة من الجهات حتّى يصل إليه ويتعلّق به... فيكون قوله: ﴿لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ...﴾ استعارة تمثيليّة شبّه الكتاب في عدم تطرّق الباطل إليه بوجه من الوجوه بمن هو محميّ بحماية غالب قاهر يمنع جاره من أن يتعرّض له العدوّ من جهة من جهاته، ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة بأن عبّر عن المشبّه بما عبّر به عن المشبّه به، فقال: (لَايَأْتِيهِ الْبَاطِلُ...) أو لايأتيه الباطل فيما أخبر عمّا مضى ولافيما أخبر عن الأمور الآتية، أو الباطل هو الشّيطان لايستطيع أن يغيّره بأن يزيد فيه أو ينقص منه، أو لايأتيه التّكذيب من الكتب الّتي قبله، ولايجيء بعده كتاب يبطله أو ينسخه (٨: ٢٧٠)

نحوه الآلوسيّ (٤: ١٢٧)

الطَّباطَبائيّ : إتيان الباطل إليه وُروده فيه وصيرورة بعض أجزائه أو جميعها باطلًا بأن يصير مافيه من المعارف الحقّة أو بعضها غير حقّة، أو مافيه من الأحكام والشّرائع ومايلحقها من الأخلاق، أو بعضها

أتي لا ينبغي العمل به. وعليه فالمراد بقوله: ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ زمانا الحال والاستقبال، أي زمان النّزول وما بعده إلى يوم القيامة.

وقيل: المراد بما بين يديه ومن خلفه جميع الجهات، كالصّباح والمساء، كناية عن الزّمان كلّه، فهو مصون من البطلان من جميع الجهات. وهذا العموم على الوجه الأوّل مستفاد من إطلاق النّفي في قوله: ﴿لَا يَأْتِيهِ﴾.

والمدلول على أيّ حال أنّه لاتناقض في بيّناته، ولاكذب في إخباره ولابطلان يتطرّق إلى معارفه وحِكَمه وشرائعه، ولامعارض ولايغيّر بإدخال ما ليس منه فيه، أو بتحريف آية من وجه إلى وجه. فالآية تجري مجرى قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ الحجر ٩.

(١٧: ٣٩٨)

يَأْتِيَهُمُ

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ البقرة: ٢١٠.

ابن عبّاس: هذا من المكتوم الّذي لايفسّر.

(القُرطُبيّ ٣: ٢٦)

الأخفش الأوسط: ليس الكلام على ظاهره في حقّه سبحانه، وإنّما المعنى يأتيهم أمر الله وحُكمه.

(القُرطُبيّ ٣: ٢٥)

الطّبَريّ: اُختُلف في صفة إتيان الرّبّ تبارك وتعالى الّذي ذكره في قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ﴾، فقال بعضهم: لاصفة لذلك غير الّذي وصف به نفسه عزّوجلّ من المجيء والإتيان والنّزول، وغير جائز تكلّف القول في ذلك لأحد إلّا بخبر من الله جلّ جلاله أو من رسول مُرسَل. فأمّا القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلّا بما ذكرنا.

وقال آخرون: إتيانه عزّوجلّ نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع إلى موضع، وانتقاله من مكان إلى مكان.

وقال آخرون: معنى قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللهُ﴾ يعني به هل ينظرون إلّا أن يأتيهم أمر الله، كما يقال: قد خشينا أن يأتينا بنو أُميّة، يراد به حكمهم.

وقال آخرون: بل معنى ذلك هل ينظرون إلّا أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه، كما قال عزّوجلّ: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ سبأ: ٣٣، وكما يقال: قطعَ الوالي اللّصّ أو ضربَه، وإنّما قطعه أعوانه...

فمعنى الكلام إذن: هل ينظرون التّاركون الدّخول في السّلم كافّة والمتّبعون خطوات الشّيطان إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام فيقضي في أمرهم ما هو قاضٍ.

(٢: ٣٢٩)

الزّجّاج: أي بما وعدهم من الحساب والعذاب في ظُلَلٍ، مثل: ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر: ٢، أي بخذلانه إيّاهم. (القُرطُبيّ ٣: ٢٥)

الجَصّاص: هذا من المتشابه الّذي أمرنا الله بردّه إلى المُحكم في قوله: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ آل عمران: ٧، وإنّما كان متشابهًا لاحتمال حقيقة اللّفظ

وإتيان الله، واحتماله أن يريد أمر الله، ودليل آياته كقوله في موضع آخر ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ الأنعام: ١٥٨، فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة على مابيّنه في قوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل: ٣٣، لأنّ الله تعالى لايجوز عليه الإتيان ولا المجيء ولا الانتقال ولا الزّوال، لأنّ ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدث، وقال تعالى في آية محكمة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ...﴾ الشّورى: ١١.

فإن قيل: فهل يجوز أن يقال: جاء ربّك، بمعنى جاء كتابه أو جاء رسوله أو ماجرى مجرى ذلك؟

قيل له: هذا مجاز، والمجاز لايُستعمل إلّا في موضع يقوم الدّليل عليه، وقد قال تعالى: ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ يوسف: ٨٢، وهو يريد أهل القرية، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الأحزاب: ٥٧، وهو يعني أولياء الله. والمجاز إنّما يُستعمل في الموضع الّذي يقوم الدّليل على استحالته فيه أو فيما لايشتبه معناه على السّامع. (١: ٢١٨)

عبدالجبّار: ربّما قيل: كيف قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ...﴾ وكيف يصحّ ذلك ويتعالى الله عن جواز الإتيان عليه؟

وجوابنا: أنّ المراد إتيان الملائكة أو متحمّل أمره كما قال تعالى في سورة النّحل: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل: ٣٣، وهذا كقوله ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ الفجر: ٢٢، والمراد رُسُل ربّك. (٤٨)

الطُّوسيّ: معنى الآية مايظرون يعني المكذّبين بآيات الله محمّدًا وماجاء به من القرآن والآيات إلّا أن يأتيهم أمر الله وعذابه.

وقد يقال: «أتى» و«جاء» فيما لايجوز عليه المجيء والذّهاب، يقولون: أتاني وعيد فلان وكلام فلان، وكلّ ذلك لايراد به الإتيان الحقيقيّ. (٢: ١٨٩)

الزّمخشريّ: إتيان الله: إتيان أمره وبأسه كقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل: ٣٣، ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ الأعراف: ٤، ويجوز أن يكون للمأتيّ به محذوفًا بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته، للدّلالة عليه بقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ﴾. (١: ٣٥٣)

مثله البيضاويّ. (١: ١١٢)

الطَّبْرِسيّ: [نحو الطُّوسيّ وأضاف:]

قيل: معناه ماينتظرون إلّا أن يأتيهم جلائل آيات الله، غير أنّه ذكر نفسه تفخيمًا للآيات، كما يقال: دخل الأمير البلد، ويراد بذلك جُنده. (١: ٣٠٣)

الفخر الرّازيّ: [له بحث مُستوفى في معنى مجيء الله لخّصه النّيسابوريّ كما يأتي]. (٥: ٢٢٢)

القُرطُبيّ: [نقل قول الزّجّاج والأخفش ثمّ قال:]

وقد يحتمل أن يكون معنى الإتيان راجعًا إلى الجزاء، فسمّي الجزاء إتيانًا كما سمّى التّخويف والتّعذيب في قصّة نمرود إتيانًا، فقال: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النّحل: ٢٦

وقال في قصّة النّضير: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر: ٢، ﴿وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾ الأنبياء: ٤٧، وإنّما احتمل الإتيان هذه المعاني، لأنّ أصل الإتيان عند أهل اللّغة هو القصد إلى الشّيء، فمعنى الآية هل ينظرون إلّا أن يُظهر الله تعالى

فعلًا من الأفعال مع خلق من خلقه ؛ يقصد إلى مجازاتهم ويقضي في أمرهم ماهو قاضٍ، وكما أنّه سبحانه أحدث فعلًا سمّاه نزولًا واستواءً، كذلك يُحدث فعلًا يسمّيه إتيانًا، وأفعاله بلا آلة ولاعلّة، سبحانه. وقد سكت بعضهم عن تأويلها، وتأوّلها بعضهم كما ذكرنا.

ولايجوز أن يُحمل هذا وما أشبهه ممّا جاء في القرآن والخبر على وجه الانتقال والحركة والزّوال، لأنّ ذلك من صفات الأجرام والأجسام، تعالى الله الكبير المتعال ذو الجلال والإكرام عن مماثلة الأجسام علوًّا كبيرًا.

(٣: ٢٥)

النّيسابوريّ : أمّا إتيان الله فقد أجمع المفسّرون على أنّه سبحانه منزّه عن المجيء والذّهاب، لأنّ هذا من شأن المحدثات والمركّبات، وأنّه تعالى أزليّ فردٌ في ذاته وصفاته، فذكروا في الآية وجوهًا :

الأوّل : وهو مذهب السّلف الصّالح، السّكوت في مثل هذه الألفاظ عن التّأويل، وتفويضه إلى مراد الله تعالى، كما يُروى عن ابن عبّاس أنّه قال: نزل القرآن على أربعة أوجه: وجه لايُعذر أحد بجهالته، ووجه يعرفه العلماء ويفسّرونه، ووجه يُعرف من قبل العربيّة فقط، ووجه لايعلمه إلّا الله.

الثّاني: وهو قول جمهور المتكلّمين أنّه لابدّ من التّأويل على سبيل التّفصيل، فقيل: جُعل مجيء الآيات مجيئًا له تفخيمًا لها، كما يقال : جاء المَلِك، إذا جاء جيش عظيم من جهته.

وقيل: المراد إتيان أمره وبأسه، فحذف المضاف بدليل قوله في موضع آخر : ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل : ٣٣ ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا﴾ الأعراف : ٤.

قيل : المأتيّ به محذوف، والمعنى إلّا أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته، للدّلالة عليه بقوله : (عَزِيزٌ). وفائدة الحذف كونه أبلغ في الوعيد، لانقسام خواطرهم وذهاب فكرتهم في كلّ وجه.

وقيل: الغرض من ذكر إتيان الله تصوير غاية الهيبة ونهاية الفزع، كقوله تعالى : ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِيّٰتٌ بِيَمِينِهِ﴾ الزّمر : ٦٧، ولاقبض ولاطيّ ولايمين، وإنّما الغرض تصوير عظمة شأنه.

(٢: ٢٠٤)

أبو حَيّان : الإتيان : حقيقة في الانتقال من حيّز إلى حيّز، وذلك مستحيل بالنّسبة إلى الله تعالى، فروى أبوصالح عن ابن عبّاس أنّ هذا من المكتوم الّذي لايُفسّر، ولم يزل السّلف في هذا وأمثاله يؤمنون، ويكِلون فهم معناه إلى علم المتكلّم به وهو الله تعالى.

والمتأخّرون تأوّلوا «الإتيان» وإسناده على وجوه:

أحدها: أنّه إتيان على مايليق بالله تعالى من غير انتقال.

الثّاني: أنّه عبّر به عن المجازاة لهم والانتقام، كما قال: ﴿فَأَتَى اللّٰهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النّحل : ٢٦، ﴿فَأَتٰيهُمُ اللّٰهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر ٢.

الثّالث: [قول الزّجّاج وقد تقدّم].

الرّابع: أنّه على حذف مضاف، التّقدير : أمر الله، بمعنى مايفعله الله بهم، لا الأمر الّذي مقابله النّهي، ويبيّنه قوله بَعْدُ : ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ...﴾ البقرة : ٢١٠.

الخامس: قدرته.

والأولى أن يكون المعنى أمر الله ؛ إذ قد صرّح به في قوله : ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النحل : ٣٣ ، وتكون عبارة عن بأسه وعذابه ، لأنّ هذه الآية إنّما جاءت بمجيء التّهديد والوعيد . وقيل : المحذوف آيات الله فجعل مجيء آياته مجيئًا له على التّفخيم لشأنها . (٢: ١٢٤)

الآلوسيّ : (إلاّ أن يأتيهم الله) بالمعنى اللّائق به جلّ شأنه منزّهًا عن مشابهة المُحدَثات والتّقيّد بصفات الممكنات.

ومن النّاس من قدّر في أمثال هذه المتشابهات محذوفًا ، فقال في الآية : الإسناد مجازيّ ، والمراد يأتيهم أمر الله تعالى وبأسه ، أو حقيقيّ ، والمفعول محذوف ، أي يأتيهم الله تعالى ببأسه . وحُذف المأتيّ به للدّلالة عليه بقوله سبحانه : ﴿أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة : ٢٠٩ ، فإنّ العزّة والحكمة تدلّ على الانتقام بحقّ ، وهو البأس والعذاب. (٢: ٩٨)

رَشيد رِضا : إتيان الله تعالى فسّره الجلال وآخرون بإتيان أمره ، أي عذابه ، كقوله في آية أخرى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النحل : ٣٣ ، أي هو بمعنى ما جاء من التّخويف بعذاب الآخرة في الآيات الكثيرة الموافقة لهذه الآيات في أسلوبها.

وأقرّ الأستاذ الإمام الجلال على ذلك ، وبيّن في الدّرس أنّ هذا الاستعمال من أساليب العرب المعروفة من حذف المضاف ، وإسناد الفعل إلى المضاف إليه مجازًا ، وأوضحه أتمّ الإيضاح فهو على حدّ (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ).

ومن المفسّرين من قال : إنّ الإسناد حقيقيّ وإنّما حُذف المفعول للعلم به من الوعيد السّابق ، أي هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله بما وعدهم به من السّاعة والعذاب.

وعدّه آخرون من المتشابهات ، فقالوا : إنّ الله تعالى يأتي بذاته ولكن لا كإتيان البشر ، بل إتيانه من صفاته الّتي لا نبحث عن كيفيّتها اتّباعًا للسّلف.

وقد يقال : إنّه ليس من مقتضى مذهب السّلف أن يجعل كلّ ما يسند إلى الله تعالى من المتشابهات الّتي لا تُفهَم بحالٍ ولا تُفسَّر ولو بإجمال ، فحسبنا أن نقول على رأي من فسّر إتيان الله هنا بإتيان أمره وما وعد به من العذاب ، أو إتيانه بما وعد به إنّا نفوّض إليه تعالى كيفيّة ذلك ، وبذلك نكون على طريقة السّلف في التّفويض ، مع العلم بأنّ الله تعالى ينذر الّذين زلّوا عن صراطه وفرّقوا دينه بأمر معروف في الجملة لا بشيء مجهول مطلق.

وممّا يدلّنا على أنّ المراد بالآية ما ذكرنا قوله تعالى : ﴿وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا﴾ الفرقان : ٢٥ ، مع الآيات الكثيرة النّاطقة بأنّ قيام السّاعة وخراب العالم يكون ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ﴾ الإنشقاق : ١ ، وانتثرت كواكبها ، وإنّما يأتي بذلك الله تعالى بتغيير هذا النّظام الّذي وضعه لارتباط الكواكب وحفظ كلّ كوكب في فلكه. (٢: ٢٦٢)

الطَّباطَبائيّ : إنّ من الضّروريّ الثّابت بالضّرورة من الكتاب والسّنّة أنّ الله سبحانه وتعالى لا يوصف بصفة الأجسام ، ولا يُنعت بنعوت الممكنات ممّا يقضي بالحدوث ، ويلازم الفقر والحاجة والنّقص ، فقد قال تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الشّورى : ١١ ، وقال

تعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ الفاطر: ١٥، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ الزّمر: ٦٢، إلى غير ذلك من الآيات وهي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن، فما ورد من الآيات وظاهرها إسناد شيء من الصّفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى ينبغي أن يرجع إليها، ويفهم منها معنًى من المعاني، لا ينافي صفاته العُلى وأسماءه الحُسنى تبارك وتعالى، فالآيات المشتملة على نسبة المجيء أو الإتيان إليه تعالى، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ الفجر: ٢٢، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر: ٢، وقوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النّحل: ٢٦، كلّ ذلك يراد فيها معنًى يلائم ساحة قدسه تقدّست أسماؤه، كالإحاطة ونحوها ولو مجازًا، وعلى هذا فالمراد بالإتيان في قوله تعالى: ﴿أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ الإحاطة بهم للقضاء في حقّهم.

على أنّا نجده سبحانه وتعالى في موارد من كلامه إذا سلب نسبة من النّسب وعملًا من الأعمال عن استقلال الأسباب ووساطة الأوساط فربّما نسبها إلى نفسه وربّما نسبها إلى أمره، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ﴾ الزّمر: ٤٢، وقوله تعالى: ﴿يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ السّجدة: ١١، وقوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ الأنعام: ٦١، فنسب التّوفّي تارةً إلى نفسه وتارةً إلى الملائكة، ثمّ قال تعالى في أمر الملائكة: ﴿بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾ الأنبياء: ٢٧، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ﴾ يونس: ٩٣، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ﴾ المؤمن: ٧٨، وكما في هذه الآية: ﴿أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ...﴾، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ النّحل: ٣٣.

وهذا يوجب صحّة تقدير الأمر في موارد تشتمل على نسبة أمور إليه لا تلائم كبرياء ذاته تعالى، نظير ﴿جَاءَ رَبُّكَ﴾، و﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ﴾ فالتّقدير: جاء أمر ربّك، ويأتيهم أمر الله.

فهذا هو الّذي يوجبه البحث السّاذج في معنى هذه النّسب على مايراه جمهور المفسّرين، لكن التّدبّر في كلامه تعالى يُعطي هذه النّسب معنًى أرقّ وألطف من ذلك، وذلك أنّ أمثال قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ فاطر: ١٥، وقوله تعالى: ﴿الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ﴾ ص: ٩، وقوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ طه: ٥٠، تفيد أنّه تعالى واجد لما يُعطيه من الخلقة وشؤونها وأطوارها، مليءٌ بما يَهَبه ويجودُ به، وإن كانت أفهامنا من جهة اعتيادها بالمادّة وأحكامها الجسمانيّة يصعب عليها تصوّر كيفيّة اتّصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصّفات ونسبته إليه تعالى، لكن هذه المعاني إذا جُرّدت عن قيود المادّة، وأوصاف الحدثان لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور، فالنّقصُ والحاجة هو الملاك في سلب معنًى من المعاني عنه تعالى، فإذا لم يصاحب المعنى نقصًا وحاجةً لتجريده عنه صحّ إسناده إليه تعالى بل وجب ذلك، لأنّ كلّ مايقع عليه اسم شيء فهو منه تعالى بوجه على ما يليق بكبريائه وعظمته.

فالمجيء والإتيان الّذي هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه وبين جسم آخر بالحركة والقرابة منه إذا جُرّد عن خصوصيّة المادّة كان هو حصول القُرب، وارتفاع المانع

والحاجز بين شيئين من جهة من الجهات ، وحينئذٍ صحّ إسناده إليه تعالى حقيقةً من غير مجازٍ ، فإتيانه تعالى إليهم لارتفاع الموانع بينهم وبين قضائه فيهم ، وهذه من الحقائق القرآنيّة الّتي لم يوفّق الأبحاث البرهانيّة لنيله إلّا بعد إمعانٍ في السّير ، وركوبها كلّ سَهْلٍ ووَعْرٍ ، وثبات التّشكيك في الحقيقة الوجوديّة الأصليّة.

وكيف كان فهذه الآية تتضمّن الوعيد الّذي يُنبئ عنه قوله سبحانه في الآية السّابقة : ﴿أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ البقرة ٢٠٩ ، ومن الممكن أن يكون وعيدًا بما سيستقبل القوم في الآخرة يوم القيامة ، كما هو ظاهر قوله تعالى في نظير الآية : ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ..﴾ النّحل : ٣٣ ، ومن الممكن أن يكون وعيدًا بأمرٍ متوقّع الحصول في الدّنيا ، كما يظهر بالرّجوع إلى ما في سورة يونس بعد قوله تعالى : ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ يونس : ٤٧ ، وما في سورة الرّوم بعد قوله تعالى : ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ..﴾ الرّوم : ٣٠ ، وما في سورة الأنبياء وغيرها على أنّ الآخرة آجلة هذه العاجلة وظهور تامّ لما في هذه الدّنيا ، ومن الممكن أيضًا أن يكون وعيدًا بما سيقع في الدّنيا والآخرة معًا

(٢ : ١٠٣)

يأتيهم

... فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ الأنعام ٥

الزَّمَخْشَريّ : سيعلمون بأيّ شيءٍ استهزؤوا ، وسيظهر لهم أنّه لم يكن بموضع استهزاء. (٢ : ٥)

مثله أبو حَيّان. (٤ : ٧٥)

القُرطُبيّ : الّتي يحلّ بهم العقاب. (٦ : ٣٩١)

البُرُوسَويّ : سيعلمون ما يؤول إليه عاقبة استهزائهم بالآيات. (٣ : ٩)

٢ـ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ الأنبياء ٢

قَتادَة : ما ينزل عليهم من شيءٍ من القرآن إلّا استمعوه وهم يلعبون. (الطَّبَريّ ١٧ : ٢)

الطَّبَريّ : ما يحدث الله من تنزيل شيءٍ من هذا القرآن للنّاس. (١٧ : ٢)

يأتيكم

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ البقرة ٢٤٨

أبو حَيّان : نسبة الإتيان إلى التّابوت مجاز ، لأنّ التّابوت لا يأتي إنّما يؤتى به ، كقوله : ﴿فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ﴾ محمّد ٢١ ، ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ البقرة ١٦ (٢ : ٢٦١)

يأت

١ـ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللهُ جَمِيعًا إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. البقرة ١٤٨

الزَّمَخْشَريّ : أينما تكونوا من الجهات المختلفة يأتِ بكُمُ الله جميعًا ، يجمعكم ويجعل صلواتكم كأنّها إلى جهة واحدة ، وكأنّكم تصلّون حاضري المسجد الحرام.

(١ ٣٢٢)

أبو حيّان : أي يبعثكم ويحشركم للثّواب والعقاب، فأنتم لاتعجزونه وافقتم أم خالفتم. (١: ٤٣٩)

الآلوسيّ : المعنى في أيّ موضع تكونوا من المواضع الموافقة لطبعكم كالأرض، أو المخالفة كالسّماء، أو المجتمعة الأجزاء كالصّخرة، أو المتفرّقة الّتي يختلط بها سافيها كالرّمل يحشركم الله تعالى إليه لجزاء أعمالكم.

أو في أيّ موضع تكونوا من أعماق الأرض وقُلَل الجبال يقبض الله تعالى أرواحكم إليه، فهي على حدّ قوله تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ...﴾ النّساء ٧٨

أو أينما تكونوا من الجهات المتقابلات يمنةً ويسرةً وشرقًا وغربًا يجعل الله تعالى صلاتكم مع اختلاف جهاتها في حكم صلاة متّحدة الجهة، كأنّها إلى عين الكعبة أو إلى المسجد الحرام، فيأتي بكم، مجاز عن جعل الصّلاة متّحدة الجهة. (٢ ١٥)

٢ـ ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللهُ عَلَى ذٰلِكَ قَدِيرًا﴾. النّساء ١٣٣

الزّمخشريّ : يوجد إنسًا آخرين مكانكم أو خلقًا آخرين غير الإنس. (١ ٥٧٠)

مثله البُرُوسَويّ. (٢ - ٢٩٩)

الآلوسيّ : أي يوجد مكانكم دفعة قومًا آخرين من البشر. (٥ ١٦٤)

٣ـ ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ هود: ١٠٥

الطّبريّ : اختلفت القرّاء في قراءة قوله ﴿يَوْمَ يَأْتِي﴾، فقرأ ذلك عامّة قرّاء أهل المدينة بإثبات الياء فيها ﴿يَوْمَ يَأْتِي لَاتَكَلَّمُ...﴾، وقرأ ذلك بعض قرّاء أهل البصرة وبعض الكوفيّين بإثبات الياء فيها في الوصل، وحذفها في الوقف، وقرأ ذلك جماعة من أهل الكوفة بحذف الياء في الوصل والوقف ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَاتَكَلَّمُ...﴾.

والصّواب من القراءة في ذلك عندي (يَوْمَ يَأْتِ) بحذف الياء في الوصل والوقف، إتّباعًا لخطّ المُصحف، وأنّها لغة معروفة لهُذَيْل، تقول: ما أدرِ ماتقول؟ (١٢ ١١٥)

الفارسيّ : قرأ أهل الكوفة إلّا الكِسائيّ وابن عامر (يَأْتِ) بغير ياء، الباقون بياء في الوصل دون الوقف، إلّا ابن كثير فإنّه أثبت الياء في الحالين.

من أثبت الياء في الوصل فهو القياس البيّن، لأنّه لاشيء هاهنا يوجب حذف الياء في الوصل. ومَن حذفها في الوقف شبّهها بالفاصلة وإن لم يكن فاصلة، لأنّ هذه الياء تشبه الحركات المحذوفة، بدلالة أنّهم قد حذفوها كما حذفوا الحركة، فكما أنّ الحركة تحذف في الوقف فكذلك مايشبهها من هذه الحروف فكان في حكمها.

ومَن أثبتها في الحالين فقد أحسن، لأنّها أكثر من الحركة في الصّوت، فلا ينبغي إذا حُذفت الحركة للوقف أن تُحذف الياء له، كما لاتُحذف سائر الحروف. ومَن حذف الياء في الحالين جعلها في الحالين بمنزلة مايُستعمل محذوفًا ممّا لم يكن ينبغي في القياس أن يحذف نحو «لَمْ يَكُ» و«لاأدْرِ» وهي لغة هُذَيل. (الطُّوسيّ ٦: ٤٠)

نحوه ملخصًا أبو زُرْعة (٣٤٨)، والزَّمَخْشَريّ (٢: ٢٩٣)، والفَخْر الرّازيّ (١٨: ٥٩)، والقُرطُبيّ ٩: ٩٦)، والآلوسيّ (١٢: ١٣٩)، ورَشيد رضا (١٢: ١٥٨)

٤ـ فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا. يوسُف ٩٣

الفَرّاء: أي يرجع بصيرًا (٢: ٥٥)

مثله البَيْضاويّ (١: ٥٠٧)

أبو عُبَيْدَة: أي يَعُد بصيرًا، أي يَعد مبصرًا. (١: ٣١٨)

مثله الطَّبَريّ (١٣: ٥٧)، والهَرَويّ (١: ١٣)

الزَّمَخْشَريّ: يَصِرْ بصيرًا، كقولك: جاء البناء مُحكمًا، بمعنى صار، ويشهد له ﴿فَارْتَدَّ بَصِيرًا﴾، يوسُف: ٩٦، أو يأتِ إليّ وهو بصير، وينصره قوله: ﴿وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يوسُف: ٩٣، أي يأتني إليّ ويأتي آله جميعًا. (٢: ٣٤٣)

مثله الفَخْر الرّازيّ (١٨: ٢٠٦)، والبُرُوسَويّ (٤: ٣١٥)

الآلوسيّ: أي يَصِر بصيرًا، ويشهد له ﴿فَارْتَدَّ بَصِيرًا﴾ أو يأتِ إليّ وهو بصير، وينصره قوله ﴿وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ يوسف ٩٣

وحاصل الوجهين كما قال بعض المدقّقين: إنّ الإتيان في الأوّل مجاز عن الصّيرورة، ولم يذكر إتيان الأب إليه لا لكونه داخلًا في الأهل، فإنّه يجلّ عن التّابعيّة بل تفاديًا عن أمر الأخوة بالإتيان، لأنّه نوع إجبار على من يؤتى به فهو إلى اختياره. وفي الثّاني، على الحقيقة وفيه التّفادي المذكور، والجزم بأنّه من الآتين لامحالة وثوقًا بمحبّته، وأنّ فائدة الإلقاء إتيانه على ما أحبّ من كونه معًا في سليم البصر، وفيه أنّ صيرورته بصيرًا أمر مفروغ عنه مقطوع، إنّما الكلام في تسبّب الإلقاء لإتيانه كذلك، فهذا الوجه أرجح وإن كان الأوّل من الخلافة بالقبول بمنزل. (١٣: ٥٢)

٥ـ يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمٰوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللهُ لقمان ١٦

الطَّبَريّ: كان بعضهم يوجّه معناه إلى يعلمه الله، ولا أعرف «يأتي به» بمعنى يعلمه، إلّا أن يكون قائل ذلك أراد أنّ لقمان إنّما وصف الله بذلك لأنّ الله يعلم أماكنه، لايخفى عليه مكان شيء منه، فيكون وجهًا. (٢١: ٧٣)

الطُّوسيّ: معناه إنّه يجازي بها ويواقف عليها، فكأنّه أتى بها، وإن كانت أفعال العباد لايصحّ إعادتها، ولو صحّ إعادتها لما كانت [ظ. لكانت] مقدورة لله. وإنّما أراد ما قلناه، وفي ذلك غاية التّهديد والحثّ على الأخذ بالحزم. (٨: ٢٧٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٣١٩)

الفَخْر الرّازيّ: قوله (يَأْتِ بِهَا اللهُ) أبلغ من قول القائل: يعلمها الله، لأنّ من يظهر له الشّيء ولايقدر على إظهاره لغيره يكون حاله في العلم دون حال من يظهر له الشّيء ويظهره لغيره، فقوله (يَأْتِ بِهَا اللهُ)، أي يظهرها الله للأشهاد. (٢٥: ١٤٨)

البُرُوسَويّ: أي يحضرها فيحاسب عليها، لأنّه من يعمل مثقال ذرّة خيرًا يره، ومن يعمل مثقال ذرّة شرًّا يره. (٧: ٨١)

الآلوسيّ : أي يحضرها فيحاسَب عليها ، وهذا إمّا على ظاهره ، أو المراد يجعلها كالحاضر المشاهد لذكرها ، والاعتراف بها. (٢١ . ٨٩)

الطَّباطَبائيّ : المراد بالإتيان بها إحضارها للحساب والجزاء. (١٦ . ٢١٧)

يَأْتِينَ

١ـ وَالّٰتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ

النّساء ١٥

الزَّمَخْشَريّ : يرهقنها . يقال : أتى الفاحشة وجاءها وغشيها ورهقها بمعنى . وفي قراءة ابن مسعود (يأتين بالفاحشة). (١ . ٥١٩)

الطَّبْرِسيّ : أي يفعلن الزّنى. (٢ . ٢٠)

الفَخْر الرّازيّ : أي يفعلنها . يقال : أتيت أمرًا قبيحًا ، أي فعلته . قال تعالى : ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا﴾ مريم . ٢٧، قال : ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم : ٨٩، وفي التّعبير عن الإقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة ، وهي أنّ الله تعالى لمّا نهى المكلّف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لايُعين المكلّف على فعلها ، بل المكلّف كأنّه ذهب إليها من عند نفسه ، واختارها بمجرّد طبعه ، فلهذه الفائدة يقال : إنّه جاء إلى تلك الفاحشة وذهب إليها ، إلّا أنّ هذه الدّقيقة لاتتمّ إلّا على قول المعتزلة. (٩ . ٢٣٠)

البَيْضاويّ : أي يفعلنها ، يقال : أتى الفاحشة جاءها وغشيها ورهقها ، إذا فعلها. (١ . ٢٠٩)

أبو حَيّان : معنى (يأتين الفاحشة) يغشَين ويغشين. (٣ . ١٩٤)

البُرُوسَويّ : الإتيان : الفعل والمباشرة ، أي اللّاتي يفعلن الزّنى. (٢ . ١٧٦)

الآلوسيّ : الإتيان في الأصل المجيء ، وقد يعبّر به [عن الفعل] كالمجيء والرَّهَق والغشي عن الفعل ، وشاع ذلك حتّى صار حقيقة عُرفيّة ، وهو المراد هنا ، فالمعنى يفعلن الزّنى ، أي يزنين ، والتّعبير بذلك لمزيد التّهجين.

وقرأ ابن مسعود (يَأْتِينَ بِالْفَاحِشَةِ) ، فالإتيان على أصله المشهور. (٤ . ٢٣٤)

رَشيد رِضا : أصل الإتيان والأتي : المجيء ، تقول : جئتُ البلد وأتيتُ البلد ، وجئتُ زيدًا وأتيته . ويجعلون مفعولها حدثًا فيكونان بمعنى الفعل ، ومنه في المجيء قوله تعالى حكايةً عن صاحب موسى : ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾ الكهف : ٧٤ ، وقوله تعالى : ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم ٨٩

واستعمال الإتيان في الزّنى واللّواط هو الشّائع كما ترى في الآيات عن قوم لوط ، وحينئذٍ يكون مفعوله حدثًا كما في الآية الّتي نفسّرها وما بعدها ، ويكون شخصًا كما في قوله : ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ ...﴾ الأعراف . ٨١ (٤ . ٤٣٥)

الطَّباطَبائيّ : يقال : أتاه وأتى به ، أي فعله. (٤ . ٢٣٣)

٢ـ ... وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ.

الحجّ ٢٧

الفَرّاء : (يأتين) فعل النّوق ، وقد قُرئت (يأتون) يذهب إلى الرُّكبان . ولو قال : وعلى كلّ ضامر تأتي ،

تجعله فعلاً موحّداً، لأنّ (كلّ) أضيفت إلى واحدة، وقليل في كلام العرب أن يقولوا: مررت على كلّ رجل قائمين، وهو صواب، وأشدّ منه في الجواز قوله ﴿فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقة: ٤٧، وإنّما جاز الجمع في أحد، وفي كلّ رجل، لأنّ تأويلها قد يكون في النيّة موحّداً وجمعاً. فإذا كان (أحداً) و(كلّ) متفرّقة من اثنين لم يجز إلّا توحيد فعلها، من ذلك أن تقول: كلّ رجل منكما قائم، وخطأ أن تقول: قائمون أو قائمان، لأنّ المعنى قد ردّ إلى الواحد. وكذلك ما منكما أحد قائمون أو قائمان، خطأ لتلك العلّة (٢ : ٢٢٤)

الزَّمَخْشَرِيّ: (يأتين) صفة لـ(كلّ ضامر)، لأنّه في معنى الجمع. وقُرِئ (يأتون) صفة للرّجال والرّكبان. (٣ : ١١)

الفخر الرّازيّ: إنّما قال (يأتين) أي جماعة الإبل، وهي الضّوامر، لأنّ قوله: (وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ) معناه على إبل ضامرة، فجعل الفعل بمعنى (كلّ)، ولو قال: يأتي على اللّفظ صحّ.

وقُرِئ (يأتون) صفة للرّجال والرّكبان. (٢٣ : ٢٨)

القُرطُبِيّ: قراءة الجماعة (يأتين)، وقرأ أصحاب عبدالله (يأتون)، وهذا للرّكبان، و(يأتين) للجمال، كأنّه قال: وعلى إبل ضامرة (يأتين). (١٢ : ٤٠)

٣- ... وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَ...

الممتحنة ١٢

ابن عبّاس: لا يلحقن بأزواجهنّ غير أولادهم. (الطّبَريّ ٢٨ : ٧٧)

مثله القُرطُبِيّ (١٨ : ١٧٢)، والطّبَريّ (٢٨ : ٧٧)

عزّة دروزة: ولا يقدمن على شيء ممّا تفعله الأيدي والأرجل فيه كذب وافتراء. (١٢ : ٢٣)

يَأْتِينَكَ

... ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا... البقرة ٢٦٠

الطّباطَبائيّ: أي يتجسّدن، واتّصل بالإتيان والإسراع إليه. (٢ : ٣٧٧)

تَأْتِيَنَا

قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا...

الأعراف ١٢٩

الطّبَريّ: برسالة الله إلينا. (٩ : ٢٧)

الآلوسيّ: والظّاهر أنّه لافرق بين الإتيان والمجيء، وأنّ الجمع بينهما لتفنّن، والبعد عن التكرار اللّفظيّ، فإنّ الطّباع مجبولة على معاداة المعادات، ولذلك جيء بـ(أن) المصدريّة أوّلاً، وبـ(ما) أختها ثانياً.

وذكر الجلال السّيوطيّ في الفرق بينهما: أنّ الإتيان يستعمل في المعاني والأزمان، والمجيء في الجواهر والأعيان، وهو غير ظاهر هنا إلّا أن يتكلّف.

ونقل عن الرّاغب في الفرق بينهما: أنّ الإتيان هو المجيء بسهولة، فهو أخصّ من مطلق المجيء، وهو كسابقه هنا أيضاً. (٩ : ٣٠)

الطّباطَبائيّ: الإتيان والمجيء في الآية بمعنى واحد، والاختلاف في التّعبير للتّفنّن، وما قيل: إنّ المعنى من قبل أن تأتينا بالآيات ومن بعد ما جئتنا، لادليل على

ماعيه من التّقدير (٨، ٢٢٥)

تَأْتُونَ

١ـ ﴿أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ الأنبياء ٣

الطَّبَريّ : أتقبلون السّحر، وتصدّقون به وأنتم تعلمون أنّه سحر؟ (٣ ١٧)

مثله الطَّبْرِسيّ (٤ ٣٩)

الطُّوسيّ : معناه أفتقبلون السّحر؟ وقيل معناه أفتعدلون إلى الباطل؟ (٧ ٢٢٩)

الزَّمَخْشَريّ : أفتحضرون السّحر وأنتم تشاهدون وتعاينون أنّه سحر؟ (٢ ٥٦٢)

مثله أبو حَيّان. (٦ ٢٩)

القُرطُبيّ : أي إنّ الّذي جاء به محمّد سحر، فكيف تجيئون إليه وتتّبعونه؟ (١١ ٢٦٦)

النَّيسابوريّ : أي أتقبلون سحره وتحضرون هناك وأنتم ترون أنّه رجل مثلكم؟ (١٧ ٧)

ابن كَثير : أي أفتتّبعونه فتكونون كمن يأتي السّحر، وهو يعلم أنّه سحر (٤ ٥٥٢)

٢ـ ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ الشّعراء: ١٦٥

الطَّبَريّ : أتنكحون الذّكران من بني آدم في أدبارهم؟ (١٩ ١٠٥)

الطَّبْرِسيّ : أي تصيبون الذّكور من جملة الخلائق (٤ ٢٠٠)

الفَخْر الرّازيّ : أمّا قوله تعالى : ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ ...﴾ فيحتمل عوده إلى الآتي أي أنتم من جملة العالمين صرتم مخصوصين بهذه الصّفة، وهي إتيان الذّكران. ويحتمل عوده إلى المأتيّ، أي أنتم اخترتم الذّكران من العالمين لا الإناث منهم. (٢٤ ١٦١)

أبو حَيّان : الإتيان كناية عن وطء الرّجال، وقد سمّاه تعالى بالفاحشة، فقال ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ الأعراف: ٨٠ (٧ ٣٦)

البُرُوسَويّ : عبّر عن الفاحشة بالإتيان كما عبّر عن الحلال في قوله: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ البقرة: ٢٢٣ (٦ ٣٠١)

الطَّباطَبائيّ : إتيانهم كناية عن اللّواط، وقد كان شاع فيما بينهم (١٥ ٣٠٩)

آتيكم، سَآتيكم

﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ النّمل ٧

الطُّوسيّ : إنّما قال لامرأته ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ﴾ طه: ١٠، لأنّه أقامها مقام الجماعة في الأنس بها والسّكون إليها في الأمكنة الموحشة. ويجوز أن يكون على طريق الكناية على هذا التّأويل (٨ ٧٧)

مثله الطَّبْرِسيّ (٤ ٢١١)

الزَّمَخْشَريّ : فإن قلت: ﴿سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ﴾ و﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ﴾ القصص: ٢٩، كالمتدافعين، لأنّ أحدهما ترجّ والآخر تيقّن.

قلت: قد يقول الرّاجي إذا قوي رجاؤه: سأفعل كذا

وسيكون كذا، مع تجويزه الخيبة

فإن قلت: كيف جاء بسين التسويف؟

قلت: عِدة لأهله أنّه يأتيهم به وإن أبطأ أو كانت المسافة بعيدة

فإن قلت: فلِمَ جاء بـ«أو»، دون الواو؟

قلت: بنى الرّجاء على أنّه إن لم يظفر بحاجتيه جميعًا لم يعدم واحدة منهما: إمّا هداية الطّريق وإمّا اقتباس النّار، ثقةً بعادة الله أنّه لايكاد يجمع بين حرمانين على عبده، ومأأدراه حين قال ذلك أنّه ظافر على النّار بحاجتيه الكلّيّتين جميعًا، وهما العزّان: عزّ الدّنيا وعزّ الآخرة (٣: ١٣٧)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٤: ١٨١)، ونحوه الرّازيّ (مسائل الرّازيّ: ٢٥٥)، والبُرُوسَويّ (٦: ٣٢١).

البيضاويّ: جمع الضّمير، إن صحّ أنّه لم يكن معه غير امرأته لمّا كنّى عنها بالأهل. والسّين للدّلالة على بُعد المسافة أو الوعد بالإتيان وإن أبطأ. (٢: ١٧٠)

أبو حَيّان: جاء هنا ﴿سَاٰتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ﴾ وهو خبر، وفي طه: ١٠ ﴿لَعَلِّي اٰتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ﴾، وفي القصص: ٢٩، ﴿لَعَلِّي اٰتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ﴾ وهو ترجٍّ، ومعنى التّرجّي مخالف لمعنى الخبر، ولكن الرّجاء إذا قوي جاز للرّاجي أن يخبر بذلك وإن كانت الخيبة يجوز أن تقع. وأتى بسين الاستقبال إمّا لأنّ المسافة كانت بعيدة، وإمّا لأنّه قد يمكن أن يبطئ، لمّا قدّر أنّه قد يعرض له ما يبطئه. (٧: ٥٥)

الآلوسيّ: لم يجرّد الفعل عن السّين إمّا للدّلالة على بُعد مسافة النّار في الجملة حتّى لايستوحشوا إن أبطأ عليه السّلام عنهم، أو لتأكيد الوعد بالإتيان، فإنّها كما ذكره الزّمخشريّ تدخل في الوعد لتأكيد، وبيان أنّه كائن لامحالة وإن تأخّر، وماقيل: من أنّ السّين للدّلالة على تقريب المدّة دفعًا للاستيحاش، إنّما يصحّ على ماقيل في اختياره على «سوف» دون التّجريد الّذي يتبادر من الفعل معه الحال الّذي هو أتمّ في دفع الاستيحاش.

ولعلّ الأولى اعتبار كونه للتّأكيد، لايقال: إنّه ﷺ لم يتكلّم بالعربيّة وماذكر من مباحثها.

لأنّا نقول: ماالمانع من أن يكون في غير اللّغة العربيّة مايؤدّي مؤدّاها، بل حكاية القول عنه ﷺ بهذه الألفاظ يقتضي أنّه تكلّم في لغته بما يؤدّي ذلك ولابدّ. وجمع الضّمير إن صحّ أنّه لم يكن معه ﷺ غير امرأته للتّعظيم، وهو نوجه في تسمية الله تعالى شأنه امرأة موسى ﷺ بالأهل مع أنّه جماعة الأتباع. والتّرديد للدّلالة على أنّه ﷺ إن لم يظفر بهما لم يعدم أحدهما، بناءً على ظاهر الأمر وثقةً بسُنّة الله عزّوجلّ: أنّه لايكاد يجمع حرمانين على عبده.

وقيل: يجوز أن يقال: التّرديد، لأنّ احتياجه عليه السّلام إلى أحدهما لا لهما، لأنّه كان في حال التّرحال وقد ضلّ عن الطّريق، فمقصوده أن يجد أحدًا يهدي إلى الطّريق فيستمرّ في سفره، فإن لم يجده يقتبس نارًا ويُوقدها ويدفع ضرر البرد في الإقامة. (١٩: ١٥٩)

الطَّباطَبائيّ: قال في الجمع: إنّ خطابها بقوله: ﴿اٰتِيكُمْ﴾ بصيغة الجمع لأقامتها مقام الجماعة في الأُنس بها في الأمكنة الموحشة. انتهى. ومن المحتمل أنّه كان معها غيرها من خادم أو مُكارٍ أو غيرهما.

ولعلّ اختلاف الإتيان بالخبر والإتيان بالنّار سوغًا هو الموجب لتكرار لفظ الإتيان ، حيث قال : ﴿ سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ﴾ (١٥ : ٣٤٢)

نَأْتِي

١ـ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ... الرّعد ٤١

القُرطُبيّ : أي نقصدها (٩ : ٣٣٣)

النّيسابوريّ : يعني إتيان القهر والغلبة ، بدليل ﴿نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾. (١٣ : ٩٦)

أبو حَيّان : (نَأْتِي) يعني بالأمر والقدرة ، كقوله ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ﴾ النّحل ٢٦ (٥ : ٤٠٠)

البُرُوسَويّ : أي يأتي أمرنا أرض الكفرة (٤ : ٣٨٨)

الآلوسيّ : لا يخلو ما في التّعبير بالإتيان المؤذن بعظيم الاستيلاء من الفخامة ، كما في قوله تعالى ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ الفرقان : ٢٣ ، وفي الحواشي الشّهابيّة أنّ المعنى يأتيها أمرنا وعذابنا. (١٣ : ١٧٣)

٢ـ ... أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ. الأنبياء ٤٤

الزّمَخْشَريّ : فإن قلت : أيّ فائدة في قوله ﴿نَأْتِي الْأَرْضَ﴾ ؟

قلت : الفائدة فيه تصوير ما كان الله يجريه على أيدي المسلمين ، وأنّ عساكرهم وسراياهم كانت تغزو أرض المشركين ، وتأتيها غالبةً عليها ناقصةً من أطرافها (٢ : ٥٧٤)

الآلوسيّ : العدول عن أنّا ننقص الأرض من أطرافها إلى ما في النّظم الجليل لتصوير كيفيّة نقصها وانتزاعها من أيديهم ، فإنّه بإتيان جيوش المسلمين واستيلائهم ، وكان الأصل يأتي جيوش المسلمين ، لكنّه أسند الإتيان إليه عزّوجلّ تعظيمًا لهم وإشارةً إلى أنّه بقدرته تعالى ورضاه ، وفيه تعظيم للجهاد والمجاهدين. (١٧ : ٥٣)

فَلَنَأْتِيَنَّكَ

فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ. طه ٥٨

الطَّبَريّ : لنجيء بسحر مثل الّذي جئت به. (١٦ : ١٧٦)

القُرطُبيّ : أي لنعارضنّك. (١١ : ٢١١)

فَأْتِ

١ـ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. الأعراف ١٠٦

الزّمَخْشَريّ : فإن قلت : كيف قال له (فَأْتِ بِهَا) بعد قوله : ﴿إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ﴾ ؟

قلت : معناه إن كنت جئت من عند من أرسلك بآية فأتني بها وأحضرها عندي ، لتصحّ دعواك ويثبت صدقك. (٢ : ١٠١)

مثله النّيسابوريّ (٩ : ٢١) ، والفخر الرّازيّ (١٤ : ١٩٧) ، ونحوه أبو حَيّان (٤ : ٣٥٧).

البُرُوسَوِيّ: فاحضِرها عندي ليثبت بها صدقك، فإنّ الإتيان والمجيء وإن كانا بمعنى واحد إلّا أنّ بينهما فرقًا من حيث أنّ المجيء يلاحظ فيه نقل الشيء من جانب المبدأ، والإتيان يلاحظ فيه إيصاله إلى المنتهى، فإنّ مبدأ المجيء هو جانب المُرسِل، ومنتهى الإتيان هو المرسَل إليه. (٣: ٢١١)

الآلوسيّ: أي فاحضرها عندي، ليثبت بها صدقك في دعواك، فالمغايرة بين الشّرط والجزاء بحسب الإخبار عليه، ولعلّ الأمر غنيّ عن التزام ذلك، لحصوله بما لا أظنّه يخفى عليك. (٩: ٢٠)

٢ـ ... قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ (يونس: ١٥)

الطُّوسيّ: إنّما فرّق بين قوله: ﴿ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هٰذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾، لأنّ الإتيان بغيره قد يكون معه، وتبديله لا يكون إلّا برفعه والإتيان بغيره. (٥: ٤٠٣)

نحوه **القُرطُبيّ**. (٨: ٣١٩)

الفَخْر الرّازيّ: طلبوا من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أحد أمرين على البدل:

فالأوّل: أن يأتيهم بقرآن غير هذا القرآن.

والثّاني: أن يبدّل هذا القرآن. وفيه إشكال، لأنّه إذا بدّل هذا القرآن بغيره فقد أتى بقرآن غير هذا القرآن، وإذا كان كذلك كان كلّ واحد منهما شيئًا واحدًا. وأيضًا ممّا يدلّ على أنّ كلّ واحد منهما هو عين الآخر أنّه عليه الصّلاة والسّلام اقتصر في الجواب على نفي أحدهما، وهو قوله: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ يونس: ١٥، وإذا ثبت أنّ كلّ واحد من هذين الأمرين هو نفس الآخر، كان إلقاء اللّفظ على التّرديد والتّخيير فيه باطلًا.

والجواب: أنّ أحد الأمرين غير الآخر، فالإتيان بكتاب آخر، لا على ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه، يكون إتيانًا بقرآن آخر، وأمّا إذا أتى بهذا القرآن إلّا أنّه وضع مكان ذمّ بعض الأشياء مدحها، ومكان آية رحمة آية عذاب، كان هذا تبديلًا، أو نقول: الإتيان بقرآن غير هذا هو أن يأتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقيًا بحاله، والتّبديل هو أن يغيّر هذا الكتاب.

وأمّا قوله: إنّه اكتفى في الجواب على نفي أحد القسمين.

قلنا: الجواب المذكور عن أحد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثّاني، وإذا كان كذلك وقع الاكتفاء بذكر أحدهما عن ذكر الثّاني.

وإنّما قلنا: الجواب عن أحد القسمين عين الجواب عن الثّاني لوجهين:

الأوّل: أنّه عليه الصّلاة والسّلام لمّا بيّن أنّه لا يجوز أن يبدّله من تلقاء نفسه، لأنّه وارد من الله تعالى، ولا يقدر على مثله، كما لا يقدر سائر العرب على مثله، فكان ذلك متقرّرًا في نفوسهم بسبب ما تقدّم من تحدّيه لهم بمثل هذا القرآن، فقد دلّهم بذلك على أنّه لا يتمكّن من قرآن غير هذا.

والثّاني: أنّ التّبديل أقرب إلى الإمكان من المجيء بقرآن غير هذا القرآن، فجوابه عن الأسهل يكون

جواباً عن الأصعب.

ومن النّاس من قال: لافرق بين الإتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن، وجعل قوله ﴿مَايَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ﴾ يونس: ١٥، جواباً عن الأمرين، إلّا أنّه ضعيف على ماييّنّاه. (١٧: ٥٥)

القُرطُبيّ: الفرق بين تبديله والإتيان بغيره أنّ تبديله لايجوز أن يكون معه، والإتيان بغيره قد يجوز أن يكون معه. (٨: ٣١٩)

ائْتِنَا

... فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. العنكبوت: ٢٩

الفَخْر الرّازيّ: فإن قيل: إنّ الله تعالى قال في موضع آخر: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ﴾ النمل: ٥٦، وقال هاهنا: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا﴾ فكيف الجمع؟

فنقول: لوط كان ثابتًا على الإرشاد مكرّرًا عليهم التّغيير والنّهي والوعيد، فقالوا أوّلًا: (ائتنا)، ثمّ لمّا كثر منه ذلك ولم يسكت عنهم قالوا: ﴿أَخْرِجُوا﴾. (٢٥: ٥٩)

أبو حَيّان: لمّا وقفهم لوط ﷺ على هذه القبائح أصرّوا على اللّجاج في التّكذيب، فكان جوابهم له أن قالوا: ﴿ائْتِنَا بِعَذَابِ اللهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ فيما تعدنا به من نزول العذاب، قالوا ذلك وهم مصمّمون على اعتقاد كذبه فيما وعدهم به. وفي آية أخرى: ﴿إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ﴾ النمل: ٥٦، الجمع بينهما أنّهم أوّلًا قالوا: ﴿ائْتِنَا بِعَذَابِ اللهِ﴾ ثمّ إنّه كثر منه الإنكار وتكرّر ذلك منه نهيًا ووعظًا ووعيدًا قالوا: ﴿أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ﴾، ولمّا كان إنّما يأمرهم بترك الفواحش وما كانوا يصنعونه من قبيح المعاصي ويَعِدُ على ذلك بالعذاب، وكانوا يقولون: إنّ الله لم يُحرّم هذا ولايعذّب عليه، وهو يقول: إنّ الله حرّمه ويعذّب عليه، قالوا: ﴿ائْتِنَا بِعَذَابِ اللهِ﴾، فكانوا ألطف في الجواب من قوم إبراهيم بقولهم: ﴿اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ﴾ العنكبوت: ٢٤، لأنّه كان يهدم[1] آلهتهم، وعمد إلى أصنامهم فكسّرها، فكان فعله هذا معهم أعظم من قول لوط لقومه، فكان جوابهم له: ﴿أَنْ قَالُوا اقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ﴾ العنكبوت: ٢٤. (٧: ١٥٠)

فَأْتُوا

١- وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ. البقرة: ٢٣

أبو حَيّان: الإتيان: المجيء، والأمر منه ائْتِ كما جاء في لفظ القرآن، وشذّ حذف فائه في الأمر قياسًا واستعمالًا. (١: ١٠١)

٢- قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ. الأنبياء: ٦١

أبو حَيّان: أي أحضروه على أعين النّاس. (٦: ٣٢٤)

مثله الآلوسيّ. (١٧: ٧٤)

٣- نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ... البقرة: ٢٢٣

[1] في الأصل: لايهدم.

الزَّمَخْشَرِيّ : المعنى جامعوهنّ من أيّ شِقّ أردتم ، بعد أن يكون المأتيّ واحدًا وهو موضع الحرث
(١: ٣٦٢)

٤ـ ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾
البقرة ١٨٩

الزَّمَخْشَرِيّ : أي وباشروا الأمور من وجوهها الّتي يجب أن تباشروا عليها ولاتعكسوا (١: ٣٤١)

اتِي

﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾
مريم : ٩٣

الزمخشريّ : المعنى مامن معبود لهم في السّماوات والأرض من الملائكة ومن النّاس إلّا وهو يأتي الرّحمان ، أي يأوي إليه ويلتجئ إلى ربوبيّته عبدًا منقادًا مطيعًا خاشعًا راجيًا كما يفعل العبيد. (٢: ٥٢٦)

القُرطُبيّ : أي ما كلّ من في السّماوات والأرض إلّا وهو يأتي يوم القيامة مقرًّا له بالعبوديّة. و(آتي) بالياء في المصحف ، والأصل التّنوين ، فحذف استخفافًا وأضيف (١١: ١٥٩)

الآلوسيّ : أي إلّا وهو مملوك له تعالى ، يأوي إليه مروجن بالعبوديّة والانقياد لقضائه وقدره سبحانه وتعالى ، فالإتيان معنويّ وقيل هو حسّيّ ، والمراد لا أتى محلّ حكمه ، وهو أرض المحشر معدًّا لايدّعي لنفسه شيئًا ممّا نسبوه إليه ، وليس بذاك كما لايخفى
(١٦: ١٤٢)

آتٍ

﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾
الأنعام ١٣٤

البُرُوسَويّ : لواقع لامحالة ، لاخُلفَ فيه .
(٣: ١٠٨)

الآلوسيّ : المراد أنّ ذلك لواقع لامحالة ، وإيثار (آتٍ) على «واقع» لبيان كمال سرعة وقوعه ، بتصويره بصورة طالب حثيث لايفوته هارب ، حسبما يُعْرِبُ عنه قوله تعالى : ﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾ (٨: ٣٠)

آتِيَةٌ

﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ طه ١٥

الطُّوسيّ : أي جائية (٧: ١٦٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٦)

المَيْبُديّ : أي القيامة كائنة لا محالة (٦: ١٠٥)

البُرُوسَويّ : أي القيامة كائنة لامحالة ، وإنّما عبّر عن ذلك بالإتيان تحقيقًا لحصولها بإبرازها في معرض أمر محقّق متوجّه نحو المخاطبين (٥: ٣٧١)

مَأْتِيًّا

﴿جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾
مريم ٦١

ابن قُتَيْبَة : أي آتيًا ، مفعول في معنى فاعل
(٢٧٤)

الطَّبَريّ : قال بعض نحويّي الكوفة خرّج الخبر على أنّ الوعد هو المأتيّ ، ومعناه أنّه هو الّذي يأتي ، ولم

يقل : وكان وعده آتيًا ، لأنّ كلّ ما أتاك فأنت تأتيه وقال ألا ترى أنّك تقول أتيتُ على خمسين سنة ، وأتتْ عليّ خمسون سنة ، وكلّ ذلك صواب.

(١٦ ١٠١)

نحوه البَغَويّ (٤ ٢٠٥)

الهَرَويّ : هو مفعول من الإتيان ، وكلّ ماأتاك فقد أتيته يقال أتاني خَبَره ، وأتيتُ خَبَره (١ ١٣)

الطُّوسيّ : معنى مأتيًا مفعولًا ، ويجوز في مثل هذا آتيًا ومأتيًا ، لأنّ ماأتيته فقد أتاك وما أتاك فقد أتيته ، كما يقال أتيتُ على خمسين سنة ، وأتتْ عليّ خمسون سنة وقيل معناه إنّه كقولك أتيتُ خير فلان وأتاني خير فلان. (٧ ١٣٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣ ٥٢٠)

الزَّمَخْشَريّ : قيل في (مَأْتِيًّا) مفعول بمعنى فاعل ، والوجه أنّ الوعد هو الجنّة وهم يأتونها ، أو هو من قولك أتى إليه إحسانًا ، أي كان وعده مفعولًا منجزًا

(٢ ٥١٥)

الفَخْر الرّازيّ : أمّا قوله (مَأْتِيًّا) ، فقيل إنّه مفعول بمعنى فاعل ، والوجه أنّ الوعد هو الجنّة وهم يأتونها قال الزّجّاج كلّ ماوصل إليك فقد وصلتَ إليه ، وماأتاك فقد أتيته ، والمقصود من قوله ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ بيان أنّ الوعد منه تعالى وإن كان بأمر غائب فهو كأنّه مشاهد وحاصل ، والمراد تقرير ذلك في القلوب. (٢١ ٢٣٦)

القُرْطُبيّ : (مَأْتِيًّا) مفعول من الإتيان ، وكلّ ماوصل إليك فقد وصلتَ إليه ، تقول أتتْ عليّ ستّون سنة ، وأتيتُ على ستّين سنة ، ووصل إليّ من فلان خير ، ووصلتُ منه إلى خير

و(مأتيًّا) مهموز ، لأنّه من أتى يأتي ، ومَن خفّف الهمزة جعلها ألفًا. (١١، ١٢٦)

النَّيسابوريّ : هو مفعول بمعنى فاعل ، أو على أصله ، لأنّ ماأتاك فقد أتيته. (١٦ ٦٨)

نحوه أبو حَيّان (٦ ٢٠٢)

البُرُوسَويّ : أي يأتيه من وعد له لامحالة بغير خُلف ، فالمأتيّ بمعنى المفعول من الإتيان ، أو بمعنى الفاعل ، أي جائيًا البتّة (٥ ٣٤٥)

الآلوسيّ : أي يأتيه من وعد له لامحالة وقيل ، (مأتيًّا) مفعول بمعنى فاعل ، أي آتيًا وقيل : هو مفعول من أتى إليه إحسانًا ، أي فعل به مابعدّ إحسانًا وجميلًا ، والوعد على ظاهره ومعنى كونه مفعولًا كونه منجزًا ، لأنّ جعل الوعد بعد صدوره وإيجاده إنّما هو تنجيزه ، أي إنّه كان وعده عباده منجزًا. (١٦ ١١٢)

خليل ياسين : س ـ الوعد لايكون مَأْتِيًّا وإنّما يكون آتيًا ؟

ج ـ يجوز وقوع مفعول مكان فاعل مراعاةً للفواصل ، ومثله قوله ﴿حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ الإسراء ٤٥ أي ساترًا (٢ ١٠)

أتى

وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ البقرة ١٧٧

ابن مَسعود : أي يؤتيه وهو صحيحٌ شحيحٌ ، يأمل العيش ويخشى الفقر. (الطَّبَريّ ٢ ، ٩٥)

الطَّبَريّ : أعطى ماله في حين محبّته إيّاه، وضنّه به وشحّه عليه (٢ ٩٥)

مثله الطَّبْرِسيّ (١ ٢٦٣)، والآلوسيّ ٢ ٤٦)، والمَراغيّ (٢ ٥٣).

السُّيوطيّ : القرآن مشتمل على الفصيح والأفصح، والمليح والأملح ، منها قوله تعالى : (آتى) أخفّ من «أعطى». (٤ ٢٦)

رَشيد رِضا : أي وأعطى المال لأجل حبّه أو على حبّه إيّاه ، أي المال . قال الأستاذ الإمام : وهذا الإيتاء غير إيتاء الزّكاة الآتي ، وهو ركن من أركان البرّ ، وواجب كالزّكاة. (٢ ١١٥)

أتيهُمْ

وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ.

محمّد: ١٧

السُّدّيّ : بيّن لهم ما يتّقون . (الزَّمَخْشَريّ ٣، ٥٣٤)

الطَّبَريّ: وأعطى الله هؤلاء المهتدين تقواهم (٢٦ ٥٢)

الهَرَويّ : أي أعطاهم جزاء اتّقائهم . (١ - ١٣)

الطُّوسيّ : قيل ، معناه (آتيهُمْ) ثواب (تَقْوَيهُمْ) ولايجوز أن يكون المراد خلق لهم تقواهم ،لأنّه يبطل أن يكون فعلهم (٩ - ٢٩٩)

الزَّمَخْشَريّ : أعانهم عليها أو آتاهم جزاء تقواهم. وقرئ (وأعطاهم). (٣ ٥٣٤)

مثله النَّيسابوريّ. (٢٦ ٢٦)

الفَخْر الرّازيّ : مامعنى قوله : ﴿وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ﴾ ؟ نقول فيه وجوه منقولة ومستنبطة .

أمّا المنقول فنقول : قيل فيه : إنّ المراد آتاهم ثواب تقواهم . وقيل : آتاهم نفس تقواهم من غير إضمار ، يعني بيّن لهم التّقوى. وقيل: آتاهم توفيق العمل بما علموا.

وأمّا المستنبط فنقول : يحتمل أن يكون المراد به بيان حال المستمعين للقرآن ، الفاهمين لمعانيه ، المفسّرين له بيانًا لغاية الخلاف بين المنافق ، فإنّه استمع ولم يفهمه ، واستعاد ولم يعلمه ، والمهتدي فإنّه علمه وبيّنه لغيره ، ويدلّ عليه قوله تعالى : ﴿زَادَهُمْ هُدًى﴾ [إلى أن قال]

ويحتمل أن يقال قوله : ﴿زَادَهُمْ هُدًى﴾ إشارة إلى العلم، ﴿وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ﴾ إشارة إلى الأخذ بالاحتياط فيما لم يعلموه، وهو مستنبط من قوله تعالى : ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ﴾ الزّمر : ١٨ ، وقوله : ﴿وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ آل عمران : ٧. (٢٨ : ٥٩)

القُرطُبيّ : أي ألهمَهُمْ إيّاها. (١٦ ٢٣٩)

الطُّرَيحيّ : أي جازاهم . (١ ١٨)

البُرُوسَويّ : أي خلق التّقوى فيهم ، أو بيّن لهم ما يتّقون منه. (٨ ٥٠٩)

أتيكُمْ

١- ...وَلكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتيكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا... المائدة: ٤٨

الطَّبَريّ : يعني فيما أنزل عليكم من الكتب (٦ ٢٧٢)

الطَّبْرِسيّ : أي فيما فرضه عليكم وشرعه لكم . قيل . فيما أعطاكم من السُّنَن والكتاب (٢ : ٢٠٣)

رَشيد رضا : أي أعطاكم من الشّرائع والمناهج (٦ : ٤١٩)

٢ ـ ﴿لِكَيْلاَ تَأْسَوْا عَلَى مَافَاتَكُمْ وَلاَتَفْرَحُوا بِمَا آتيكُمْ وَاللهُ لاَيُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ الحديد : ٢٣

الطَّبَريّ : معناها إذا مُدّت الألف منها : بالّذي أعطاكم منها ربّكم وملّككم وخوّلكم ، وإذا قُصرت الألف فمعناها بالّذي جاءكم منها.

واختلفت القرّاء في قراءة قوله : ﴿بِمَا آتيكُمْ﴾ فقرأ ذلك عامّة قرّاء الحجاز والكوفة (بِمَا آتيكُمْ) بمدّ الألف ، وقرأ بعض قرّاء البصرة : (بِمَا أَتيكُمْ) بقصر الألف. وكأنّ من قرأ ذلك بقصر الألف اختار قراءته كذلك ، إذ كان الّذي قبله (عَلَى مَا فَاتَكُمْ) ولم يقل : على ما أفاتكم ، فيردّ الفعل إلى الله ، فألحق قوله : ﴿بِمَا أَتيكُمْ﴾ به ، ولم يردّه إلى أنّه خبر عن الله.

والصّواب من القول في ذلك أنّهما قراءتان صحيح معناهما ، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب ، وإن كنت أختار مدّ الألف ، لكثرة قارئي ذلك كذلك ، وليس للّذي اعتلّ به منه معتلّو قارئيه بقصر الألف كبير معنى ، لأنّ ما جعل من ذلك خبرًا عن الله ، وما صُرف منه إلى الخبر عن غيره ، فغير خارج جميعه عند سامعيه من أهل العلم أنّه من فعل الله تعالى ، فالفائت من الدّنيا مَن فاته منها شيء ، والمُدرك منها ما أدرك عن تقدير الله عزّوجلّ وقضائه ، وقد بيّن ذلك تعالى ذكره لمن عقل عنه بقوله : ﴿مَاأَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلاَفِي أَنْفُسِكُمْ﴾ الحديد : ٢٢. (٢٧ : ٢٣٥)

أبو زُرْعَة : قرأ أبو عَمْرو : (وَلاَ تَفْرَحُوا بِمَا أَتيكُمْ) مقصورًا ، أي جاءكم ، وحجّته في ذلك أنّ (فَاتَكُمْ) معادل به (أَتيكُمْ) ، فكما أنّ الفعل للفائت في قوله : (فَاتَكُمْ) كذلك يكون الفعل للآتي في قوله : ﴿بِمَا أَتيكُمْ﴾.

قال أبو عَمْرو : وتصديقها في آل عمران : ١٥٣ ، ﴿وَلاَ مَا أَصَابَكُمْ﴾ ، قال : فـ «أصابكم وجاءكم» سواء.

وقرأ الباقون : (بِمَا آتيكُمْ) بالمدّ ، أي أعطاكم ، وحجّتهم في ذلك أنّ في حرف أُبيّ وابن مسعود : (بِمَا أُوتيتُمْ) ، أي أُعطيتم. (٧٠١)

نحوه الطُّوسيّ (٩ : ٥٣٣) ، والمَيْبُديّ (٩ : ٤٩٨) ، والزَّمَخْشَريّ (٤ : ٦٦) ، والنَّسَفيّ (٤ : ٢٢٨) ، وأبو حَيّان (٨ : ٢٢٥).

الآلوسيّ : أي أعطاكموه الله تعالى منها ، فإنّ مَن علم أنّ الكلّ مقدّر يفوت ما قُدّر فواته ويأتي ما قُدّر إتيانه لامحالة ، لايعظم جزعه على مافات ولافرحه بما هو آتٍ ، وعلم كون الكلّ مقدّرًا مع أنّ المذكور سابقًا المصائب دون النّعم وغيرها ، لأنّه لا قائل بالفرق . وليس في النّظم الكريم اكتفاء كما توهّم ، نعم إن حُملت المصيبة على الحوادث من خير وشرّ كان أمر العلم أوضح كما لايخفى ، وترك التّعادل بين الفعلين في الصّلتين حيث لم يُسندا إلى شيء واحد ، بل أُسند الأوّل إلى ضمير الموصول والثّاني إلى ضميره تعالى ، لأنّ الفوات والعدم ذاتيّ للأشياء ، فلو خلّيت ونفسها لم تبق ،

بخلاف حصولها وبقائها، فإنّه لابدّ من استنادهما إليه عزّوجلّ، كما حُقّق في موضعه. [ثمّ استشهد بشعر]

ومثل هذه القراءة قراءة عبد الله (أُوتيتُم) مبنيًّا للمفعول، أي أُعطيتم. وقرأ أبو عَمْرو (أتيكُم) من الإتيان، أي جاءكم، وعليها بين الفعلين تعادل.

(١٨٧ ٢٧١)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (٩ ١٦٧)

أتينا

وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللهَ لَئِنْ آتينا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ. التوبة ٧٥

الطَّباطَبائيّ: الإيتاء: الإعطاء، وقد كثر إطلاق الإيتاء من الفضل على إعطاء المال، ومن القرائن [عليه] في الآية قوله: (لَنَصَّدَّقَنَّ)، أي لنتصدّقنّ ممّا آتانا يعني المال، وكذلك ما في الآية التّالية من ذكر البخل به.

(٩: ٣٤٩)

آتت

... كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ ... البقرة ٢٦٥

الهَرَويّ: أي أعطت، والمعنى أثمرت مثلَيْ ما يُثمر غيرها من الجنان. (١: ١٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٣٧٨)، والقُرطُبيّ (٣: ٣١٦)، والطُّرَيحيّ (١: ١٨).

أبو حَيّان: (آتَتْ) بمعنى أعطت، والمفعول الأوّل محذوف، والتّقدير: فآتت صاحبها أو أهلها أُكلها، كما

حذف في قوله: (كَمَثَلِ جَنَّةٍ)، أي صاحب أو غارس جنّة، ولأنّ المقصود ذكر ما يثمر لا لمن تثمر إذ هو معلوم.

وانتصب (ضِعْفَيْنِ) على الحال؛ ومن زعم أنّ (ضِعْفَيْنِ) مفعول ثانٍ لـ(آتَتْ) فهو ساهٍ وليس المعنى عليه، وكذلك قول من زعم أنّ (آتَتْ) بمعنى أخرجت وأنّه تعدّى لواحد، إذ لا يُعلم ذلك في لسان العرب، ونسبة الإيتاء إليها مجاز. (٢: ٣١٢)

نحوه الآلوسيّ (٣: ٣٦)

أتيتم

... وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ ... البقرة ٢٣٣

أبو زُرْعَة: قرأ ابن كثير (إذا سلّمتم ما أتيتم) مقصورة الألف، أي ما جئتم. وفي الكلام حذف، المعنى إذا سلّمتم ما أتيتم به.

وقرأ الباقون: (مَا آتَيْتُمْ) بالمدّ، أي أعطيتم. وحجّتهم قوله: (إذا سَلَّمْتُمْ)، لأنّ التّسليم لا يكون إلّا مع الإعطاء. (١٣٧)

الزَّمَخْشَريّ: ما أردتم إيتاءه، كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ﴾ المائدة ٦، وقُرِئ (مَا أَتَيْتُمْ) من أتى إليه إحسانًا إذا فعله. ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾ مريم ٦١، أي مفعولًا، وروى شَيبان عن عاصم (ما أُوتيتُم)، أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الأُجرة. (١: ٣٧١)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (٦: ١٣٣)، وأبو حَيّان (٢: ٢١٨).

الطَّبْرِسيّ : قرأ ابن كثير وحده (مَا أَتَيْتُمْ) مقصورة الألف، والباقون (مَا آتَيْتُمْ) [إلى أن قال:]

ومَن قرأ (آتَيْتُمْ) فالمراد إيتاء المهر كقوله ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾ النّساء : ٢٠، وقوله ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ المائدة : ٥

أمّا قول ابن كثير فتقديره : إذا سلّمتم ماأتيتم نقده أوأتيتم سوقه، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ثمّ حذف الهاء من الصّلة، فكأنّه قال : أتيت نقدَ ألف، أي بذلته، كما يقول : أتيتُ جميلًا، أي فعلته. [ثمّ استشهد بشعر] فكما تقول : أتيتُ خيرًا، فكذلك تقول أتيتُ نقدًا، قد وقع آتيت موضع أتيت. ويجوز أن يكون مافي الآية مصدرًا، فيكون التقدير : إذا سلّمتم الإتيان، والإتيان المأتيّ كما يدلّ بسوق أو نقد، كقولك ضَرْبُ الأمير، أي مضروبه (١ : ٣٣٣)

أبو البَرَكات : قُرئ (آتَيْتُمْ) بالمدّ والقصر فمن قرأ (آتَيْتُمْ) بالمدّ، حذف المفعولين، لأنّ (آتى) يتعدّى إلى مفعولين، فكذلك ماكان بمنزلته، وتقديره آتيتموه المرأة، أي أعطيتموه المرأة.

ومن قرأ (أَتَيْتُمْ) بالقصر، فالتقدير فيه : إذا سلّمتم ما أتيتم به، فحذف الجارّ والمجرور للعلم به. (٢ : ١٦٠)

الآلوسيّ : أي قصدتم والتزمتم، أو أردتم إتيانه، لئلّا يلزم تحصيل الحاصل. [ثمّ ذكر مثل الزّمَخْشَريّ] (٢ : ١٤٨)

أَتَيْنا

١ـ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرٰهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ. الأنبياء : ٥١

مُجاهِد : هديناه صغيرًا (١ : ٤١١)

الفرّاء : أي أعطيناه هداه. (١١ : ٢٩٦)

٢ـ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰيهَا. السّجدة : ١٣

النّحّاس : في معناه قولان : أحدهما : أنّه في الدّنيا، والآخر : أنّ سياق الكلام يدلّ على أنّه في الآخرة، أي لو شئنا لرددناهم إلى الدّنيا والمحنة كما سألوا (القُرطُبيّ ١٤ : ٩٦)

القُرطُبيّ : تأويل المعتزلة : ولو شئنا لأكرهناهم على الهداية بإظهار الآيات الهائلة، لكن لايحسن منه فعله، لأنّه ينقض الغرض المُجرى بالتّكليف إليه، وهو الثّواب الّذي لايستحقّ إلّا بما يعمله المكلّف باختياره. (١٤ : ٩٦)

آتَيْنَاهُ

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا الكهف : ٦٥

الطَّبَريّ : وهبنا له رحمة من عندنا (١٥ : ٢٧٦)

الطُّوسيّ : أي أعطيناه رحمةً (٧ : ٦٩)

عِزّة دروزة : اختصصناهم بعلم منّا. (٦ : ٣٢)

آتَيْناهُمْ

١ـ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلٰى مَا آتٰيهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرٰهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا

عَظِيمًا. النساء ٥٤

الرّاغب: كلّ موضع ذُكر في وصف الكتاب (آتينا) فهو أبلغ من كلّ موضع ذُكر فيه (أُوتُوا)، لأنّ (أُوتُوا) قد يقال إذا أُوتيَ مَن لم يكن منه قبول، و (آتيناهُمْ) يقال فيمن كان منه قبول. (٩)

الآلوسيّ: تكرير الإيتاء لما يقتضيه مقام التّفصيل مع الإشعار بما بين المُلك وماقبله من المغايرة.

والمراد من الإيتاء إمّا الإيتاء بالذّات، وإمّا ماهو أعمّ منه ومن الإيتاء بالواسطة. وعلى الأوّل فالمراد من (آل إبراهيم) أنبياء ذرّيّته، ومن الضّمير الرّاجع إليهم من (آتَيْنَاهُمْ) بعضهم، وعلى الثّاني فالمراد بهم ذُرّيّته كلّها، فإنّ تشريف البعض بما ذكر تشريف للكلّ، لاغتنامهم بآثار ذلك واقتباسهم من أنوار (٥: ٥٧)

٢ـ اَلَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ. البقرة: ١٤٦

أبو حَيّان: لفظ (آتَيْنَاهُمْ) أبلغ من (أُوتُوا) لإسناد الإيتاء إلى الله تعالى، معبّرًا عنه بنون العظمة، وكذا مايجيء من نحو هذا مرادًا به الإكرام، نحو ﴿هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ مريم ٥٨.

قيل: ولأنّ (أُوتُوا) قد يُستعمل فيما لم يكن له قبول، و (آتَيْنَاهُمْ) أكثر مايُستعمل فيما له قبول، نحو ﴿...الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الأنعام ٨٩. (١: ٤٣٤)

آتَيْنَاهَا

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرٰهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ.

الأنعام: ٨٣

الطَّبَريّ: لقّنّاها إبراهيم، وبصّرناه إيّاها، وعرّفناه على قومه. (٧: ٢٥٩)

الزَّمَخْشَريّ: أرشدناه إليها ووفّقناه لها. (٢: ٣٣)

أبو حَيّان: أي أحضرناها بباله وخلقناها في نفسه، إذ هي من الحجج العقليّة، أو آتيناها بوحي منّا ولقّنّاه إيّاها. (٤: ١٧٢)

البَيْضاويّ: أرشدناه إليها أو علّمناه إيّاها. (١: ٣١٩)

أُوتِيَ

١ـ قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرٰهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ... البقرة: ١٣٦

أبو حَيّان: جاء (وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا) وجاء (وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى) تنويعًا في الكلام وتصرّفًا في ألفاظه وإن كان المعنى واحدًا، إذ لو كان كلّه بلفظ الإيتاء أو بلفظ الإنزال لما كان فيه حلاوة التّنوّع في الألفاظ.

ولمّا ذكر في الإنزال أوّلًا خاصًّا عطف عليه جمعًا، كذلك لمّا ذكر في الإيتاء خاصًّا عطف عليه جمعًا ولمّا أظهر الموصول في الإنزال في العطف أظهره في الإيتاء، فقال (وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ) وهو تعميم بعد تخصيص.

وظاهر قوله : ﴿وَمَا أُوتِيَ﴾ يقتضي التّعميم في الكتب والشّرائع. (١ : ٤٠٨)

الآلوسيّ : أي التّوراة والإنجيل ، ولكن أهل الكتاب زادوا ونقصوا وحرّفوا فيهما ، وادّعوا أنّهما أنزلا كذلك ، والمؤمنون ينكرونه ، اهتمّ بشأنهما فأفردهما بالذّكر ، وبيّن طريق الإيمان بهما ولم يدرجهما في الموصول السّابق ، ولأنّ أمرهما أيضًا بالنّسبة إلى (موسى وعيسى) أنّهما مُنْزَلان عليهما حقيقةً ، لا باعتبار التّعبّد فقط ، كما في المُنْزَل على (إسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ) ، ولم يُعِد الموصول لذلك في (عيسى) ، لعدم مخالفة شريعته لشريعة (موسى) إلّا في النّزر ، ولذلك الاهتمام عبّر بالإيتاء دون الإنزال ، لأنّه أبلغ لكونه المقصود منه ولما فيه من الدّلالة على الإعطاء الّذي فيه شبه التّمليك والتّفويض ، ولهذا يقال : أنزلتُ الدّلو في البئر ، ولا تقول : آتيتُها إيّاها ، ولك أن تقول : المراد بالموصول هنا ماهو أعمّ من التّوراة والإنجيل وسائر المعجزات الظّاهرة بأيدي هذين النّبيّين الجليلين حسبما فُصّل في التّنزيل الجليل ، وإيثار الإيتاء لهذا التّعميم. (١ : ٣٩٥)

رَشيد رضا : قال الأستاذ الإمام : وهاهنا نكتة دقيقة في اختلاف التّعبير عن الوحي الّذي منحه الله الأنبياء ، إذ عبّر بـ(أُنزِلَ) تارةً وبـ(أُوتِيَ) تارةً أخرى ، وهي أنّ التّعبير بـ(أُنزِلَ) ذُكر هنا في جانب الأنبياء الّذي ليس لهم كتب تُؤثر ولا صُحُف تُنقل ، وذلك أنّ إنزال الوحي على نبيّ لايستلزم إعطاءه كتابًا يُؤثر عنه ، وهذا ظاهر إذا كان النّبيّ غير مُرسَل ، فإنّ الوحي إليه يكون خاصًّا به ، ويكون إرشاده للنّاس أن يعملوا بشرع رسول آخر إن كان بُعث فيهم رسول ، وإلّا كان قدوةً في الخير ومُعدًّا للنّفوس لبعثة نبيّ مرسَل. وأمّا النّبيّ المرسَل فقد يؤمر بالتّبليغ الشّفاهي ولايُعطى كتابًا باقيًا ، وقد يكتب مايوحى إليه في عصره فيضيع من بعده.

فهؤلاء الرُّسل الكرام الّذين عبّر عنهم بقوله : ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَٰهِيمَ وَ...﴾ لايؤثر عن أحد منهم كتاب مسند صحيح ولاخبر صحيح ، وإنّما نؤمن بأنّهم كانوا أنبياء ، وأنّ ماأنزل عليهم هو دين الله الحقّ ، وأنّه موافق في جوهره وأصوله لما أُنزل على مَن بعدهم. وماذكر الله من (ملّة إبراهيم) بالنّصّ هو روح ذلك الوحي كلّه. وقد جاء في سورة النّجم وسورة الأعلى ذكر صُحُف لإبراهيم فنؤمن أنّه كان له صُحُف ، ولانزيد على ماورد شيئًا ، وأمّا إسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط فلم يثبت أنّ لهم صُحفًا ولا كُتبًا ، فنؤمن بما أُنزل إليهم بالإجمال ، ونعتقد أنّه عين ملّة إبراهيم.

وجاء التّعبير عن وحي الّذين كان لهم كتب تُؤثر بقوله : ﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ﴾ ، فهو يشير بالإيتاء إلى أنّ ماأُوحي إليهم له وجود يمكن الرّجوع إليه والنّظر فيه ، فإنّ أقوامهم يأثرون عنهم كتبًا. [إلى أن قال:]

وأمّا ماذكره شيخنا من نكتة اختلاف التّعبير فيشكل بقوله في أوّل الآية : ﴿وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ ، أي معشر المسلمين وهو القرآن ، وقوله بعدُ : ﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ ، ولم يعلم أنّه كان لغير داود منهم كتاب منزل. على أنّ عدم العلم بكتب أنزلت على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق لايدلّ على عدم تلك الكتب ، ولعلّ نكتة

اختلاف التّعبير أن يشمل ﴿مَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى﴾ تلك الآيات الّتي أيّدهما بها ، كما قال : ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ الإسراء : ١٠١ ، وقال ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ﴾ البقرة : ٨٧ ، ثمّ قال : ﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ ، ليدلّ على أنّ ذلك لم يكن خاصًّا بموسى وعيسى. (١ : ٤٨٣)

الطَّباطَبائيّ : اختلاف التّعبير في الكلام ، حيث عبّر عمّا عندنا وعند إبراهيم وإسحاق ويعقوب بالإنزال، وعمّا عند موسى وعيسى والنّبيّين بالإيتاء وهو الإعطاء، لعلّ الوجه فيه أنّ الأصل في التّعبير هو الإيتاء ، كما قال تعالى بعد ذكر إبراهيم ، ومَن بعده ومَن قبله من الأنبياء في سورة الأنعام ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الأنعام : ٨٩ ، لكن لفظ «الإيتاء» ليس بصريح في الوحي والإنزال ، كما قال تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ لقمان : ١٢ ، وقال ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ الجاثية : ١٦.

ولمّا كان كلّ من اليهود والنّصارى يعدّون إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط من أهل ملّتهم فاليهود من اليهود ، والنّصارى من النّصارى ، واعتقادهم أنّ المِلّة الحقّ من النّصرانيّة أو اليهوديّة ، هي ما أُوتيه موسى وعيسى ، فلو كان قيل : وما أُوتي إبراهيم وإسماعيل ، لم يكن بصريح في كونهم بأشخاصهم صاحب ملّة بالوحي والإنزال ، واحتمل أن يكون ما أُوتوه هو الّذي أُوتيه موسى وعيسى عليهما السلام ، نُسب إليهم بحكم التّبعيّة كما نُسب إيتاؤه إلى بني إسرائيل ، فلذلك خُصّ إبراهيم ومَن عطف عليه باستعمال لفظ الإنزال . وأمّا النّبيّون قبل إبراهيم فليس لهم فيهم كلام حتّى يوهم قوله ﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ شيئًا يجب دفعه. (١ : ٣١١)

٢ ـ ﴿وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ...﴾ آل عمران : ٨٤

النَّيْسابوريّ : إن قيل : لِمَ قال في البقرة ١٣٦ ﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ﴾ ، وقال هنا : ﴿وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ ؟

قيل : كان الخطاب هنا عامًّا وهو يتطلّب التّوسّع في اللّفظ لا الاقتصاب ، وفي البقرة كان الخطاب خاصًّا فاقتضى الاقتصاب. (٢ : ١٨٤)

النَّسَفيّ : كرّر في البقرة ﴿وَمَا أُوتِيَ﴾ ولم يكرّر هنا ، لتقدّم ذكر الإيتاء ، حيث قال : ﴿لَمَا آتَيْتُكُمْ﴾ آل عمران : ٨١ (١ : ١٦٨)

الآلوسيّ : من التّوراة والإنجيل وسائر المعجزات ، كما يشعر به إيثار الإيتاء على الإنزال الخاصّ بالكتاب . وقيل : هو خاصّ بالكتابين ، وتغيير الأسلوب للاعتناء بشأن الكتابين. (٣ : ٢١٥)

أُوتِيتَ

﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾. طه : ٣٦

الآلوسيّ : أي قد أُعطيت سؤلك ، فـ«فُعْل» بمعنى «مفعول» كالخُبز والأُكل بمعنى المخبوز والمأكول . والإيتاء عبارة عن تعلّق إرادته تعالى بوقوع تلك المطالب وحصولها له عليه السلام البتّة ، وتقديره تعالى إيّاها حتمًا، فكلّها حاصلة له عليه السلام ، وإن كان وقوع بعضها بالفعل مترتّبًا

كتيسير الأمر وشدّ الأزر ، وباعتباره قيل : ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ﴾ القصص ٣٥ (١٦ ١٨٦)

يُؤْتُونَ

﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ فصّلت ٧

ابن عبّاس : هم الّذين لايشهدون أن لا إله إلّا الله

مثله عِكْرِمَة. (الطَّبَريّ ٢٤ ٩٢)

مُجاهِد : لايزكّون أعمالهم (الآلوسيّ ٢٤ ٩٨)

الضَّحّاك : لايتصدّقون ولاينفقون في الطّاعة

مثله مُقاتِل (القُرطُبيّ ١٥ ٣٤٠)

الحَسَن : لايؤمنون بالزّكاة ولايقرّون بها

مثله قتادة (أبوحيّان ٧ ٤٨٤)

الطَّبَريّ : الصّواب من القول في ذلك ماقاله الّذين قالوا : معناه لايؤدّون زكاة أموالهم ، وذلك أنّ ذلك هو الأشهر من معنى الزّكاة ، وأنّ قوله في ﴿وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ دليلٌ على أنّ ذلك كذلك ، لأنّ الكفّار الّذين عُنوا بهذه الآية كانوا لايشهدون أن لا إله إلّا الله ، فلو كان قوله . ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ﴾ مرادًا به الّذين لايشهدون أن لا إله إلّا الله لم يكن لقوله ﴿وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ ، معنًى ، لأنّه معلوم أنّ من لا يشهد أن لاإله إلّا الله لايؤمن بالآخرة ، وفي إتباع الله قوله . ﴿وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ قوله ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ﴾ ماينبئ عن أنّ الزّكاة في هذا الموضع معنيّ بها زكاة الأموال. (٢٤ ٩٣)

النَّسَفيّ : لايؤمنون بوجوب الزّكاة ولايعطونها ، أو لايفعلون مايكونون به أزكياء ، وهو الإيمان (٤ ٨٨)

الطَّباطَبائيّ : المراد بإيتاء الزّكاة مطلق إنفاق المال للفقراء والمساكين لوجه الله ، فإنّ الزّكاة بمعنى الصّدقة الواجبة في الإسلام لم تكن شُرّعت بعدُ عند نزول السّورة ، وهي من أقدم السّور المكّيّة

وقيل المراد بإيتاء الزّكاة تزكية النّفس وتطهيرها من أوساخ الذّنوب وقذاراتها ، وإنماؤها نماءً طيّبًا بعبادة الله سبحانه ، وهو حَسَنٌ ، لو حَسُنَ إطلاق إيتاء الزّكاة على ذلك (١٧ ٣٦١)

٢ـ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾ المؤمنون ٦٠

ابن عبّاس : المؤمن ينفق ماله ويتصدّق وقلبه وَجِلٌ أنّه إلى ربّه راجع (الطَّبَريّ ١٨ ٣٢)

يعطون ماأعطوا

مثله عِكْرِمَة. (الطَّبَريّ ١٨ : ٣٣)

الحَسَن : يعملون ماعملوا من أعمال البرّ (الطَّبَريّ ١٨ ٣٢)

الضَّحّاك : ينفقون ما أنفقوا (الطَّبَريّ ١٨ : ٣٢)

تُؤْتِي

﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ . إبراهيم : ٢٥

الطُّوسيّ : أي تخرج هذه الشّجرة الطّيّبة ـ وهي النّخلة ـ مايؤكل منها في كلّ حين. (٦ ٢٩١)

الزَّمَخْشَريّ : تعطي ثمرها كلّ وقت وقّته الله

لإنكارها. (٢: ٣٧٦)

مثله البُرُوسَويّ (٤: ٤١٤)، والآلوسيّ (١٣: ٢١٣)

يُؤْتَى

بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنَشَّرَةً. المدّثّر: ٥٢

مُجاهِد: أرادوا أن يُنزل على كلّ واحد منهم كتاب فيه من الله عزّوجلّ إلى فلان بن فلان.

(القُرطُبيّ ١٩: ٩٠)

القُرطُبيّ: أي يُعطى كتبًا مفتوحة...

وقيل: المعنى أن يذكر بذكر جميل، فجعلت الصّحف موضع الذّكر مجازًا. (١٩: ٩٠)

الطَّباطَبائيّ: في الكلام إضراب عمّا ذُكر من إعراضهم، والمعنى ليس إعراضهم عن التّذكرة لمجرّد النّفرة، بل يريد كلّ امرئٍ منهم أن يُنزّل عليه كتاب من عند الله مشتمل على ما تشتمل عليه دعوة القرآن.

وهذه النّسبة إليهم كناية عن استكبارهم على الله سبحانه، أنّهم إنّما يقبلون دعوته ولا يردّونها لو دعا كلّ واحد منهم بإنزال كتاب سماويّ إليه مستقلًّا، وأمّا الدّعوة من طريق الرّسالة فليسوا يستجيبونها وإن كانت حقّة مؤيّدة بالآيات البيّنة.

فالآية في معنى ما حكاه الله سبحانه من قوله: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتّٰى نُؤْتٰى مِثْلَ مٰا أُوتِيَ رُسُلُ اللّٰهِ﴾ الأنعام: ١٢٤، وفي معنى قول الأُمم لرسلهم: ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلّٰا بَشَرٌ مِثْلُنٰا﴾ إبراهيم: ١٠، على ما قرّرنا من حجّتهم على نفي رسالة الرّسل.

وقيل: إنّ الآية في معنى قولهم للنّبيّ ﷺ الّذي حكاه الله في قوله: ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتّٰى تُنَزِّلَ عَلَيْنٰا كِتٰابًا نَقْرَؤُهُ﴾ الإسراء: ٩٣.

ويدفعه أنّ مدلول الآية أن يُنزل على كلّ واحد منهم صحف منشّرة غيرما يُنزّل على غيره، لانزول كتاب واحد من السّماء على النّبيّ ﷺ يقرؤه الجميع، كما هو مدلول آية الإسراء.

وقيل: المراد نزول كتب من السّماء عليهم بأسمائهم أن آمنوا بمحمّد ﷺ.

وقيل: المراد أن يُنزل عليهم كتب من السّماء بالبراءة من العذاب وإسباغ النّعمة حتّى يؤمنوا، وإلّا بقوا على كفرهم. وقيل غير ذلك.

وهي جميعًا معانٍ بعيدة من السّياق، والتّعويل على ما تقدّم. (٢٠: ٩٩)

آتِنَا

فَلَمّٰا جٰاوَزٰا قٰالَ لِفَتٰاهُ آتِنٰا غَدٰاءَنٰا... الكهف: ٦٢

الطَّبَريّ: جئنا بغدائنا وأعطناه، وقال: ﴿آتِنٰا غَدٰاءَنٰا﴾ كما يقال: أتى الغداء وأتيته، مثل ذهب وأذهبته. (١٥: ٢٧٤)

آتُوا

وَآتُوا النِّسٰاءَ صَدُقٰاتِهِنَّ نِحْلَةً... النّساء: ٤

القَفّال: يحتمل أن يكون المراد من الإيتاء المناولة، فيكونوا قد أُمروا بدفع المهور الّتي سمّوها لهنّ.

ويحتمل أن يراد الالتزام، كقوله: ﴿حَتّٰى يُعْطُوا

الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ﴾ التّوبة : ٢٩ ، أي حتّى يضمنوها ويلتزموها ، فيكون المعنى : أنّ الفروج لا تستباح إلّا بعوض يلتزم ، سواء سمّي ذلك أو لم يسمّ إلّا ما خصّ به الرّسول ﷺ من الموهبة .

ويجوز أن يراد الوجهان جميعًا.

(النّيسابوريّ ٤ : ١٧٤)

الجصّاص : أمر يقتضي ظاهره الإيجاب ، ودلّ بفحواه على أنّ المهر ينبغي أن يكون مالًا من وجهين

أحدهما ، قوله :(وآتوا) معناه أعطوا ، والإعطاء إنّما يكون في الأعيان دون المنافع ؛ إذ المنافع لا يتأتّى فيها الإعطاء على الحقيقة .

والثّاني : قوله . ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ النّساء : ٤ ، وذلك لا يكون في المنافع وإنّما هو في المأكول أو فيما يمكن صرفه بعد الإعطاء إلى المأكول. فدلّت هذه الآية على أنّ المنافع لا تكون مهرًا. (٢ : ١٤٣)

آتُوهُمْ

وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ ...
النّور : ٣٣

ابن قُتَيْبَة : أي أعطوهم ، أو ضعوا عنهم شيئًا ممّا يلزمهم. (٣٠٤)

الزَّمَخْشَريّ : قيل ، معنى (وَآتُوهُمْ) أسلفوهم وقيل ، أنفقوا عليهم بعد أن يؤدّوا ويعتقوا. (٣ : ٦٦)

الآلوسيّ : قيل : معنى (آتُوهُمْ) أقرضوهم ، وقيل ، هو أمر لهم بالإنفاق عليهم بعد أن يؤدّوا ويعتقوا.
(١٨ : ١٥٦)

الطَّباطَبائيّ : إشارة إلى إيتائهم مال الكتابة من الزّكاة المفروضة ، فسهم من سهام الزّكاة لهم ، كما قال تعالى : ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ التّوبة : ٦٠ ، أو إسقاط شيء من مال الكتابة. (١٥ ، ١١٣)

آتُوهُنَّ

فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. النّساء ، ٢٥

الزَّمَخْشَريّ : أدّوا إليهنّ مهورهنّ بغير مطل وضرار وإحواج إلى الاقتضاء واللّزّ .

فإن قلت : الموالي هم مُلّاك مهورهنّ ، لاهنّ ، والواجب أداؤها إليهم لا إليهنّ ، فلِمَ قيل (وَآتُوهُنَّ) ؟ قلت : لأنّهنّ وما في أيديهنّ مال الموالي ، فكان أداؤها إليهنّ أداءً إلى الموالي ، أو على أنّ أصله : فآتوا مواليهنّ ، فحذف المضاف . (١ : ٥٢٠)

مثله الرّازي (مسائل الرّازي ٤٥) ، ونحوه البَيضاويّ (١ : ٢١٤).

الآلوسيّ : أي أدّوا إليهنّ مهورهنّ بإذن أهلهنّ وحذف هذا القيد لتقدّم ذكره ، لا لأنّ العطف يوجب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في القيد ، ويحتمل أنّه يكون في الكلام مضاف محذوف ، أي آتوا أهلهنّ ، ولعلّ ما تقدّم قرينة عليه .

قيل : ونكتة اختيار (آتُوهُنَّ) على آتوهم مع تقدّم الأهل ـ على ما ذكره بعض المحقّقين ـ أنّ في ذلك تأكيدًا

لإيجاب المهر، وإشعارًا بأنّه حقّهن من هذه الجهة، وإنّما تأخذه الموالي بجهة ملك اليمين، والدّاعي لهذا كلّه أنّ المهر للسّيّد عند أكثر الأئمّة، لأنّه عوض حقّه. (٥-١٠)

أتوني

أتوني زُبَرَ الحديدِ حتّى إذا ساوى بَيْنَ الصّدَفَيْنِ

الكهف ٩٦

الفخر الرّازيّ : قراءة الجميع (آتوني) بمدّ الألف إلّا حمزة فإنّه قرأ (ائتوني) من الإتيان، وقد روي ذلك عن عاصم. والتّقدير: ائتوني بزُبَرِ الحديد، ثمّ حذف الباء، كقوله: شكرته وشكرت له، وكفرته وكفرت له

(٢١ : ١٧١)

القرطبيّ : أي أعطوني زُبَرَ الحديد وناولونيها، وقرأ أبو بكر والمفضّل (رَدْمًا ائتوني) من الإتيان الّذي هو المجيء، أي جيئوني بزُبَرِ الحديد. (١١ : ٦٠)

نحوه أبو حيّان. (٦ : ١٦٤)

الوجوه والنّظائر

الدّامغانيّ : (أتى) على ستّة عشر وجهًا

١- الدُّنُوّ : نحو ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ﴾ النّحل : ١، أي قرب ودنا وهي السّاعة، ونحو ﴿حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ الحجر : ٩٩، أي يدنو، ونحوه.

٢- الإصابة : نحو ﴿إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ﴾ الأنعام : ٤٠، يعني أصابكم.

٣- القلع : نحو ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النّحل : ٢٦، يعني قلع بنيان ديارهم.

٤- العذاب : نحو ﴿فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ الحشر : ٢، أي عذّبهم الله تعالى، ونحو ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ الأنعام : ١٥٨، أي يهلك ربّك، ونحوه.

٥- السّوق : نحو ﴿يَأْتِيهَا رِزْقُهَا﴾ النّحل : ١١٢، أي يسوق إليها رزقها (رَغَدًا) من كلّ مكان.

٦- الجماع : نحو ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ الشّعراء : ١٦٥، ونحو ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ النّمل : ٥٥، و﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ البقرة : ٢٢٣.

٧- العمل : نحو ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ﴾ العنكبوت : ٢٨، ونحوه ﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾ العنكبوت : ٢٩، أي تعملون.

٨- الإقرار والطّاعة : نحو ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ مريم : ٩٣، أي مقرًّا له بالعبوديّة.

٩- الخلق : نحو ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ فاطر : ١٦، يعني إن يشأ يهلككم ويميتكم ويخلق خلقًا جديدًا.

١٠- المجيء بعينه : ﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ﴾ مريم : ٢٧، يعني فجاءت إلى قومها بولدها، ونحوه كثير.

١١- الظّهور : نحو ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ الصّفّ : ٦، يعني يظهر ويخرج.

١٢- الدّخول : نحو ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ البقرة : ١٨٩، أي ادخلوها من أبوابها.

١٣- المضيّ : نحو ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ﴾ الفرقان : ٤٠، يعني ولقد مضوا على القرية، ونحو ﴿فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ

لَهُمْ﴾ الأعراف: ١٣٨، و ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ﴾ النمل: ١٨، أي مضوا.

١٤ ـ الإرسال: نحو ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ﴾ المؤمنون: ٩٠، يعني أرسلنا جبرئيل بالقرآن، ونحو ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ﴾ المؤمنون: ٧١، يعني أرسلنا جبرئيل.

١٥ ـ المفاجأة: نحو ﴿أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَىٰ أَنْ يَأْتِيَهُمْ﴾ الأعراف: ٩٧، أي يفجأهم (بَأْسُنَا)، أي عذابنا.

١٦ ـ النّزول: نحو ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ﴾ إبراهيم: ١٧، أي ينزل، ونحوه كثير. (١٤)

(١٤) مثله الفيروزآباديّ (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٤٤).

الأصول اللّغويّة

١ ـ الأصل في مادّة «أتي» المجيء بسهولة، كما قال الزمخشريّ، ثمّ تشعّب منها معانٍ أخرى قريبة أو بعيدة منها، حسب ما يقتضيه السّياق.

٢ ـ وجاءت أفعاله مجرّدة ومزيدًا فيها من باب الإفعال وغيره: أتى يأتي إتيانًا، وآتى يُؤتي إيتاءً. فالمجرّد جاء لازمًا ومتعدّيًا بنفسه إلى الأشخاص: أتى فلان وأتاني، أي جاءني، ومتعدّيًا بـ«إلى»: أتى إليه، أي جاءه، ومتعدّيًا بالباء: أتى به، أي جاء به، ومتعدّيًا بـ«على»: أتى عليه، أي مرّ به، وأتى على الشّيء، أي هدّمه، ومتعدّيًا بنفسه إلى الشّيء: أتى بنيانهم من القواعد، أي هدّمه.

وأمّا «آتى» فجاء متعدّيًا بواحد: آتاه، أي أتى به، ومتعدّيًا بـ«إلى»: آتى إليه، أي ساقه إليه، ومتعدّيًا بمفعولين: آتى زيدًا درهمًا، أي أعطاه إيّاه.

٣ ـ الإيتاء والإعطاء واحد، إلّا أنّ الإعطاء أبلغ من وجوه:

أ ـ الإيتاء ـ عن السُّيُوطيّ ـ أقوى في إثبات مفعوله من الإعطاء، فإنّك إذا آتيته فليس له أن يرفضه، وإذا أعطيته فهو بالخيار له أن يقبله وله أن يرفضه.

ب ـ الإيتاء يقتضي رضا الطّرف فضلًا عن قبوله، وفيه سُمُوٌّ في أداء المعاني، فإنّ قبول الشّيء أعمّ من الرّضا به. وأمّا الإعطاء فالقبول فيه لا يستلزم الرّضا.

ج ـ في الإعطاء معنى الصّلة والإحسان والهبة دون الإيتاء، ولهذا خُصّت العطيّة والعطاء ـ كما قال الرّاغب ـ بالصّلة، نحو ﴿هَٰذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ ص: ٣٩.

٤ ـ لم يبتّ أحد من أرباب اللّغة على اتّحاد أو اختلاف «أتى» و «آتى»، ولكنّهم نحوا إلى اختلافهما عندما صرّح الجَوهَريّ باتّحادهما، وهو أوّل من قال به، إذ قال: آتاه، أي أتى به، ثمّ مثّل بآية وزعم أنّها مشتقّة من هذا المعنى، فقال: ومنه قوله تعالى: ﴿آتِنَا غَدَاءَنَا﴾ الكهف: ٦٢، أي ائتنا به. وما ذكره الجَوهَريّ هو معنًى مستقى من القرآن، لأنّه بمثابة شرح للّفظ نظرًا إلى سياق الآية، فلم يذكر شاهدًا من اللّغة، وهو بهذا القول لم يخالف من تقدّمه من اللّغويّين فحسب، بل أنّه يخالف المفسّرين أيضًا، فقد جزم أنّ معنى الإيتاء في الآية أعلاه هو المجيء فقط، بيد أنّهم فسّروه بالمجيء والإعطاء معًا، ومنهم الطَّبَريّ، أو بترجيح الإعطاء على المجيء كما فعل الأخفش الأوسط.

وقد حذا حذو الجَوهَريّ بعضُ من جاء بعده من اللّغويّين والمفسّرين على السّواء، فتلقّفوا هذا المعنى

وكثّروا أمثلته ووسّعوا دائرته. ومعنى الآية ﴿آتِنَا غَدَاءَنَا﴾، التّناول دون الإتيان به، كما سيجيء.

الاستعمال القرآنيّ

ويلاحظ أوّلاً: أنّ هذه المادّة من أكثر ماجاءت في القرآن فقد جاءت من المجرّد والإفعال ومشتقّاتها ٥٤٩ مرّةً ولانذكر الآيات إلّا بقدر الحاجة حذرًا من التّطويل.

لم يرد في القرآن من هذه المادّة إلّا «أتى» و «آتى» ومشتقّاتها، و نفس تلك المعاني أو قريبة منها تصاحبها بحسب السّياق.

ثانيًا: أكثر ماجاء «أتى» في القرآن بمعنى المجيء، ثمّ تصاحبه المعاني الآتية:

أ ـ الدُّنوّ: ﴿أَتَى أَمْرُ اللهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ النّحل: ١.

ب ـ الإصابة: ﴿أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ﴾ الأنعام: ٤٠.

ج ـ الفعل: ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ﴾ النّساء: ٢٥، وهذا في معنى ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ الأعراف: ٢٨.

ومن هذا الباب ﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾ العنكبوت: ٢٩، وليس كناية عن الوطء ـ كما قيل ـ بل كنّي عنه بلفظ المنكر، وتأتون، أي تفعلون.

د ـ وإذا كان بمعنى الفعل فقد يكنّى به عن الوطء. ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ البقرة: ٢٢٣.

هـ ـ أو عن اللّواط: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ﴾ الأعراف: ٨١.

و ـ أو عن الهلاك والدّمار: ﴿فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النّحل: ٢٦، و ﴿نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا﴾ الرّعد: ٤١.

ز ـ الدّخول: ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ البقرة: ١٨٩.

ح ـ الظّهور: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾ الصّفّ: ٦.

ط ـ السّوق: ﴿قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا﴾ النّحل: ١١٢.

ي ـ الخلق: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾ النّساء: ١٣٣.

ك ـ الإرسال: ﴿وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ الحجر: ٦٤.

ل ـ المفاجأة: ﴿أَوَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ الأعراف: ٩٧.

م ـ الحلول والنّزول: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ﴾ الأعراف: ١٧.

ن ـ الرّجوع: ﴿فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ يوسف: ٩٣.

س ـ القبول والتّصديق: ﴿أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ﴾ الأنبياء: ٣.

ع ـ البعث: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ الذّاريات: ٥٢.

ف ـ البلاغ: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى﴾ طه: ٩، ومثله كثير.

ص ـ الوصول: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ﴾ القصص: ٣٠، و﴿حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾ الأنعام: ٣٤.

ق ـ المحشر: ﴿يَوْمَ يَأْتُونَنَا﴾ مريم: ٣٨، و﴿أَيْنَ مَا

تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ البقرة: ١٤٨.

ر ـ الاحتجاج: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ﴾ إبراهيم: ١٠.

ش ـ الحضور والإحضار ﴿فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الصّافّات: ١٥٧.

إلى غير ذلك من المعاني الّتي يذكرها المفسّرون بمناسبة السّياق.

ثالثًا. وأكثر ما جاء في القرآن «آتى» بمعنى الإعطاء، ثمّ تصاحبه أيضًا المعاني الآتية.

أ ـ الإرجاع ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ﴾ الأنبياء: ٨٤

ب ـ الإنزال وهو كثير، ومنه ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ البقرة: ٥٣.

ج ـ المناولة ﴿آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ الكهف: ٦٢، و﴿آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ﴾ الكهف: ٩٦.

وقد تقدّم أنّ الجوهريّ أوّل من قال في ﴿آتِنَا غَدَاءَنَا﴾ أي ائتنا به، فأدخله في اللّغة، وتبعه غيره.

د ـ الأمر ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الحشر: ٧.

رابعًا: قد تبيّن أنّ «أتى» و«آتى» يكتسبان مجموعة من الدّلالات من السّياق الّذي يردان فيه، وتتّصل هذه الدّلالات مع بعضها البعض بدلالة مركزيّة، تجمع بين العطاء من جانب والقبول من الآخر، ويكون في الخير، كما في نزول الآيات والكتاب والفضل والأجر والحكمة والعلم والزّكاة ونحوها، وهو كثير في القرآن، ويكون في الشّرّ مثل الفاحشة والعذاب والمنكر، ونحوها كثير.

خامسًا: وإذا كان في «الإتيان» معنى القبول والرّضا فهو ثابت في الخير والشّرّ معًا، أمّا الخير فلأنّ الإنسان مفطور عليه، وأمّا الشّرّ فلأنّه يلائم هوى النّفس، فالإنسان يطلب الشّرّ كما يطلب الخير: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ﴾ الإسراء: ١١. فالتّعبير بالإتيان في معرض بيان الرّذيلة والفاحشة مثل: ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ﴾ الأعراف: ٨٠، و﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ﴾ الشّعراء: ١٦٥، و﴿وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ﴾ العنكبوت: ٢٩، أبلغ وأدقّ من حيث بيان طواعية المجيء لها، ولهذا عبّر بهذا اللّفظ عن الزّنى، مثل ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ النّساء: ١٥، من حيث رغبتهنّ به، إذ يطلبن من أنفسهنّ بكامل الرّضا.

ومن هنا ذكر اللّغويّون وجود معنى التّيسّر والسّهولة والسّخاء في الإتيان والإيتاء.

سادسًا: وبالنّظر إلى هذه الدّلالات المتمازجة نلاحظ القرآن قد استعمل هذا اللّفظ على لسان الكافرين الّذين يطلبون أن يؤتى لهم بما يدّعون هدايته لهم وإيمانهم به، يقولونه بأفواههم وتأبى قلوبهم ﴿ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ يونس: ١٥، ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ﴾ إبراهيم: ١٠.

سابعًا: قد سبق في ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ البقرة: ٢١٠، وجوه من التّوجيه، وكان منها أنّها نظير ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ النّحل: ٢٦، فهي تعبير عن المجازات والانتقام، ونحن نرجّح هذا الوجه احتجاجًا بذيلها ﴿وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ وقد أشار إليه الطّبريّ في آخر كلامه حيث قال: «فتقضي في أمرهم ما تقضي» فلاحظ.

وقد يخطر بالبال أنّ هذا تعبير عن مزاعم المشركين في الله أنّه وملائكته يأتون، تسخيفًا لمزاعمهم الباطلة، وليس توصيفًا لله منه تعالى، ولم يذكروا هذا الوجه.

أ ث ث

أث ثا

لفظٌ واحد، مرّتان مكّيّتان، في سورتين مكّيّتين

النّصوص اللّغويّة

الخليل: أثّ النّباتُ والشَّعرُ يئِثُّ أثاثةً فهو أثيثٌ، ويُوصَفُ به الشَّعر الكثير والنّبات الملتفّ [ثمّ استشهد بشعر]

والأثاث: أنواع المتاع، من متاع البيت ونحوه. (٨ ٢٥٣)

المفضّل الضّبّيّ: الأثاث: متاعُ البيت كالفرش والأكسية. (أبو حيّان ٥: ٥١٨)

الأخفش: هو [الأثاث] جمع، واحدتها أثاثة، كما أنّ الحمام جمعٌ، واحدتها حمامة، والسّحاب جمعٌ، واحدتها سحابة. (الطّبريّ ١٦: ١١٨)

ابن زَيد: الأثاث: المال أجمع، الإبل والغنم والعبيد والمتاع. الواحدة أثاثة. (الطّريحيّ ٢ ٢٢٣)

مثله أبو زَيد (الأزهريّ ١ ١٦٥)

الفرّاء: الأثاث: لا واحدَ لها، كما أنّ المتاع لا واحد له، ولو جمعت الأثاث لقلت: ثلاثة أئِثّة، وأُثُثٌ كثيرة. (الأزهريّ ١٥: ١٦٦)

ابن عبد الملك: الأثاث: متاع البيت، وجمعه آثّة وأُثُث. (القُرطبيّ ١٠: ١٥٩)

الطّبريّ: الأثاث - فإنّه متاع البيت، لم يُسمع له بواحد، وهو في أنّه لا واحد له مثل المتاع. وقد حُكي عن بعض النّحويّين أنّه كان يقول: واحد الأثاث أثاثة، ولم أرَ أهل العلم بكلام العرب يعرفون ذلك [ثمّ استشهد بشعر]

وأنا أرى أصل الأثاث اجتماع بعض المتاع إلى بعض حتّى يكثر، كالشَّعر الأثيث، وهو الكثير الملتفّ، يقال منه: أثّ شَعر فلانٍ يئِثّ أثًّا، إذا كثُر والتفّ واجتمع. (١٤: ١٥٤)

ابن دُرَيْد: أثَّ النَّبت يئِثُّ ويؤُثُّ أثًّا، إذا كَثُرَ والتفَّ. ويئِثّ أكثر من يؤُثّ. والنّبت أثيثٌ والشَّعر أثيث أيضًا. وكلّ شيء وطَّأته ووثَّرته من فراشٍ أو بساطٍ فقد أثَّثْته تأثيثًا. والأثاث: أثاث البيت من هذا. الأثائث: الوثيرات الكثيرات اللَّحم، وقد جمعُوا أثيثةً وأثاثًا ووثيرةً ووثارًا، وبه سمّي الرَّجل أُثاثة (١: ١٤)

الجَوْهَريّ: أثّ النّبات يئِثّ أثاثةً، أي كَثُرَ والتفَّ. ونبتٌ أثيث وشَعرٌ أثيث. ونساءٌ أثائث: كثيرات اللّحم. وتأثّث فلانٌ، إذا أصاب رياشًا. (١: ٢٧٢)

ابن فارِس: هذا بابٌ يتفرّع من الاجتماع واللّين وهو أصل واحد. يقال: إنّ واحده أثاثة، ويقال: لا واحد له من لفظه. يقال: نساءٌ أثائث: وثيرات اللّحم. (١: ٨)

الهَرَويّ: قيل: الأثاث: مايُلبَس ويُفترَش، وقد تأثّثتُ، إذا اتّخذتُ أثاثًا. (١: ١٤)

ابن سِيدَه: الأثاث، والأثاثة، والأثوثة: الكثرة والعِظَم من كلّ شيء.

أثّ يأثُّ، ويئِثّ، ويؤُثّ، أثًّا وأثاثةً، فهو أثٌّ، مقصور - وعندي أنّه «فَعْل» - وكذلك أثيث، والأنثى أثيثة، والجمع إثاث، وأثائث.

و شَعرٌ أثيث: غزير طويل وكذلك النّبات، و نعل كالفعل.

و لحية أثّة كثّة أثيثة.

و أثّت المرأة تَئِثّ أثًّا: عَظُمت عجيزتها [ثمّ استشهد بشعر]

و امرأة أثيثة: وثيرة، كثيرة اللّحم، والجمع: إثاث، وأثائث [ثمّ استشهد بشعر]

وأثّث الشّيء: وطّأه، ووثّره.

و الأثاث: الكثير من المال، وقيل: كثرة المال.

و قيل: المال كلّه، والمتاع: ما كان من لباس، أو حشو لفرش، أو دثار، واحدته أثاثة. واشتقّه ابن دُرَيْد من الشّيء المؤثّث، أي المُوثّر. وفي التّنزيل العزيز: ﴿أَثَاثًا وَرِءْيًا﴾ مريم: ٧٤

وتأثّث الرّجل: أصاب خيرًا

و أُثاثة: اسم رجل، قال ابن دُرَيْد: أحسَبُ أنّ اشتقاقه من هذا. (١٠: ١٧٠)

الأثاث: متاع البيت بلا واحد، وقيل: واحدته أثاثة من قولهم: أثّثَ البيت: وطّأه، ووثّره. (الإفصاح ١: ٥٧٦)

الأثاث: الوَرِق والمال أجمع، من الإبل والغنم والعبيد والمتاع. تأثّثَ: أصاب مالًا وخيرًا. والأثاث مذكّر ولا يُجمع. (الإفصاح ٢: ١٢٣٣)

الطُّوسيّ: الأثاث: متاع البيت الكثير، من قولهم: شَعرٌ أثيث، أي كثير. ولا واحد للأثاث كما لا واحد للمتاع. (٦: ٤١٣)

الرّاغِب: الأثاث: متاع البيت الكثير، وأصلُه من أثّ، أي كثُرَ وتكاثف. وقيل للمال كلّه إذا كثُرَ: أثاث، ولا واحد له كالمتاع، وجمعه: إثاث. ونساءٌ أثائث: كثيرات اللّحم، كأنّ عليهنّ أثاث. وتأثّث فلانٌ: أصاب أثاثًا. (٩)

نحوه الطَّباطَبائيّ (١٢: ٣١٤)، والخازن (٤: ٨٨).

الميبُديّ : قال أهل اللُّغة : الأثاث متاع البيت ، ما يتمتّع به الإنسان من أداة لاغنى عنها ، مشتقّ من أثيث ، وهو الكثير . (٦ ٧٧)

الطُّبْرِسيّ : الأثاث المتاع من الفرش والثّياب الّتي تُزيّن بها ، واحدها أثاثة ، وقيل : لا واحد لها (٣ ٥٢٥)

الفيروزاباديّ : أثّ النّبتُ يئثُّ مثلّثةً ، أثاثةً وأثاثًا وأُثوثًا : كثُر والتفّ ، والمرأة : عظُمت عجيزتُها وأثّثه : وطّأه ووثّره ، وهو أثٌّ وأثيثٌ : كثيرٌ عظيمٌ . والجمع : إثاث وأثائث ، وهي بهاء والجمع كالجمع ، والأثائث : الكثيرات اللّحم أو الطّوال التّامّات منهنّ .

والأثاث : متاع البيت بلا واحدٍ ، أو المال أجمع ، والواحدة أثاثة .

الأثاثيّ : الأثافيّ (١ ١٦٧)

الزّبيديّ : قال بعضُ اللّغويّين : الأثاث ما يتّخذ للاستعمال والمتاع ، لا للتّجارة ، وقيل : هما بمعنًى وتأثّث الرّجل : أصاب خيرًا . (١ ٥٩٩)

محمّد إسماعيل إبراهيم : أثّ النّباتُ أو الشّعرُ كثُر وكثُف .

والأثاث : متاع البيت ولا واحد له ، وبمعنى المال . (١ ٢٨)

مَجمع اللُّغة : الأثاث ، كسحاب : الكثير من المال أو متاع البيت ، لا واحد له ، وقيل : واحده أثاثة ويقال للمال كلّه أثاث (١ ١٣)

المصطفويّ : إنّ الأصل في هذه المادّة هو ما كثُر واجتمع ، وكان من متعلّقات الحياة المادّيّة للإنسان وممّا يلائمه في تأمين حياته ومعاشه ، ويتنوّع ذلك بتنوّع مواردها ، فيقال : أثاث البيت ، أثاث الحُجرة ، أثاث المحمل ، أثاث التّجارة ، أثاث الحياة الإنسانيّة . ﴿وَكَمْ اَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ اَحْسَنُ اَثَاثًا﴾ مريم : ٧٤ ، مطلق ما يتعلّق بمعاشهم من لوازم المأكل والملبس والمسكن والمتجر ﴿وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَمَتَاعًا﴾ النّحل : ٨٠ ، يُراد مطلق ما يُعمل منها ويُستفاد في تأمين المعاش . (١ ١٨)

محمود شيت : ١ ـ أ ـ أثّ أثًّا أُثوثًا وأثاثًا ، وأثاثةً : كثُر وعظُم ، وأثّ النّبات : تكاثف والتفّ ، وأثّ الشّعر : غزُر وطال ، فهو أثٌّ وأثيث ، الجمع : إثاث .

ب ـ أثّثه : تيّه ومهّده ، أثّث البيت : فرشه بالأثاث .

ج ـ تأثّث : كان ذا أثاث .

د ـ الأثاث : متاع البيت من فراش ونحوه ، والأثاث : المال أجمع من ماشية وغيرها ، الجمع : أُثُث ، وواحدته أثاثة .

٢ ـ أ ـ أثّث الثّكنة [مركز الجنود] زوّدها بالمتاع الّذي تحتاجه .

ب ـ أثاثُ الجيش : متاعه من فراش وغيره ، وقسم الأثاث في عيئة الجيش : ما يضمّ من متاع ضروريّ للثّكنات والمقرّات والدّوائر والمؤسّسات . (١ ٢٧)

النّصوص التّفسيريّة

أثاثًا

١ ـ ﴿وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَمَتَاعًا اِلٰى حِينٍ﴾ النّحل : ٨٠

ابن عبّاس: يعني بالأثاث المال

مثله قتادة. (الطّبريّ ١٤: ١٥٤)

(أثاثًا): ثيابًا. (القرطبيّ ١٠: ١٥٤)

أراد طنافس وبُسُطًا وثيابًا وكسوة.

(النّيسابوريّ ١٤: ١٠٣)

مُجاهد: الأثاث: المتاع. (١: ٢٥٠)

مثله أبو عُبَيدة (١: ٣٦٥)، والقاسميّ (١١: ٤١٥٩)، وكذا رُوي عن الباقر عليه السلام (الطّبرسيّ ٢: ٢٣٣)

الخليل: متاعًا مضمومًا بعضه إلى بعض، من لَثّ، إذا كثُر. (القرطبيّ ١٠: ١٥٤)

القُمّيّ: يعني به الثّياب والأكل والشّرب

(الطّبرسيّ ٢: ٢٣٤)

الميبُديّ: (أثاثًا) متاع البيت، الأثاث: اسم لمتاع البيت، كالبساط والكيس والرّسن والفرش والقَلَنسوة واللّجام وأمثال ذلك. وسُمّي أثاثًا لكثرته، وكلّ كثير أثيث. (٥: ٤٢٨)

الفخر الرّازيّ: إن قيل: عطف المتاع على الأثاث والعطف يقتضي المغايرة، وما الفرق بين الأثاث والمتاع؟

قلنا: الأقرب أنّ الأثاث: ما يكتسي به المرء ويستعمله في الغطاء والوطاء، والمتاع: ما يُفرش في المنازل ويُزيَّن به. (٢٠: ٩٢)

البيضاويّ: (أثاثًا) ما يُلبس ويُفرش.

(١: ٥٦٥)

النّيسابوريّ: [قال بعد نقل قول الفخر الرّازيّ]

قلت: لا يبعد أن يراد بالأثاث والمتاع ما هو الجامع بين الوصفين، كونه أثاثًا، وكونه ممّا يتمتّع به. (١٤: ١٠٣)

القاسميّ: الأثاث: ما يُتّخذ للاستعمال بمبسي أو فرش، وقيل: هنا يعني. (١٠: ٣٨٤٤)

بنت الشّاطئ: تفسير الأثاث بالمتاع يرِد عليه أنّ المتاع جاء معطوفًا على الأثاث في آية النّحل ﴿أَثَاثًا وَمَتَاعًا﴾، ولا يُعطف الشّيء على مثله إن كان هو هو، على ما سبق بيانه في مبحث التّرادُف، فضلًا عن كون كلمة المتاع المفسّر بها من الألفاظ القرآنيّة، فعدوله عنها في الآية إلى أثاث، يؤذن بفرق بينهما.

والرّاجح عندي من استقراء الآيات في الكلمتين أنّ الأثاث يُستعمل أكثر ما يُستعمل في متاع البيت بخاصّة، ومع ملحظ الوفرة والكثرة. وقلّما استُعمل في المعنويّ ولعلّ الزّمخشريّ حين أصله في «أساس البلاغة» كان ينظر إلى هذا الملحظ، من استعمال الأثاث على أصل معناه في الغالب.

أمّا المتاع فعامّ فيما هو من متاع الدّنيا، غير مقصور على الأثاث، وتتصرّف العربيّة في المتاع على سبيل المجاز مثل قولهم: متع النّهار مُتوعًا، إذا ارتفع غاية الارتفاع ما قبل الزّوال. وشيء ماتع: بالغ في الجودة، ورجلٌ ماتع: كامل في خصال الخير. «الأساس»

ويقوّي هذا الملحظ في الفرق بين خصوص الأثاث وعموم المتاع عطف أحدهما على الآخر في آية النّحل، مع تدبّر سياق آياتٍ في المتاع لا يقبل سياقها أن تُحمل الكلمة على معنى الأثاث

﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ ... إِلَى مَا مَتَّعْنَا﴾

الحجر: ٨٨، طه: ١٣١

﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ ... وَمَتَاعٌ﴾

البقرة: ٣٦، والأعراف: ٢٤

﴿أُحِلَّ لَكُمْ ... مَتَاعًا...﴾ المائدة: ٩٦

﴿وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ .. مَتَاعٍ﴾ الرّعد ١٧

﴿إِلَّا رَحْمَةً مِنَّا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ يس ٤٤

﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ ..﴾ البقرة: ٢٤١

﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ .. ﴾ النساء ٢٤، البقرة ٢٣٦، والأحزاب: ٤٩ و ٢٨

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ﴾ محمد ١٢

﴿ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا .. ﴾ آل عمران: ١٤

﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾

آل عمران: ١٨٥، والحديد: ٢٠

﴿وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ .. وَمَتَاعٌ ﴾ الأنبياء ١١١

والمتاع فيها عامّ لكلّ متاع الحياة الدّنيا وليس كذلك «الأثاث» بخصوص دلالته في آيتيه من الكتاب الحكيم. (الإعجاز البياني ٢٩٣)

٢ـ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا﴾ مريم: ٧٤

ابن عبّاس: الأثاث المال.

الأثاث المتاع. (الطّبريّ ١٦: ١١٧)

مثله مجاهد وابن زيد. (الطّبريّ ١٦: ١١٨)

(أَثَاثًا) هيئة. (القرطبيّ ١١: ١٤٣)

الأثاث: المتاع وزينة الدّنيا. (الطّبرسيّ ٣: ٥٢٦)

مجاهد: يعني الزّينة. (١: ٣٩٠)

الحسن: أحسن المتاع. (الطّبريّ ١٦: ١١٧)

قتادة: أحسن صورًا، وأكثر أموالًا.

أي أكثر متاعًا وأحسن منزلةً ومستقرًّا.

(الطّبريّ ١٦: ١١٧)

مقاتل: لباسًا وثيابًا. (البغويّ ٤: ٢١٠)

السّجستانيّ: أثاث متاع البيت، واحدها أثاثة. (١٥)

البغويّ: متاعًا وأموالًا. (٤: ٢١٠)

مثله الخازن. (٤: ٢١٠)

الميبديّ: أكثر سعةً وأوفر زينةً. (٦: ٧٧)

الزّمخشريّ: الأثاث: متاع البيت، وقيل: هو ما جدّ من الفرش، والخُرْثيّ: ما لبس منها. (٢: ٥٢١)

الأصول اللّغويّة

١ـ اتّفقت كلمة القوم ـ إلّا النّادر منهم ـ على أنّ «الأثاث» جمعٌ لا واحد له كلفظ «القوم». والظّاهر أنّ هذا الأمر جاء في كلّ موضع أُطلق فيه اللّفظ على مجموعة من «الأشياء» من حيث المجموع لا باعتبار الكثرة، فلا يقال: قوم، إلّا على كثرة من النّاس اعتبرت جماعة واحدة، وكذا لا يقال: أثاث، إلّا على مجموعة من الأدوات اشتركت في كونها متاع البيت، فصار جمعًا اعتبر واحدًا، فلا واحد له من لفظه، وهذا هو الفارق بين الجمع واسم الجمع، فالجمع كثرة بما أنّها كثرة، واسم الجمع مجموعة باعتبار أنّها واحد.

وما قلنا في الأثاث يتّفق مع المعنى الأصليّ لهذه المادّة «أثث» وهو الكثرة.

٢ـ والأثاث ـ كما مرّ في النّصوص ـ يُطلق في المحاورات على متاع البيت، أي ما يتمتّع به الإنسان في البيت من الأسباب والأدوات، وهذا هو الأصل فيه، ثمّ توسّع فيه فأطلق على ما يتمتّع به في غير البيت، مثل

أثاث الدّكّان، وأثاث السّيّارة، وأثاث المدرسة، كما قد يتوسّع فيه أيضًا، فيقال للمال الكثير باعتباره متاع الحياة

٣ـ والفرق بين «أثاث» و «متاع» أنّه لوحظ في الأوّل الكثرة، وفي الثّاني التّمتّع، وليس في المتاع معنى الكثرة بخلاف الأثاث، فالأوّل اسم جمع والثّاني مفرد، إلّا أنّه يظهر من قول الطّوسيّ: «لا واحد للأثاث كما لا واحد للمتاع» أنّ المتاع أيضًا اسم جمع، وليس ثابتًا، ويؤيّده أنّ «المتاع» يجمع على أمتعة ﴿لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ﴾ النساء: ١٠٢، وجمع الجمع أماتع وأماتيع، في حال أنّ «الأثاث» لم يثبت له جمع سوى ماقيل: ثلاثة آثّة وأثث، وهو شاذّ، سوى [illegible] عن بعض اللّغويّين

وهناك فرق آخر بينهما وهو أنّ المتاع اسم [illegible] وليس مصدرًا، وأمّا الأثاث فجاء مصدرًا أيضًا، ولعلّه الأصل فيه، يقال: أثّ أثًّا وأثوثًا وأثاثة، فهو من قبيل «الكتاب» مصدر بمعنى المكتوب، والأثاث مصدر بمعنى الوصف، أي الشّيء الكثير، ثمّ اختصّ بمتاع البيت.

الاستعمال القرآنيّ

جاء «أثاث» صيغة واحدة في آيتين مكّيّتين

١ـ ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ النّحل ٨٠

٢ـ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا﴾ مريم ٧٤

ويلاحظ أوّلًا: أنّ أثاثًا نكرة منصوبة فيهما، فجاء في الأولى مع (مَتَاعًا)، وفي الثّانية مع (رِئْيًا) من الرّؤية، أي المنظر والهيئة

وثانيًا: أنّ مجيئه مع (مَتَاعًا) يأبى أن يكون الأثاث بمعنى المتاع ـ كما قيل ـ بل يتعيّن أن يكون المراد به متاع البيت فقط، وأنّ (أَثَاثًا وَمَتَاعًا) من قبيل ذكر العامّ بعد الخاصّ

وثالثًا: أنّه ذكر لفظ (بيوت) في الآية الأولى مرّتين، وهو شديد المناسبة مع معنى الأثاث

ورابعًا: أنّ ذكر (أَصْوَافِ) و (أَوْبَارِ) و (أَشْعَارِ) قبل (أَثَاثًا) في هذه الآية ـ وهي لا يصنع منها سوى الفرش واللّباس ـ لعلّه أوجب أنّ بعضهم فسّر (أَثَاثًا) بالفرش أو الثّياب، مع أنّه لا موجب له، إذ الفرش والثّياب من جملة متاع البيت، فجاء (أَثَاثًا) بهذه المناسبة، لا لأجل أنّه بمعنى الفرش واللّباس، فهو من قبيل تفسير المفهوم بالمصداق

وخامسًا: أنّ مجيئه مع (رِئْيًا) وهو بمعنى الهيئة والمنظر، أوجب تفسير الأثاث باللّباس، وهذا أيضًا من قبيل ذكر المصداق مكان المفهوم.

أ ث ر

١٣ لفظًا ، ٢١ مرّة : ١٧ مكّيّة ، ٤ مدنيّة

في ١٦ سورة : ١٢ مكّيّة ، ٤ مدنيّة

آثَر ١ ١	يؤثر ١ ١	آثارها ١ ١
آثرك ١.١	أثر ١ ٢ ١ـ١	آثارهم ٧ ٥ـ٢
يؤثرون ١ ـ١		أثــــــرة ١ ٥ـ١
	أثارة ١ ١	
تُؤثرون ١ ١		آثــــــار ١ ١

نُؤثرك ١:١	آثارًا ٢ ٢	------

النُّصوص اللُّغويّة

الكَلْبيّ : أثِرتُ بهذا المكان ، أي ثبتُّ فيه.

(ابن فارس ١ : ٥٦)

أبو عمرو ابن العَلاء : أخــذت ذلك بــلا أثَــرَة عليك ، أي لم أستأثِر عليك . ورجل أثِرٌ على «فَعِل» يستأثِر على أصحابه. (ابن فارس ١ : ٥٥)

الخَليل : الأثَر : بقيّة ماتُرى من كلّ شيء ومـالا يُرى بعدما يبقى عُلقةٌ

والأثْر : خِلاص السّمن

وأُثْر السّيف : ضربتُه

وذهبتُ في إثْر فلان ، أي استقفيْتُه لا يُشتَقّ منه فِعْل هاهنا [ثمّ استشهد بشعر]

وأثْرُ الحديث : أن يأثِرَه قوم عن قوم ، أي يُحدِّثُ به في آثارهم ، أي : بعدهم ، والمصدر : الأثارة

والمأثُرةُ : المكرُمة ، وإنّما أُخِذت من هـذا ، لأنّهـا يأثُرها قرنٌ عن قرن ، يتحدّثون بها

ومآثِرُ كلّ قوم : مساعي آبائهم

والأثير : الكريم ، تُؤثِره بفضلك عـلى غيره ، والمصدر : الإثْرة ، تقول : له عندنا إثْرة.

واستأثر الله بفلان ، إذا مات ، وهو ممّن يُرجى له الجنّة . واستأثرت على فلانٍ بكذا وكذا ، أي آثرْتُ به نفسي عليه دونه .

وأثر السيف: وَشْيُه الذي يقال له الفِرِنْد، وقولهم سيف مأثور، من ذلك، ويقال: هو أثيرُ السيف، مثل دَليل «فعيل»، وأُثْرُ السيف «فُعُل» مخفف [ثم استشهد بشعر]

والمِئْثَرَةُ: مهموزٌ: سِكّينٌ يُؤَثَّر بها باطن خُفِّ البعير، فحيثما ذهب عُرِف به أَثَرُه.

والمِيثَرة: حديدةٌ شِبْه مِرفقةٍ تُتّخَذُ للسَّرْج كالصُّفّة، تُلْقَى على السَّرْج، ويُلْقَى عليها السَّرج.

وقد أثِرْتُ أن أفعل كذا وكذا، وهو هَمٌّ في عَزْم وتقول: افعَلْ يافلانُ هذا آثِراً ما، أي إنْ أخْتَرْتَ ذلك الفعل فافعلْ هذا إمّالا. والآثِر بوزن «فاعِل»

و «الأُثُر والوابِر» لغتان، هو الذي يُؤَثِّر تحت خُفّ البعير المعروف الزّهيق بذلك. (٨: ٢٣٦)

الكِسائيّ: مايُدرَى له أينَ أثَرٌ ومايُدرَى له بأثَرٍ، أي مايُدرَى أين أصله ولاما أصله. (ابن سيده ١٠: ١٢٣)

ابن شُمَيْل: إنْ آثَرْتَ أن تأتِيَنا فأْتِنا يوم كذا وكذا، أي إن كان لابدّ أن تأتيَنا فأْتِنا يوم كذا وكذا.

(ابن منظور ٤: ٨)

أَثِرْتُ أن أفعل كذا بوزن «صِمِعتُ»، وأَثِرتُ أن أقول الحقّ. (أساس البلاغة ٢)

المأثورة من الآبار: التي اختُفِيَتْ فبلك ثم اندفنتْ، ثم سقطْتَ أنت عليها فرأيت آثار الأرشية والحبال، فتلك المأثورة. (ابن فارس ١: ٥٦)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: طريقٌ مأثور، أي حديث الأثَر. (ابن فارس ١: ٥٦)

الفَرّاء: ابْدَأْ بهذا آثِراً ما، وآثِرَ ذي أثير، وأثير ذي أثير، أي ابْدأْ به أوّل كلّ شيء. (الأزهريّ ١٥: ١٢١)

أبو زيد: يقال: حُبِسَت الناقة على أثارة، أي على عتيق شحم كان قبل ذلك. (الأزهريّ ١٥: ١١٩)

يقال: مَأْثُرةٌ ومَأثَرةٌ، وهي القِدَم في الحسب. (الأزهريّ ١٥: ١٢٠)

أثْرُ السيف: تَسَلْسُلُه أو دِيباجَتُه. (الأزهريّ ١٥: ١٢١)

يقال: قد آثَرْتُ أن أقول ذاك، أُؤاثِر أَثْراً.

الأثيرة من الدَّوابّ: العظيمة الأثَر في الأرض بخُفّها أو حافرِها. (الأزهريّ ١٥: ١٢٢)

رجلٌ أثير على «فعيل» وجماعةُ أثيرون، وهو بيّن الأَثَرة، وجمع الأثير: أُثَراء. (ابن فارس ١: ٥٤)

يقال: هي الأَثَرة، والجمع الأثَر، إذا استأثرتَ على قوم أو استأثروا عليك. ويقال: هي الأَثَرَة، والجمع الإثَر، بكسر الهمزة

و «الأَثَر والإثَر» لغتان، أي عليك استأثروا. (٨٧)

الأَصمَعيّ: الأُثُر: خُلاصة السَّمن إذا سُلِئَ، وهو الخَلاص والخِلاص. (الأزهريّ ١٥: ١٢٠)

الأُثُر، بضمّ الهمزة، من الجُرح وغيره في الجَسد، يَبرأُ ويَبقَى أثَره. (الأزهريّ ١٥: ١٢١)

المِئْثَرة: حديدةٌ يُؤثَر بها خُفّ البعير ليُعرَف أثَرُه في الأرض، يقال منه: أثَرْتُ البعير، فهو مأثور

ورأيتُ أُثْرَته وثُؤْرُوره

وسيف مأثور، وهو الذي يقال: إنّه يعمله الجنّ، وليس من الأُثْر الفِرِنْد.

المأثور: الذي في متنه أُثْر. (الأزهريّ ١٥ : ١٢١)

آثرتُك إيثارًا، أي فضّلتُك. وفلانٌ أثيرٌ عند فلان، وذو أُثْرةٍ، إذا كان خاصًّا به. (الأزهريّ ١٥ : ١٢٢)

الإبل على أثارة، أي على شحمٍ قديم.

(ابن فارس ١ : ٥٥)

اللّحيانيّ: أخذته بلا أثرى عليك [أي لم أستأثر عليك] (ابن فارس ١ : ٥٥)

غضبتُ على أثارةٍ قبل ذلك، أي قد كان قبل ذلك منه غضبٌ ثمّ ازداد بعد ذلك غضبًا. (ابن سيده ١٠ : ١٧٤)

أبو عُبَيْد: حديث عمر: «ما حلفتُ به ذاكرًا ولا آثِرًا». قوله: «ولا آثِرًا» يريد مخبرًا عن غيري أنّه حلف، يقول: لا أقول إنّ فلانًا قال: وأبي لا أفعل كذا وكذا، ومن هذا قيل: حديثٌ مأثور، أي يخبر النّاس به بعضهم بعضًا. (الأزهريّ ١٥ : ١٢٠)

إذا تخلّص اللّبن من الزُّبد وخلص، فهو الأثْر.

(ابن فارس ١ : ٥٧)

ابن الأعرابيّ: أثْر السّيف: ضَرْبته.

(الأزهريّ ١٥ : ١٢١)

إفعل هذا آثِرًا ما، وآثِرًا، بلا «ما» ولقيته آثِرًا ما، وأثِرَ ذات يدين وذي يدين، وآثِرَ ذي أثير، أي أوّل كلّ شيء، ولقيته أوّل ذي أثير، وإثْرَ ذي أثير.

(ابن منظور ٤ : ٩)

أثرته بالفتح إيثارًا، وهي الأثَرة والإثْرة، والجمع الإثَر. (ابن فارس ١ : ٥٥)

ابن السّكّيت: يقال: افعل ذلك إثْرًا ما ذي أثير، وأثَرةَ ذي أثير، أي آخر شيء. (٥٩٩)

الأثْر: فِرِنْد السّيف. والإثْر: خلاصة السّمن، ويقال: خرجت في إثْره وفي أثَره. (إصلاح المنطق: ٢٤)

يقال: ما بالبعير كَدَحَةٌ، إذا لم يكن به أُثْرة ولا وَشْمٌ. والأُثْرة: أن يُشحى باطن الخُفّ بحديدة.

(إصلاح المنطق: ٣٨٥)

يقال: خرج فلان على إثْر فلان وعلى أثَره. ويقال: سيفٌ بيّن الأثْر، وهو فِرِنْده. ويقال: هذا جُرحٌ قبيح الأثْر. (إصلاح المنطق: ٤١٨)

رجلٌ أَثِرٌ على «فَعِل» بضمّ العين، إذا كان يستأثر على أصحابه، أي يختار لنفسه أفعالًا وأخلاقًا حسنةً.

(الجوهريّ ٢ : ٥٧٥)

شَمِر: يقال: في هذا أثْرٌ وأُثْرٌ، والجمع: آثار، ووجهه إثار بكسر الألف، ولو قلت: أُثورًا، كنت مصيبًا.

وأثْر السّيف: فِرِنده، وجمعه الأُثور. ويقال: في السّيف أثْر، وأُثُر، على «فُعُل» وهو واحدٌ ليس بجمع.

(الأزهريّ ١٥ : ١٢١)

أبو الهَيْثَم: الإثْر، بكسر الهمزة: خلاصة السّمن.

(الأزهريّ ١٥ : ١٢١)

الشّيباني: في قولهم: «خذ هذا آثرًا ما» كأنّه يريد أن يأخذ منه واحدًا وهو يُسام على آخر، فيقول: خذ هذا الواحد آثرًا، أي قد آثرتُك به. (الأزهريّ ١٥ : ١٢٢)

ابن دُرَيْد: أُثْر السّيف: ما استبنته من فِرِنده، وسيفٌ مأثور: به أُثْر، وأثَر الرّجل: أثَر قدمه في الأرض، وكذلك أثَر كلّ شيء، وجئت على أثَر فلان، أي على عقبه. وأثَرت الحديث آثُره أثْرًا فهو مأثور، إذا رويته،

ومنه قوله جلّ ثناؤه. ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ المدثر ٢٤، بغير همزة.

وآثرت فلانًا بكذا وكذا أُوثِره إيثارًا، إذا فضّلته، فأنا مُؤْثِر وهو مُؤْثَر

وشِيبت الناقة على أثارة، إذا شِيبت على شحمٍ قديمٍ

وأثرتُ الأرض أُثيرها إثارةً، إذا بثثتَ ترابها. [ثمّ استشهد بشعر] (٣ ٢١٨)

تقول أثِرت أن أقول الحقّ آثَرُ أثَرًا. وتقول أثرتُ الحديث آثِرُه أثرًا فهو مأثور (٣ ٢٧٣)

الأزهريّ: الإثار شبه الشِّكال تُشدّ على ضَرْع العنز شِبهُ كِيس، لئلّا تُعان

وقالوا أثْر السّيف، مضموم: جُرحُه، وأثَرُه، مفتوح: رَوْنقه الّذي فيه وأثَر البعير في ظهره، مضموم، وافعل ذلك آثِرًا مّا، وأثِرًا مّا وفي وجهه أثْر وأثَر وجاء في أثَره وإثْره، وبوجهه إثارٌ، بكسر الألف، ولو قلت: أُثورًا، كنت مُصيبًا

وفي نوادر العرب، يقال - أثِر فلانٌ يقول كذا، وطَبِنَ، وطَبِقَ، ودَبِقَ، ولفِقَ، وطَفِنَ، وذلك إذا أبصر الشّيء وضَرِيَ بمعرفته وحَذِقه

ويقال: قد أثِر أن يفعل ذلك الأمر، أي فرغ له وعَزَم عليه.

ورجلٌ أثُرٌ، مثال «فعُل»، وهو الّذي يستأثر على أصحابه، مخفّف. يقال قد أخذه بلا أثَرةٍ، وبلا إثْرةٍ، وبلا استئثار، أي لم يستأثر على غيره ولم يأخذ الأجود.

يقال، أثَّر بوجهه وبجبينه السّجود، وأثّر فيه السّيف والضّربة.

يقال. آثَر كذا وكذا بكذا وكذا، أي أتبعه إيّاه.

آثَرك الله علينا، أي فضّلك. يقال له عليّ أثَرة، أي فَضْل. وفي الحديث: «إنّكم ستلقون بعدي أثَرةً»، أي يُستأثر عليكم فيُفضَّل غيركم نفسه عليكم في الفيء.

استأثر الله بالبقاء أي انفرد بالبقاء.

وحديث مأثور يأثُره عدلٌ عن عدل

وفي الحديث «من سرّه أن يبسط الله في رزقه وينسأ في أثَره فليصل رَحِمه». أي في أجله، وسُمّي الأجل أثرًا، لأنّه يتبع العمر (١٥ ١٢٠)

الفارسيّ: وأتثرته وتأثّرته تبعتُ أثره (ابن سيده ١٠ ١٧٣)

ابن جنّيّ: الأُثْرة والأثارة البقيّة وهي ما يُؤْثَر، من قولهم أثَرَ الحديث يأثُره أثرًا أو أُثْرةً. ويقولون هل عندك من هذا أُثْرة وأثارة؟ أي أثَر ومنه: سيف مأثور، أي عليه أثر الصّنعة وطريق السّل.

وأمّا الأثْرة ساكنة الثّاء فهي أبلغ معنًى، وذلك أنّها الفعلة الواحدة من هذا الأصل، فهي كقولهم: أتوني بخبرٍ واحدٍ أو حكايةٍ شاذّة، أي قنعتُ في الاحتجاج لكم بهذا الأصل على قلّته. (الطّبرسيّ ٥ ٨٢)

الجوهريّ: الأثْر: فِرِنْد السّيف، والمأثور: السّيف الّذي يقال إنّه من عمل الجنّ.

والأثْر أيضًا مصدر قولك أثرتُ الحديث، إذا ذكرتَه عن غيرك، ومنه قيل. حديث مأثور، أي ينقله خَلَفٌ عن سلف

والأُثْر بالضّمّ أثَر الجراح يبقى بعد البُرء، وقد يُثقَّل مثل عُسْر وعُسُر

والأُثْرةُ أيضًا: أن يُسْحى باطنُ خُفِّ البعير بحديدة ليُقْتَصَّ أثرُه، تقول منه: أَثَرتُ البعيرَ فهو مَأْثُورٌ، وتلك الحديدة مِئْثَرَةٌ وتُؤثُور أيضًا على «تُفْعُول» بالضّمّ. وأمّا ميثرة السَّرج فغير مهموز.

والإثْر، بالكسر أيضًا: خُلاصة السَّمن.

وتقول أيضًا: خرجتُ في إثْرِه، أي في أثَرِه.

والأثَر، بالتّحريك: مابقي من رسم الشّيء، وضَربة السّيف.

وسُنَن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: آثارُهُ.

واستأثر فلانٌ بالشّيء، أي استبدّ به، والاسم الأَثَرة بالتّحريك.

واستأثر الله بفلان، إذا مات ورُجي له الغُفران.

وآثرتُ فلانًا على نفسي، من الإيثار. وفلانٌ أثيري، أي [من] خُلَصائي.

وشيءٌ كثيرٌ أثيرٌ، إتباعٌ له مثل بثير.

والتّأثير: إبقاء الأثر في الشّيء. (٢: ٥٧٦)

ابن فارس: الهمزة والثّاء والرّاء، له ثلاثة أصول: تقديم الشّيء، وذكر الشّيء، ورسم الشّيء الباقي.

في الحديث: «إذا استأثر الله بشيء فالْهَ عنه» أي إذا نهى عن شيء فاتركه.

وفي الحديث: «ستَلْقَوْن بعدي أَثَرَة»، أي من يستأثرون بالفيء.

والأُثارة: البقيّة من الشّيء، والجمع: أثارات، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ الأحقاف: ٤

قال الخليل: الأثر في السّيف شبه[1] الّذي يقال له الفِرِنْد، ويسمّى السّيف مَأْثُورًا لذلك، يقال منه: أَثَرْتُ السّيف آثُرُه أَثْرًا إذا جلوتَه حتّى يبدو فِرِنْدُه. (١: ٥٣)

أبو هِلال: الفرق بين العَلامة والأثَر، أنّ أثَر الشّيء يكون بعده، وعلامته تكون قبله، تقول: الغُيوم والرّياح علامات المطر، ومدافع السُّيُول آثار المطر. (٥٥)

الفرق بين الاختيار والإيثار: أنّ الإيثار - على ماقيل - هو الاختيار المقدّم، والشّاهد قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، أي قدّم اختيارك علينا، وذلك أنّهم كلّهم كانوا مختارين عند الله تعالى، لأنّهم كانوا أنبياء. واتّسع في الاختيار فقيل لأفعال الجوارح: اختياريّة، تفرقةً بين حركة البطش وحركة المتحجّس وحركة المُرْتَعِش، وتقول: اخترت المَرْوِيّ على الكتّان، أي اخترت لُبس هذا على لبس هذا، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ الدّخان: ٣٢، أي اخترنا إرسالهم، وتقول في الفاعل: مختار لكذا، وفي المفعول: مختارٌ من كذا، وعندنا أنّ قوله تعالى: ﴿آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، معناه أنّه فضّلك الله علينا، وأنت من أهل الأثَرة عندي، أي ممّن أُفضّله على غيره بتأثير الخير والنّفع عنده.

واخترتك: أخذتك للخير الّذي فيك في نفسك، ولهذا يقال: آثرتك بهذا الثّوب وهذا الدّينار، ولا يقال: اخترتك به، وإنّما يقال: اخترتك لهذا الأمر، فالفرق بين الإيثار والاختيار بيّن من هذا الوجه. (١٠١)

الهَرَويّ: في الحديث: «إنّكم ستَلْقَوْن بعدي أَثَرَةً»، أي يُستأثر عليكم، فيفضّل غيركم نفسه عليكم في الفَيء. والأَثَرة: اسم من آثَرَ يُؤْثِر إيثارًا.

---

(١) في كلام العرب: وَشْيُه.

يقال: حديثٌ مأثور، أي يأثره عَدْلٌ عن عدل، ومن ذلك. مآثِرُ العَرَب، وهي مكارمُها الّتي تُؤْثَرُ عنها، الواحدة مأثُرة. وفي الحديث «ألا إنّ كُلَّ دمٍ ومالٍ ومأثُرةٍ كانت في الجاهليّة فإنّها تحت قدَمَيّ هاتين».

يقال: أثرتُ الحديث آثُره، إذا رَوَيْتَه.

الأثارة، والأثَر: البقيّة، يقال: ما ثَمَّ عينٌ ولا أثَرٌ. (١: ١٥)

أبو سَهْل الهَرَوِيّ: آثرتُ فلانًا عليك بالمدّ فأنا أُوثِرُهُ، أي فضّلته وقدّمته واخترته.

وأثرتُ الحديث بالقصر، فأنا آثُرُهُ بالضّمّ، أي ذكرته عن غيري. (٢٤)

ابن سِيدَه: الأثَر: بقيّة الشّيء، والجمع آثار وأُثور.

وخرجتُ في إثْره، وفي أثَرِه، أي بَعْده.

وأثَر في الشّيء: ترك فيه أثَرًا.

والآثار: الأعلام.

والأثيرة من الدّوابّ: العظيمة الأثَر في الأرض بخُفّها وحافرها، بيّنة الأثارة.

وأثَر خُفَّ البعير يأثُره أثْرًا وأثّره: حزّه.

والأثَر: بِجَّة في باطن خُفّ البعير، يُقْتَفَى بها أثَره، والجمع: أُثور.

والمِئْثَرة، والثُّؤْثُور: حديدة يُؤثَر بها أسفل خُفّ البعير، ليُعرَف أثَره في الأرض. وقيل: الأُثْرة، والثُّؤْثُور، والتّأْثُور ـ كلّها ـ علامة تجعلها الأعراب في باطن خُفّ البعير.

ورأيتُ أُثْرته، وثُؤْثُوره، أي موضع أثَره من الأرض.

والأثَر: الخبَر، والجمع آثار.

وقوله تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ يس: ١٢، أي نكتب ما أسلفوا من أعمالهم، ونكتب آثارهم، أي من سَنّ سُنّةً حسنةً كُتِب له ثوابها، ومن سَنّ سُنّةً سيّئةً كُتِب عليه عقابها.

وأثَر الحديث عن القوم يأثُره، ويأثِره أثْرًا، وأثارةً وأُثْرةً ـ الأخيرة عن اللّحيانيّ ـ : أنبأهم بما سُبِقوا فيه من الأثَر، وقيل: حدّث به عنهم في آثارهم.

والصّحيح عندي أنّ الأُثْرة الاسم، وهي المأثُرة، والمأثَرة.

وأَثَرَة العِلْم، وأثَرَته، وأثارته: بقيّة منه تُؤثَر، أي تُروَى وتُذكَر. وقُرئ (أوْ أثَرَةٍ مِنْ عِلْمٍ) و(أوْ أثْرَةٍ مِن عِلْمٍ) و﴿أوْ أثَارَةٍ﴾ الأحقاف: ٤، والأخيرة أعلى. وقال الزّجّاج: أثارة في معنى علامة.

ويجوز أن يكون على معنى بقيّة. ويجوز أن يكون ما يُؤثَر من العلم.

وسَمِنَت النّاقة على أثارة، أي على عتيق شحمٍ كان قبل ذلك. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُثْرة والمأثُرة، والمأثَرة: المكرُمة المتوارَثة.

وآثَره: أكرمه.

ورجل أثيرٌ: مكينٌ مُكرَم، والجمع: أُثَراء، والأنثى: أثيرة.

وآثَره عليه: فضّله. وفي التّنزيل: ﴿لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١.

وأثِرَ أن يفعل كذا أثَرًا، وأثَرَ، وآثَرَ ـ كلّه ـ فضّل

وقدّم.

واستأثر بالشيء على غيره: خصّ به نفسه. [تم استشهد بشعر]

وفي الحديث: «إذا استأثر الله بشيء فَالْهَ عنه».

ورجل أثِرٌ وأثِرٌ: يستأثر على أصحابه في القَسْم، وهي الأثَرَة، وكذلك الأُثْرة، والإثْرة. [تم استشهد بشعر]

واستأثر الله فلانًا وبفلان، إذا مات، وهو ممّن تُرْجى له الجنّة.

والأثْر، والإثْر، والأُثُر: فِرِنْدُ السيف ورَوْنَقُه، والجمع أُثور. [تم استشهد بشعر]

وسيفٌ مأثور: في مَتْنِه أثْر.

وقيل: هو الذي يقال: إنّه تعمله الجنّ، وليس من الأثْرِ الذي هو الفِرِنْد. [تم استشهد بشعر]

وأثْر الوجه، وأثَرُه: ماؤه ورونقه.

وأثَرُ السيف: ضَرْبَتُه.

وأثْر الجُرْح: أثَرُه يبقى بعدما يبرأ.

والإثْر والأُثْر: خلاصة السَّمْن إذا سُلِئَ، وقيل: هو اللّبن إذا فارقه السَّمْن. [تم استشهد بشعر]

ويقال: افْعَلْه آثِرًا ما، وأَثِرًا ما، أي إن كنتَ لا تفعل غيره فافْعَلْه. وقيل: افْعَلْه مُؤْثِرًا له على غيره، وما زائدة، وهي لازمة، لا يجوز حذفها؛ لأنّ معناه: افْعَلْه آثِرًا مختارًا له، معنيًّا به، من قولك: آثَرْتُ أن أفعل كذا وكذا.

ولَقِيتُه آثِرًا ما، وأثِرَ ذاتِ يَدَيْن، وذي يَدَيْن، وآثِرَ ذي أثير، أي أوّل شيء.

ولقيته أوّل ذي أثير، وافْعَلْه أوّل ذي أثير، وإثْرَ ذي أثير. وقيل: الأثير: الصُّبح، وذو أثير: وقتُه. [تم استشهد بشعر]

وحكى اللِّحْيانيّ: إثْرَ ذي أثِيرَيْن، وأثَرَ ذي أثِيرَيْن، وإثْرَةً ما.

والأُثْرة: الجَدْب، والحال غير المرضيّة. [تم استشهد بشعر]

ومنه قول النبيّ ﷺ: «إنّكم ستلقون بعدي أثَرَةً، فاصبروا حتّى تلقوني على الحوض».

وأثَرُ الفحل الناقة يأثُرها أثْرًا: أكثر ضِرابها.

(١٠، ١٧٣)

الأثَر والإثارة: موضع يد الدّابّة أو رجلها في الأرض، الجمع: آثار، ودابّة أثيرة: عظيمة الأثَر في الأرض.

وخرج في أثَره وفي إثْره: في عَقِبه، وجاء في أثَره وفي إثْره: تبعه عن قُرب، وأثَره يأثُره أثْرًا وأثَرًا وأثارةً واقتفره وتأثّره: تبع أثَرَه. (الإفصاح ١: ٢٧٥)

الطُّوسيّ: الآثار جمع أثَر، وهو العمل الذي يظهر للحِسّ، وآثار القوم ما أبقوا من أعمالهم، ومنه المأثُرة، وهي المَكْرُمة التي يأثُرها الخلَف عن السَّلَف، لأنّها عملٌ يظهر عمّا للنفس.

والأثير: الكريم على القوم، لأنّهم يُؤْثِرونه بالبِرّ، ومنه: الإيثار بالاختيار؛ لأنّه إظهار أحد العملين على الآخر.

واستأثر فلانٌ بالشيء، إذا اختاره لنفسه.

(٣، ٥٣٩)

الإيثار: إرادة التفضيل لأحد الشيئين على الآخر.

ومثله الاختيار، ويقال: آثرت له، وآثرت عليه، صنّعه وأصل الإيثار: الأثَرُ الجميل فيما يؤثر على غيره بمنزلة ماله أثرٌ جميل.

والآثار: الأخبار، لأنّها إخبارٌ عن أثر ما تقدّم في أمر الدّين و الدّنيا. (٦: ١٩٠)

الأثر: حدثٌ يظهر به أمر، ومنه: الآثار الّتي هي الأحاديث عمّن تقدّم بما تقدّم بها، من أحوالهم وطرائقهم في أمر الدّنيا والدّين. (٩: ٦٨)

الرّاغب: أثَرُ الشّيء: حصول ما يدلّ على وجوده، يقال: أثر وأثر، والجمع: الآثار، قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا﴾ الحديد: ٢٧، ﴿وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ﴾ المؤمن: ٢١، وقوله: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ﴾ الرّوم: ٥٠.

ومن هذا يقال للطّريق المستدلّ به على من تقدّم: آثار، نحو قوله تعالى: ﴿فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ الصّافّات: ٧٠، ومنه: سمنت الإبل على أثارةٍ، أي على أثرةٍ من شحم.

وأثّرت البعير: جعلتُ على خفّه أُثرةً، أي علامةً تؤثّر في الأرض ليستدلّ بها على أثره، وتُسمّى الحديدة الّتي يُعمل بها ذلك: المئثرة.

وأثْرُ السّيف: أثر جودته، وهو الفِرِنْد، وسيفٌ مأثور.

وأثرتُ العلم: رويتُه، آثُره أثْرًا وأثارةً وأُثْرةً، وأصله: تتبّعتُ أثرَه.

والمآثر: ما يُروى من مكارم الإنسان، ويُستعار «الأثَر» للفضل، و«الإيثار» للتّفضّل، ومنه: آثرتُه.

وقوله تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ الحشر: ٩، وفي الحديث: «سيكون بعدي أثرة»، أي يستأثر بعضكم على بعض.

والاستئثار: التّفرّد بالشّيء من دون غيره، وقولهم: استأثر الله بفلانٍ، كناية عن موته، تنبيه أنّه ممّن اصطفاه وتفرّده تعالى به من دون الورى، تشريفًا له، ورجلٌ أثِرٌ: يستأثر على أصحابه. (٩)

الحَريريّ: يقولون في ضمن أدعيتهم لمن يخاطَب أو يكاتَب: بلّغك الله المأثور، ويعنون به ما يُؤثِرُهُ المدعوّ له ويرغبون فيه، إذ ليس هو في معنى المُؤثَر ولا اشتقاقُ لفظه منه، لأنّ المأثور هو ما يأثُرُه النّسان لا ما يؤثره الإنسان. واشتقاق لفظه من: أثرتُ الحديث، أي رويْتُه، لا من: آثرتُ الشّيء، أي اخترتُهُ. وعلى معنى الرّواية فُسّر قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ المدّثّر: ٢٤، أي يرويه واحدٌ بعد واحدٍ، ويمعله مخبرٌ إلى مخبر.

وقد يشتمل الخبر على المفروح به والمحزون منه، فلا يدلّ معنى المأثور على إخلاص الدّعاء لمن دعا له به لتجويز أن تؤثَر المذمّات والمساءات عنه. (٣٧)

الزّمَخْشَريّ: فيه أثَرُ السّيف وآثاره. وجاء على أثَره وإثْره، وكان هذا إثْر ذاك، أي بعده.

وما تأثّر إليّ أثرًا، إذا لم تصطنعك بشيء.

ووجدت ذلك في الأثَر، أي السّنّة، وفلانٌ من حَمَلَة الآثار.

وفرسٌ أثيرٌ: عظيمُ أثرِ الحافر.

وحديث مأثورٌ يأثُرُه، أي يرويه قرنٌ عن قرنٍ.

ومنه السَّيف المأثور لقديم المتوارث كابِرًا عن كابِرٍ. وقيل: الذي له أثْرٌ، أي فِرِنْدٌ. يقال: ما أحسن أثر هذا السَّيف وإثْرَه!

ولَهُمْ مآثِرُ، أي مَساعٍ يأثُرونها عن آبائهم.

وسَمِنَت النّاقة على أثارةٍ من شحم، وهي البقيَّة منه.

وتقول: إذا أثَرْتَ فأعْلِمْ آثِر، وإن عثَرت فأسْلِمْ عاثِر.

وهو أثيري، أي الذي أوثِرُهُ وأقدِّمُه. وله عندي أثَرةٌ، وهو ذو أثَرةٍ عند الأمير. واستأثر عليك بكذا

وافعلْ هذا أثِرًا ما وآثِرَ ذي أثِير، أي أوَّلًا.

(أساس البلاغة: ٢)

الطَّبْرِسيّ: الإيثار. تفضيل أحد الشَّيئين على الآخر، و نظيره الاختيار، والاجتباء، ونقيضه الإيثار عليه، وأصله من الأثَر، فإنَّهُ يُؤْثِر مَن له أثَرٌ جميل.

والأثَر: الأخبار، يقال: أثَرٌ يأثُر.

والمأثُرة. المَكْرُمة، لأنّها تُؤثَر. (٣ ٢٥٩)

ابن الأثير: قال صلّى الله عليه وسلّم للأنصار: «إنّكم ستلْقَون بعدي أثَرةً فاصبروا» الأثَرة بفتح الهمزة والثّاء، الاسم من آثَر يُؤْثِر إيثارًا، إذا أعطى. أراد أنّه يُستأثَر عليكم فيفضَّل غيركم في نصيبه من الفَيْء. والاستئثار: الانفراد بالشَّيء.

وفي حديث عليّ في دعائه على الخوارج: «ولا بَقِيَ منكم آثِرٌ»، أي مُخبرٌ يروي الحديث.

ومنه حديثه الآخر: «ولست بمأثورٍ في دِيني»، أي لستُ ممّن يُؤْثَر عنّي شرٌّ وتُهَمةٌ في ديني، فيكون قد وضع المأثور وضع المأثور عنه.

ومنه قول أبي سفيان في حديث قيصر: «لولا أن يأثُروا عنّي الكذب» أي يَرْوُون ويَحكُون.

ومنه قوله للّذي مرّ بين يديه وهو يصلّي: «قطَع صلاتَنا قطَع الله أثَره» دعا عليه بالزَّمانة، لأنّه إذا زمِنَ انقطع مشيُهُ فانقطع أثرُه. (١: ٢٢)

الصَّغانيّ: السَّيف المأثور الّذي مَتْنُه حديد أنيثٌ، وشَفْرَتُه حديد ذَكَر. ويقال: هو الّذي في مَتْنِه أثْر ويوجهه إثارٌ، بالكَسْر.

ويقال: قد أثِر أن يَفْعَل ذلك الأمر، أي فَرَغ له.

ويقال: آثَرَ كذا بكذا، أي أتبعه إيّاه. (٢: ٣٩٩)

ابن أبي الحديد: الإيثار: أصله أن تُقدِّم غيرك على نفسك في منفعةٍ أنت قادرٌ على الاختصاص بها.

(٦: ٢٤٥)

القُرطُبيّ: الإيثار هو تقديم الغير على النّفس وحظوظها الدّنياويّة، ورغبةً في الحظوظ الدّينيّة. وذلك ينشأ عن قوّة اليقين وتوكيد المحبّة، والصّبر على المشقّة. يقال: آثرته بكذا، أي خصَصْتُه به وفضّلته.

(١٨: ٢٦)

أبو حَيّان: الإيثار. لفظٌ يَعُمّ جميع التّفضّل، وأنواع العطايا. (٥: ٢٤٠)

الفَيُّوميّ: أثرتُ الحديث أثْرًا من باب «قتَل»: نقَلْتُه. والأثَر بفتحتين اسمٌ منه. وحديثٌ مأثور، أي منقول، ومنه: المأثُرة، وهي المكرُمة، لأنّها تُنقل ويُتحدَّثُ بها.

وأثَرُ الدّار: بقيّتُها، والجمع آثار، مثل سبب وأسباب. والأثارة: مثل الأثَر. وجئت في أثَرِه بفتحتين،

وإثْره بكسر الهمزة والسّكون، أي أخذه من قُرب.

وآثره، بالمدّ: فضّله. واستأثر بالشّيء: استبدّ به، والاسم الأُثْرة، مثل غُرفة. أثّرتُ فيه تأثيرًا: جعلتُ فيه أثرًا وعلامةً فتأثّر، أي قَبِل وانفعل. (١: ٤)

الجُرجانيّ: الإيثار: أن يقدّم غيره على نفسه في النّفع له والدّفع عنه، وهو النّهاية في الأُخوّة. (١٨)

الفيروزاباديّ: الأثَر، محرّكةً: بقيّة الشّيء، الجمع: آثار وأُثور، والخبر.

وخرج في إثره وأثَره: بعده، وائتثره وتأثّره: تتبّع أثره. وأثّر فيه تأثيرًا: ترك فيه أثرًا. والآثار: الأعلام.

والأثْر: فِرِنْد السّيف، ويُكسر كالأثير، الجمع أُثور. ونقلُ الحديث وروايته كالأثارة والأُثْرة بالضّمّ، يأثِره ويأثُره، وإكثار الفحل من ضِراب النّاقة.

وبالضّمّ: أثر الجراح يبقى بعد البُرْء، وماء الوجه ورونقه، وتُضمّ ثاؤهما، وحديدة في باطن خُفّ البعير يُقفَر بها أثره. وبالكسر: خُلاصة السّمن، ويُضمّ. وكعِنَبٍ وكَتِفٍ: رجلٌ يستأثر على أصحابه، أي يختار لنفسه أشياء حسنةً، والاسم الأَثَرة محرّكةً، والأُثْرة بالضّمّ وبالكسر وكالحُسنى. وأثِرَ على أصحابه كفرح: فعل ذلك.

والأُثْرة بالضّمّ: المَكْرُمة المتوارَثة كالمأثَرة والمأثُرة، والبقيّة من العلم تُؤثَر كالأثَرة والأثارة، والجدب، والحال غير المرضيّة. وآثره: أكرمه.

والأثيرة: الدّابّة العظيمة الأثَر في الأرض بخُفّها.

وافعل آثِرًا ما، وأثِرَ ذي أثير، وأوّلَ ذي أثير، وأثيرةَ ذي أثير، وأُثْرةَ ذي أثير بالضّمّ، وإثْرَ ذي أثيرين بالكسر ويُحرّك، وأثَر ذات يدين وذي يدين، أي أوّل كلّ شيء.

وسيفٌ مأثور: في متنه أثر، أو متنه حديدٌ أنيث وشَفْرته حديدٌ ذكَر، أو هو الّذي يعمله الجِنّ.

وأثِرَ يفعل كذا كفرح: طفِق، وعلى الأمر: عزَم، وله: تفرّغ.

وآثر: اختار، وكذا بكذا: أتبعه إيّاه، والمِئثَرة[1]: حديدةٌ يُسحى بها باطن خُفّ البعير ليُقتصّ أثره كالمِئثَرة والمِئثار.

واستأثر بالشّيء: استبدّ به وخصّ به نفسه، والله تعالى بفلانٍ إذا مات ورُجي له الغُفران.

وفلانٌ أثيري، أي من خُلَصائي، وكثيرٌ أثيرٌ: إتباع. (١: ٣٧٥)

الطُّريحيّ: في الحديث: «إذا دخل شهر رمضان فهو المأثور» أي المقدّم المفضّل على غيره من الشّهور.

وفي حديث وصفهم [الأئمّة عليهم السّلام]: «آثاركم في الآثار، وقبوركم في القبور» ونحو ذلك، ولعلّ المراد بذلك شدّة الامتزاج بهم والاختلاط معهم.

وفي الخبر: «فبعث في آثارهم»، أي فبعث الطّالب وراءهم. (٣: ١٩٩)

البُروسَويّ: الآثار: الأعلام، جمع أثَر وإثْر.

وخرج في أثَره وإثْره، أي بعده وعقبه. (٥: ٢٦٧)

الزَّبيديّ: قال صاحبُ الواعي: الأثَر مثلّثةً، هو ما يؤثّر الرّجل بقدمه في الأرض، وكذا كلّ شيءٍ مؤثّر أثَر، يقال: جئتك على أثَر فلانٍ، كأنّك جئته تطأ أثره.

---

(١) الصّحيح: المِئثَر كما تقدّم في كلام الجوهريّ.

وكذلك الإثر، ساكن الثاني مكسور الهمزة، فإن فتحت الهمزة فتحت الثاء، تقول: جئتك على أَثَره وإِثْره، والجمع آثار.

والأثر أيضًا: مقابل العين، ومعناه العلامة، ومن أمثالهم: لا أثر بعد العين.

وفرّق بينهما الخبر والأثر أهل الحديث، فقالوا: الخبر ماكان عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، والأثر ما يُروى عن الصّحابة. (٣، ٤)

ابن باديس: الأثر: ما يحصل من العمل، كالذي يحصل على وجه التراب من وضع الأقدام ويحصل بعد رفعها وأثر الإنسان: ما يحصل من أعماله التي باشرها. (٥١٢)

الطّباطبائي: الأثر: شكل قدم المارّة على الطّريق بعد المرور، والأصل في معناه ما بقي من الشّيء بعده بوجه بحيث يدلّ عليه، كالبناء أثر البانى، والمصنوع أثر الصّانع والعلم أثر العالم، وهكذا. ومن هذا القبيل أثر الأقدام على الأرض من المارّة. (١٤: ١٩٥)

إيثار الشّيء: اختياره وتقديمه على غيره. (١٩: ٢٠٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أثر الحديث والعلم: نقله وذكره عن غيره، ومنه: حديث مأثور، أي ينقله الخلف عن السّلف.

والأثر: ما بقي من أصل الشّيء، أو هو ما يدلّ على وجوده.

وأثر الشّيء: حقّه. وأثر السّجود: تأثيره. والآثار: الأعمال.

وأثارة من علم: بقيّة ممّا وصل إليكم من علم الأوائل. على أثري: ورائي. (٢٨)

مجمع اللّغة: أثر الحديث والعلم يأثره، من بابَيْ ضرب ونصر، أثرًا وأثارة: نقله، وأصله: تتبّع الأثر. والأثارة: البقيّة من العلم تؤثر، أي تروى وتذكر.

وأثر الشّيء: ما يدلّ على وجوده.

والأثر: ما يؤثّره الرّجل بقدمه في الأرض، ومن هذا يقال لكلّ ما يستدلّ به على شيء: أثر، وآثار. (١: ١٣)

محمود شيت: ١ – أ – أثره أثرًا وأثارة وأُثْرة: تبع أثره، والشّيءَ وغيره: ترك فيه أثرًا، ترك فيه علامة يُعرف بها.

ب – أثر عليه أثرًا وأثرة وأُثْرة وأثرى: فضّل نفسه عليه في النّصيب، فهو أثِر. وأثِر أن يفعل كذا: فضّل. وأثر على الأمر: عزم. وأثر له: فرغ له. وأثر به: حذقه، وتمرّن عليه.

ج – آثره إيثارًا: اختاره وفضّله، ويقال: آثره على نفسه. وآثره الشّيء بالشّيء: خصّه به. وآثره: جعل يتبع أثره.

د – أثّر فيه: ترك فيه أثرًا.

هـ – ائتثره: تتبّع أثره.

و – تأثّر الشّيء: ظهر فيه الأثر. وتأثّر بالشّيء: تطبّع به. وتأثّر الشّيء: تتبّع أثره.

ز – استأثر به: خصّ به نفسه. واستأثر الله فلانًا وبه: توفّاه.

ح – الأثارة: العلامة. والأثارة: بقيّة الشّيء. قال

تعالى: ﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ الأحقاف: ٤

ط - الأَثْر، الإثر: لُمعانُ السّيف ورونقُه، ويُشبه به كلّ ذي نَصاعة بَيِّنة، وبريقُ السّيف.

ي - الأُثُر، الأُثُر: بريق السّيف، وأثر الجُرْح بعد البُرء.

ك - الأُثْرة: الأثر في الأرض، وأثر السّيف، والمكرُمة المُتوارثة. ويقال: هو ذو أُثْرة عندي: من خُلصائي.

ل - الأثَر: العلامة، ولُمعان السّيف، وأثر الشّيء: بقيّته، وجاء في أثَره: في عقبه. والأثَر: ما خلّفه السّابقون. والأثَر: الخبر المرويّ والسّنّة الباقية، الجمع: آثار وأُثور

م - الأثريّ من الأشياء: القديم المأثور، والمُشتغل بدرس الآثار.

ن - الأثير: بريق السّيف، وهو أثيري: أوثِره وأُفضّله.

س - الإيثار: تفضيل المرء غيره على نفسه.

ع - المأثُرة: المكرُمة المُتوارثة، الجمع: مآثر

ف - المأثور: ما ورث الخلَف عن السّلَف.

٢ - أ - أثر: تتبّع الأثَر، سلك طريقه لمعرفة بدايته ونهايته، وهو تعبير يُستعمل في دوريّات الاستطلاع وترك على الطّريق آثارًا: علامات للدّلالة بها

ب - مأثُرة الجيش ومآثره: أعماله الجيدة. (٢٨)

المصطفويّ: ظهر أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الأثَر، أي ما يدلّ على الشّيء وما يبقى من آثار وجوده، ومن مصاديق هذا: الحديث المأثور، أثر الضّربة، السّنّة النّبويّة، أثارة من العلم، البقيّة من الشّيء، أثر المشي، والسّلوك المكرُمة، الفضيلة الباقية المأثورة

وأمّا حقيقة الإيثار فهي إثبات الفضيلة، وتقديم مالَهُ الفضل، وانتخابه واختياره على غيره والتّأثير إيجاد الأثر وإحداثه.

والفرق بين الإيثار والتّأثير هو الفرق بين صيغة الإفعال والتّفعيل، فإنّ الإفعال لقيام الفعل ونسبته أوّلًا إلى الفاعل، والثّاني للوقوع أوّلًا إلى المفعول. (١: ١٧)

النّصوص التّفسيريّة

أَثَرَ

﴿فَأَمَّا مَنْ طَغٰى * وَآثَرَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾

النّازعات: ٣٧، ٣٨

الطّبريّ: وآثر متاع الحياة الدّنيا على كرامة الآخرة، وما أعدّ الله فيها لأوليائه، فعمل للدّنيا، وسعى لها، وترك العمل للآخرة. (٣٠: ٤٨)

الطّوسيّ: اختار منافع الحياة الدّنيا بارتكاب المعاصي وترك ما وجب عليه. فالإيثار إرادة الشّيء على طريقة التّفضيل له على غيره، ومثله الاختيار، لأنّه يختاره على أنّه خير من غيره.

وقيل: المعنى مَن آثر نعيم الحياة الدّنيا على نعيم الآخرة. (١٠: ٢٦٤)

نحوه الطّبرسيّ. (٥: ٤٣٥)

ابن كثير: أي قدّمها على أمر دينه

وأضراره. (٧: ٢٦١)

أبو السُّعُود: فاهمك فيما متّع به فيها، ولم يستعدّ للحياة الأُخرويّة الأبديّة بالإيمان والطّاعة

(٥: ٢٣٥)،

مثله الآلوسيّ (٣٠: ٣٦)، ونحوه الكاشانيّ (٥: ٢٨٢) والبُرُوسَويّ (١٠: ٣٢٧)

القاسميّ: أي متاعها وشهواتها على كرامة الآخرة، وما أعدّ فيها للأبرار. (١٧: ٦٠٥٣)

عِزّة دروزة: تفضّل الحياة الدّنيا على الآخرة، فهي مأواه. (٦: ٢٧٥)

المَراغيّ: وآثر لذّات الحياة الدّنيا وشهواتها على ثواب الآخرة. (٣٠: ٣٤)

بنت الشّاطئ: الإيثار: التّفضيل، وبهذا المدلول جاء في آيات.

﴿قَالُوا تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾ يوسف ٩١

﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا﴾ الأعلى ١٦

﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...﴾ طه ٧٢

وجاء نقيضًا للأَثَرَة في آية الحشر: ٩، ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، وهو تفضيل أيضًا لكن للغير على النّفس، كرمًا وفضلًا.

والأَثَرُ، لغةً: بقيّة الشّيء، ومنه: الخبر المأثور الباقي، والأُثْرة: المَكرُمة تبقى، والبقيّة من العلم تؤثر، ولعلّ أصل استعماله في الأثيرة - الدّابة العظيمة الأثر في الأرض بحافرها.

والأُثْر: سِمَة في باطن خُفّ البعير يقتفى بها أثره، أي ما يترك من علامة باقية. وأثّر فيه تأثيرًا: ترك فيه أثرًا يبقى، والآثار: ما بقي من الماضين.

ومجيء الإيثار بمعنى الاختيار، ملحوظًا فيه أنّ المرء يختار ما يحسبه أفضل وأبقى، وبمعنى الأَثَرَة ملحوظًا فيها أنّ الأثِر يستبقي لنفسه الأشياء المختارة. (١: ١٤٠)

٢- ﴿قَالُوا تَاللهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾ يوسف ٩١

ابن عبّاس: لقد فضّلك الله علينا بالمُلك والصّبر (الخازن ٣: ٢٥٦)

قَتَادَة: جعلك الله رجلًا حليمًا (الطَّبَريّ ١٢: ٥٦)

الطَّبَريّ: بالله لقد فضّلك الله علينا، وآثرك بالعلم والحِلم والفضل (٧: ٥٥)

السِّجِستانيّ: فضّلك الله علينا، ويقال: له علينا أَثَرَة، أي فضل. (١٤)

مثله الهَرَويّ (١: ١٥)، ونحوه الطُّوسيّ (٦: ١٩٦)، والطَّبْرِسيّ (٣: ٢٦١).

المَيْبُديّ: اختارك وفضّلك علينا بالعقل والحِلم والحُسن. (٥: ١٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: فضّلك علينا بالتّقوى والصّبر وسيرة المحسنين. (٢: ٣٤٢)

مثله القاسميّ. (٩: ٣٥٨٨)

الفَخْر الرّازيّ: لقد فضّلك الله علينا بالعلم والحِلم والعقل والفضل والحُسن والمُلك. (١٨: ٢٠٤)

القُرطُبيّ : الأصل همزتان ، خُفّفت الثّانية ، ولا يجوز تحقيقها ، واسم الفاعل مؤثِر ، والمصدر إيثار ويقال . أثرتُ التّرابَ إثارةً فأنا مُثير ، وهو أيضًا على «أفعَل» ثمّ أُعِلّ ، والأصل «أثيَر» ، نقلت حركة الياء على الثّاء ، فانقلبت الياء ألفًا ، ثمّ حُذفت لإلتقاء السّاكنين وأثرت الحديث على «فَعَلْتُ» فأنا آثِرٌ . والمعنى لقد فضّلك الله علينا ، واختارك بالعلم والحِلم والحُكم والعقل والمُلك. (٩ ٢٥٧)

البَيضاويّ : اختارك علينا بحُسن الصّورة وكمال السّيرة. (١ ٥٠٧)

مثله الكاشانيّ. (٣ ،٤١)

الخازِن : أي اختارك وفضّلك علينا . يقال . آثرك الله إيثارًا ، أي اختارك . ويُستعار «الأثَر» للفضل و«الإيثار» للتّفضيل. (٣ ،٢٥٦)

أبو حَيّان : قال أبو سليمان الدّمشقيّ : فضّلك بالحِلم والصّفح

قال صاحب الغيان : بحسن الخَلق والخُلُق والعِلم والحِلم والإحسان والمُلك والسّلطان ، وبصبرك على أذاك. (٥ ،٣٤٣)

ابن كَثير : يقولون مُعترفين له بالفضل والأثَرة عليهم في الخَلق والخُلُق والسّعة والملك والتّصرّف والنّبوّة أيضًا ، على قول مَن لم يجعلهم أنبياء ، وأقرّوا له بأنّهم أساؤوا إليه وأخطأوا في حقّه. (٤ ٤٦)

البُرُوسَويّ : اختارك وفضّلك علينا بالجمال والكمال والجاه والمال. (٤ ٣١٣)

الآلوسيّ : اختارك وفضّلك علينا بالتّقوى والصّبر. (١٣ : ٥٠)

يُؤثِرُونَ

.. وَيُؤْثِرُونَ عَلَى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ..

الحشر : ٩

الطَّبَريّ : ويعطون المهاجرين أموالهم إيثارًا لهم بها على أنفسهم. (٢٨ ٤٢)

الطُّوسيّ : أي يختارون على أنفسهم مَن يولّونه من مالهم من المهاجرين. (٩ ٥٦٥)

الطَّبْرِسيّ : أي ويؤثرون المهاجرين ويقدّمونهم على أنفسهم بأموالهم ومنازلهم. (٥ ،٢٦٢)

الفَخر الرّازيّ : يقال : آثره بكذا ، إذا خصّه به ومفعول الإيثار محذوف ، والتّقدير : ويؤثرونهم بأموالهم ومنازلهم على أنفسهم. (٢٩ ٢٨٧)

نحوه القُرطُبيّ. (١٨ ٢٦)

البَيضاويّ : ويقدّمون المهاجرين على أنفسهم. (٢ ٤٦٦)

نحوه ابن كَثير (٦ ٦٠٧) ، ومثله البُرُوسَويّ (٩ ٤٣٣) ، والآلوسيّ (٢٨ : ٥٢) ، والطَّباطَبائيّ (١٩ : ٢٠٦) ، والمَراغيّ (٢٨ ٤٤)

تُؤثِرُونَ

بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا . الأعلى : ١٦

قَتادَة : فاختار النّاس العاجلة إلّا مَن عصم الله (الطَّبَريّ ٣٠ ١٥٧)

الطَّبَريّ : اختلفت القرّاء في قراءة قوله : ﴿بَلْ

تُؤْثِرُونَ﴾، فقرأ ذلك عامّة قُرّاء الأمصار ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ﴾ بالتاء، إلّا أبا عمرو، فإنّه قرأه بالياء، وقال: يعني الأشقياء.

والذي لا أوثر عليه في قراءة ذلك، التاء، لإجماع الحجّة من القرّاء عليه. وذُكر أنّ ذلك في قراءة أُبيّ (بل أنتمْ تؤثرون)، فذلك أيضًا شاهد لصحّة القراءة بالتاء.

(٣٠: ١٥٧)

الطُّوسيّ: تختارون الحياة الدّنيا على الآخرة بأن تعملوا للدّنيا ولاتعملوا للآخرة. (١٠: ٣٣٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٤٧٦)

الفَخْر الرّازيّ: فيه قراءتان: قراءة العامّة بالتاء، ويؤكّده حرف أُبيّ، أي بل أنتم تؤثرون عمل الدّنيا على عمل الآخرة.

وقرأ أبو عمرو (يُؤْثِرُون) بالياء، يعني الأشقى. (٣١: ١٤٩)

نحوه القُرطُبيّ (٢٠: ٢٣)

ابن كَثير: أي تقدّمونها على أمر الآخرة، وتُبدّونها على ما فيه نفعكم وصلاحكم، في معاشكم ومعادكم. (٧: ٢٧١)

الطُّرَيحيّ: أي تقدّمونها وتُفضّلونها على الآخرة (٣: ١٩٨)

البُرُوسَويّ: بل تختارون اللّذّات العاجلة الفانية فتسعون لتحصيلها

والخطاب إمّا للكفرة، فالمراد بإيثار الحياة الدّنيا، هو الرّضا والاطمئنان بها والإعراض عن الآخرة بالكلّيّة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا...﴾ يونس: ٧

أو للكلّ، فالمراد بإيثارها ما هو أعمّ ممّا ذُكر، وما لايخلو عنه النّاس غالبًا من ترجيح جانب الدّنيا على الآخرة، في السّعي وترتيب المبادئ.

والالتفات على الأوّل لتشديد التّوبيخ، وعلى الثّاني كذلك في حقّ الكفرة، ولتشديد العتاب في حقّ المسلمين. (١٠: ٤١٠)

نحوه الآلوسيّ (٣٠: ١١٠)

نُؤْثِرَكَ

قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ... طه: ٧٢

الطَّبَريّ: فنتّبعك ونكذّب من أجلك موسى. (١٦: ١٨٩)

الطُّوسيّ: أي لا نختارك يا فرعون. (٧: ١٩٠)

المَيْبُديّ: لن نختار دينك. (٦: ١٤٨)

الطَّبْرِسيّ: أي لن نفضّلك ولن نختارك على ما أتانا من الأدلّة الدّالّة على صدق موسى وصحّة نبوّته. (٤: ٢١)

القُرطُبيّ: أي لن نختارك. (١١: ٢٢٥)

مثله النَّيسابوريّ (١٦: ١٤١)، والخازن (٤: ٢٢٢)، وابن كَثير (٤: ٥٢٦)، والكاشانيّ (٣: ٣١٢)

أبو حَيّان: أي لن نختار اتّباعك وكوننا من حزبك وسلامتنا من عذابك. (٦: ٢٦١)

البُرُوسَويّ: لن نختارك بالإيمان والاتّباع.

مثله الآلوسيّ. (١٦: ٢٢٢)

يُؤْثَرُ

فَقَالَ إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ — المدّثّر ٢٤

أبو سعيد البغداديّ: أي يُورَث (القُرطبيّ ١٩: ٧٧)

الطّبريّ: يأثره عن غيره (٢٩: ١٥٧)

مثله القُرطبيّ (١٩: ٧٦)

الأزهريّ: أي يَرْويه واحدٌ عن واحد (١٥: ١٢٣).

مثله الهَرَويّ (١: ١٦)

الحَريريّ: أي يَرْويه واحدٌ بعد واحد، ويَنقُلُه مُخبِرٌ إلى مُخبِر. (٣٧)

البَغَويّ: يُروى ويُحكى عن السّحرة (٧: ١٤٧)

مثله الخازن. (٧: ...)

المَيْبُديّ: أي ما هذا الّذي يقوله محمّد إلّا سحرٌ يُروى، أي يأثره قومٌ عن قومٍ. وقيل: يرويه محمّد عن جَبْر ويسار. وقيل: عن أهل بابل (١٠: ٢٨٥)

الطَّبْرِسيّ: أي يروى عن السّحرة. وقيل: هو من الإيثار، أي سحرٌ تُؤْثِره النّفوس وتختاره لحلاوته فيها (٥: ٣٨٨)

الفَخْر الرّازيّ: في قوله: (يُؤْثَرُ) وجهان:

الأوّل: أنّه من قولهم: أثرت الحديث آثره أثرًا، إذا حدّثتَ به عن قومٍ في آثارهم، أي بعدما ماتوا. هذا هو الأصل، ثمّ صار بمعنى الرّواية عمّن كان.

والثّاني: يُؤْثَرُ على جميع السّحر، وعلى هذا يكون هو من الإيثار. (٣٠: ٢٠٦)

البَيْضاويّ: يُروى ويُتعلّم. (٢: ٥١٨)

مثله الكاشانيّ (٥: ٢٤٧)، ونحوه القاسميّ (١٦: ٥٩٧٧)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٢٣٦)، والطَّباطَبائيّ (٢٠: ٨٧).

النَّيسابوريّ: قوله: (يُؤْثَرُ) من الأثر بالسّكون الرّواية كما مرّ، أو من الإيثار، أي هو مختارٌ على جميع أنواع السّحر. (٢٩: ٩٤)

أبو حَيّان: يُروى ويُنقل. وقيل: (يُؤْثَرُ)، أي يُختار ويُرجّح على غيره من السّحر، فيكون من الإيثار. ومعنى (إِلَّا سِحْرٌ) أي شبيهٌ بالسّحر. (٨: ٣٧٥)

ابن كَثير: أي هذا سحرٌ ينقله محمّد عن غيره ممّن قبله، ويحكيه عنهم. (٧: ١٥٧)

نحوه المَراغيّ (٢٩: ١٣٣)، والطُّرَيحيّ (٣: ١٩٨).

الآلوسيّ: أي يُروى ويُتعلّم من سَحَرة بابل ونحوهم. وقيل: أي يُختار ويُرجّح على غيره من السّحر، وليس بمختار (٢٩: ١٢٤)

جمال الدّين عَيّاد: هو من قولهم: أثرتُ الحديث آثره أثرًا، أي حدّثت به عن قومٍ في آثارهم، أي بعدما ماتوا. (٩٨)

آثَر

١ـ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ — طٰه ٩٦

ابن عبّاس: رأى السّامريّ أثر فرس جبرئيل فأخذ ترابًا من أثر حافره. (الطّبريّ ١٦: ٢٠٥)

مُجاهِد: من تحت حافر فرس جبرئيل. (١: ٤٠١)

الطَّبَريّ : قبضت قبضةً من أثر حافر فَرَس جبرئيل. (١٦: ٢٠٥)

مثله البَغَويّ (٤: ٢٢٥)، والخازن (٤: ٢٢٥)

أبو مسلم الأصفهانيّ : ليس في القرآن تصريح بهذا الّذي ذكره المفسّرون، وهنا وجهٌ آخر وهو أن يكون المراد بالرّسول موسى، وبأثره سُنّته ورسمه الّذي أمر به، فقد يقول الرّجل: فلانٌ يقفوا أثر فلان ويقتصّ أثره، إذا كان يمتثل رسمه، والتّقدير: أنّ موسى لمّا أقبل على السّامريّ باللّوم والمسألة عن الأمر الّذي دعاه إلى إضلال القوم في العجل ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ﴾ أي عرفت أنّ الّذي أنتم عليه ليس بحقّ، وقد كنت قبضت قبضةً من أثرك أيّها الرّسول، أي شيئًا من سُنّتك ودينك فقذفته أي طرحته فعند ذلك أعلمه موسى عليه السلام بما له من العذاب في الدّنيا والآخرة، وإنّما أورد بلفظ الإخبار عن غائب كما يقول الرّجل لرئيسه وهو مواجه له: ما يقول الأمير في كذا وبماذا يأمر الأمير. وأمّا دعاؤه موسى عليه السلام رسولاً مع جحده وكفره فعلى مثل مذهب من حكى الله عنه قوله: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ الحجر: ٦، وإن لم يؤمنوا بالإنزال. (الفخر الرّازيّ ٢٢: ١١١)

القُمّيّ : يعني من تحت حافر رَمَكة جبرئيل في البحر. (الكاشانيّ ٣: ٣١٨)

الزَّمَخْشَريّ : فقبض قبضةً من تُربة مَوْطئه. (٢: ٥٥١)

مثله البَيضاويّ (٢: ٥٩)، والبُرُوسَويّ (٥: ٤٢١).

الطَّبْرِسيّ : أي قبضت قبضة تراب من أثر قدم جبرائيل. (٤: ٢٧)

الفَخْر الرّازيّ : واعلم أنّ هذا القول الّذي ذكره أبو مسلم ليس فيه إلّا مخالفة المفسّرين، ولكنّه أقرب إلى التّحقيق لوجوه.

أحدها: أنّ جبريل عليه السلام ليس بمشهور باسم الرّسول، ولم يجر له فيما تقدّم ذكرٌ حتّى تُجعل «لام التّعريف» إشارة إليه، فإطلاق لفظ الرّسول لإرادة جبريل عليه السلام، كأنّه تكليف بعلم الغيب.

وثانيها: أنّه لابدّ فيه من الإضمار، وهو قبضة من أثر حافر فرس الرّسول، والإضمار خلاف الأصل.

وثالثها: أنّه لابدّ من التّعسّف في بيان أنّ السّامريّ كيف اختُصّ من بين جميع النّاس برؤية جبريل عليه السلام ومعرفته، ثمّ كيف عرف أنّ لتراب حافر فرسه هذا الأثر؟! والّذي ذكروه من أنّ جبريل عليه السلام هو الّذي ربّاه فبعيد، لأنّ السّامريّ إن عرف جبريل ـ حال كمال عقله ـ عرف قطعًا أنّ موسى عليه السلام نبيّ صادق، فكيف يحاول الإضلال! وإن كان ما عرفه حال البلوغ فأيّ منفعة لكون جبريل عليه السلام مربّيًا له في الطّفوليّة في حصول تلك المعرفة!

ورابعها: أنّه لو جاز اطّلاع بعض الكفرة على تراب هذا شأنه لكان لقائل أن يقول: فلعلّ موسى عليه السلام اطّلع على شيء آخر يشبه ذلك، فلأجله أتى بالمعجزات ويرجع حاصله إلى سؤال من يطعن في المعجزات، ويقول: لِمَ لا يجوز أن يقال: إنّهم لاختصاصهم بمعرفة بعض الأدوية الّتي لها خاصيّة أن تفيد حصول تلك معجزة أتوا بتلك المعجزة، وحينئذٍ ينسدّ باب المعجزات

بالكلّيّة. (٢٢: ١١١)

النّسفيّ : أي من أثر فرس الرّسول ، وقُرئ بها (٣: ٦٤)

النّيسابوريّ : أثره : التّراب الّذي أخذه من موقع حافر دابّته ، واسمها حيزوم فرس الحياة . فمعنى الآية فقبضت من أثر فرس المُرسَل إليك يوم حلول الميعاد (١٦: ١٥٣)

أبو حَيّان : [قال بعد نقله قول أبي مسلم :]

وماذكره أبو مسلم أقرب إلى التّحقيق ، إلّا أنّ فيه مخالفة المفسّرين. (٦: ٢٧٤)

ابن كَثير : أي من أثر فرسه ، هذا هو المشهور عند كثير من المفسّرين أو أكثرهم. (٤: ٥٢٤)

أبو السُّعود : قُرئ (مِنْ اَثَرِ فَرَسِ الرَّسُولِ)، أي من تربة موطئ فَرَس الملَك. (٣: ٣٣٢)

الطَّريحيّ : المعنى من أثر فرس الرّسول ... فقبض قبضةً من موطئه. (٣: ١٩٧)

الآلوسيّ : أي من أثر فرس الرّسول ، وكذا قرأ عبدالله، فالكلام على حذف مضاف ، كما عليه أكثر المفسّرين . وأثر الفَرَس : التّراب الّذي تحت حافره ، وقيل: لاحاجة إلى تقدير مضاف ، لأنّ أثر فرسه أثره. (١٦: ٢٥٣)

القاسميّ : هو جبرئيل ، وأراد بأثره التّراب الّذي أخذه من موضع حافر دابّته. (١١: ٤٢٠٥)

المَراغيّ : أي وقد كنت قبضت قبضةً من أثرك أيّها الرّسول ، أي شيئًا من سنّتك ودينك فطرحته ، كما يقال فلانٌ يقفوا أثر فلان ويقبض أثره ، إذ كان يتّبع رسمه ويتبع طريقته. (١٦: ١٤٥)

٢ ـ ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ﴾ الفتح : ٢٩

عطاء : استنارت وجوههم من التّهجّد.

(النّيسابوريّ ٢: ٥١)

الزّمخشريّ : أي من التّأثير الّذي يؤثّره السّجود وقُرئ (مِنْ اِثْرِ السُّجُودِ) و (مِنْ آثارِ السُّجُودِ) (٣: ٥٥٠)

الخازن : استنارت وجوههم بالنّهار من كثرة صلاتهم باللّيل (٦: ١٧٩)

أبو حَيّان : قرأ ابن هُرْمُز (اِثْرِ) بكسر الهمزة وسكون الثّاء ، والجمهور بفتحهما . وقرأ قتادة (مِنْ آثارِ السُّجُودِ) بالجمع (٨: ١٠٢)

أبو السُّعود : (مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ) حال من المستكنّ في الجارّ ، أي من التّأثير الّذي يؤثّره كثرة السّجود (٥: ٨٦)

الآلوسيّ : وجه إضافة الأثر إلى السّجود أنّه حادث من التّأثير الّذي يؤثّره السّجود ، وشاع تفسير ذلك بما يحدث في جبهة السّجّاد ممّا يشبه أثر الكيّ وثَفِنَة البعير (٢٦: ١٢٥)

أَثَرِي

﴿قَالَ هُمْ اُولَاءِ عَلَى اَثَرِي ...﴾ طه : ٨٤

الحَسَن : هم على ديني ومنهاجي ، هم يتطرّقون من بعدي ماالّذي آتاهم به ، وليس

يريد أنّهم يتّبعونه. (الطّبرسيّ ٤: ٢٤)

الطّبريّ: يقول: قومي على أثري يلحقون بي. (١٦: ١٩٥)

الزّمخشريّ: عن أبي عمرو ويعقوب (إثرى) بالكسر، وعن عيسى بن عمر (أُثرى) بالضّمّ، وعنه أيضًا (أُولى) بالقصر. والأثر أفصح من الأثر، وأمّا الأثر فمسموع في فرند السّيف في الأصول، يقال: أثر السّيف وأثره، وهو بمعنى الأثر، غريب. (٢: ٥٤٨)

الطّبرسيّ: من ورائي يُدركوني عن قريب. (٤: ٢٤)

الفخر الرّازيّ: يعني بالقرب منّي ينتظرونني. (٢٢: ٩٩)

مثله الآلوسيّ. (١٦: ٢٤٣)

القرطبيّ: ليس يريد أنّهم يسيرون خلفه متوجّهين إليه، بل أراد أنّهم بالقرب منّي ينتظرون عودي إليهم. وقيل: لا بل كان أمر هارون بأن يجيء في بني إسرائيل أثره ويلحقوا به. (١١: ٢٣٢)

البيضاويّ: ما تقدّمتهم إلّا بخطى يسيرة لا يُعتدّ بها عادةً، وليس بيني وبينهم إلّا مسافة قريبة، يتقدّم بها الرّفقة بعضهم بعضًا. (٢: ٥٧)

نحوه الكاشانيّ. (٣: ٣١٦)

البغويّ: يعني هم بالقرب منّي يأتون من بعدي. (٤: ٢٢٤)

ابن كثير: أي قادمون ينزلون قريبًا من الطّور. (٤: ٥٣١)

أبو السّعود: يعني أنّهم معي (٣: ٣١٨)

الطّريحيّ: هو من قولهم: خرجت في أثره بفتحتين، وفي إثره بكسر الهمزة فالسّكون، أي تبعته عن قريب. (٣: ١٩٨)

البروسويّ: يجيئون بعدي. (٥: ٤١٣)

عزّة دروزة: آتون من ورائي. (٣: ٨٢)

الطّباطبائيّ: أي إنّهم لسائرون على أثري، وسيلحقون بي عن قريب. (١٤: ١٩٠)

آثار

﴿فَانْظُرْ إِلَى أَثَرِ رَحْمَتِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾ الرّوم: ٥٠

الطّبريّ: اختلفت القرّاء، فقرأته عامّة قرّاء أهل المدينة والبصرة وبعض الكوفيّين (إلى أثر رحمة الله) على التّوحيد، بمعنى فانظر يا محمّد إلى أثر الغيث الّذي أصاب الله به من أصاب من عباده، كيف يُحيي ذلك الغيث الأرض من بعد موتها؟ وقرأ ذلك عامّة قرّاء الكوفة ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ﴾ على الجماع، بمعنى فانظر إلى آثار الغيث الّذي أصاب الله به من أصاب، كيف يُحيي الأرض بعد موتها؟

والصّواب من القول في ذلك أنّهما قراءتان مشهورتان في قرأة الأمصار، متقاربتا المعنى، وذلك أنّ الله إذا أحيا الأرض بغيث أنزله عليها فإنّ الغيث أحياها بإحياء الله إيّاها به، وإذا أحياها الغيث فإنّ الله هو المحيي به، فبأيّ القراءتين قرأ القارئ فمصيب. (٢١: ٥٥)

الطّوسيّ: قرأ أهل الكوفة وابن عامر (إلى آثار) على الجمع، وأماله الكسائيّ إلّا أبا الحارث، الباقون على

التوحيد.

ومَن أفرد (أثَر) فلأنّه مضافٌ إلى مفرد، وجاز الجمع، لأنّ (رَحْمَتِ اللهِ) يجوز أن يُراد بها الكثرة (٨: ٢٥٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٣٠٨)

المَيْبُديّ: (أثَر) هكذا قرأ أهل الحجاز والبصرة وأبوبكر، وقرأ الآخرون ﴿إلىٰ آثارِ رَحْمَتِ اللهِ﴾ على الجمع... والمعنى فانظر إلى حسن تأثيره في الأرض كيف يخصب الأرض بعد جَدْبها وقحطها (٧: ٤٦٩)

الزَّمَخْشَريّ: قُرئ (أثَر) و (آثار) على الوحدة والجمع، ... ومَن قرأ بالجمع رجّع الضمير (فرأوه) الروم: ٥١، إلى معناه، لأنّ معنى آثار الرّحمة النّبات، واسم النّبات يقع على القليل والكثير، لأنّه مصدر سُمّي به ما يَنبت. (٣: ٢٣٦)

نحوه النَّيسابوريّ (٢١: ٤٣)، وأبوحيّان [illegible] (١٧٩)

القُرطُبيّ: يعني المطر، أي انظروا نظر استبصار واستدلال، أي استدلّوا بذلك على أنّ مَن قدر عليه، قادرٌ على إحياء الموتى.

وقرأ ابن عامر وحَفْص وحمزة والكِسائيّ (آثار) بالجمع، الباقون بالتوحيد، لأنّه مضاف إلى مفرد. والأثَر فاعل (يُحيي)، ويجوز أن يكون الفاعل اسم الله عزّوجلّ.

ومَن قرأ (آثار) بالجمع فلأنّ (رَحْمَتِ اللهِ) يجوز أن يراد بها الكثرة. (١٤: ٤٥)

البَيْضاويّ: أثر الغيث من النبات والأشجار وأنواع الثّمار، ولذلك جمعه ابن عامر وحمزة والكِسائيّ وحَفْص. (٢: ٢٢٤)

مثله الكاشانيّ (٤: ١٣٦)، ونحوه القاسميّ (١٣: ٤٧٨٧)، والبُرُوسَويّ (٧: ٥٢).

أبو السُّعُود: المترتّبة على تنزيل المطر من النّبات والأشجار وأنواع الثّمار (٤: ١٨٦)

مثله الآلوسيّ (٢١: ٥٣)

الطُّرَيحيّ: أي ماتبقّي منها (٣: ١٩٨)

المَراغيّ: أي فانظر أيّها الرّسول أثر الغيث الّذي أنبت به ما أنبت من الزّرع والأشجار والثّمار (٢١: ٦٢)

أثارًا

١ ـ ... كانُوا هُمْ أشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثارًا فِي الْأرْضِ المؤمن: ٢١

المَيْبُديّ: يعني أكثر زراعةً وعمارةً وأبنيةً، وأشدّ لها طلبًا وأبعد غايةً

وقيل: أكثر جيشًا وأموالًا ومُلكًا في الأرض من أهل مكّة، فلم ينفعهم ذلك (٨: ٤٦٥)

الزَّمَخْشَريّ: يريد حُصونهم وقُصورهم وعددهم وما يُوصف بالشّدّة من آثارهم، أو أرادوا أكثر آثارًا، كقوله: «متقلّدًا سيفًا ورُمحًا». (٣: ٤٢٢)

الطَّبْرِسيّ: أي وأكثر عمارةً للأبنية العجيبة، وقيل: وأبعد ذهابًا في الأرض لطلب الدّنيا. (٤: ٥١٩)

الفَخْر الرّازيّ: المراد حصونهم وقصورهم وعساكرهم. (٢٧: ٥٣)

نحوه القاسميّ. (١٤: ٥١٦٢)

البَيْضاويّ : مثل القِلاع والمَدائن الحَصينة. وقيل المعنى وأكثر آثارًا، كقوله : «متقلّدًا سيفًا ورُمحًا».
(٢ ٣٣٤)

مثله الكاشانيّ. (٤ ٣٣٩)

أبو حَيّان : (آثارًا فِي الأَرْضِ) معطوف على (قُوَّة)، أي مَبانيهم وحُصونهم، وعددهم كانت في غاية الشّدّة ﴿وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ الشّعراء ١٤٩
(٧ ٤٥٧)

ابن كَثير : أي أثّروا في الأرض من البنايات والمَعالم والدّيارات ما لا يقدر هؤلاء عليه، كما قال عزّوجلّ ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾ الأحقاف ٢٦ وقال تعالى ﴿وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ الرّوم ٩، أي مع هذه القُوّة العظيمة والبأس الشّديد أخذهم الله بذنوبهم، وهي كفرهم برسلهم.
(٦ ١٣٣)

البُرُوسَويّ : مثل القِلاع الحَصينة والمُدُن المتينة
(٨ ١٧٢)

الآلوسيّ : عطفٌ على (قوّة)، أي وأشدّ آثارًا في الأرض، مثل القِلاع المُحكمة والمَدائن الحَصينة. وقد حكى الله تعالى عن قوم منهم أنّهم كانوا ينحتون من الجبال بيوتًا.

وجوّز كونه عطفًا على (أشدّ) بتقدير محذوف، أي وأكثر آثارًا، فتشمل الآثار القويّة وغيرها، وهو ارتكاب خلاف المتبادر من غير حاجة يعتدّ بها.

وقيل: المراد بهذه الآثار آثار أقدامهم في الأرض، لعظم أجرامهم، وليس بشيءٍ أصلًا. (٢٤، ٦١)

الطَّباطَبائيّ : كالمَدائن الحَصينة، والقِلاع المَنيعة، والقُصور العالية المَشيدة. (١٧ ٣٢٦)

المَراغيّ : قد كانوا أشدّ منهم بطشًا، وأبقى في الأرض آثارًا، فلم تنفعهم شدّة قواهم ولا عظيم آثارهم، إذ جاء أمْرُ الله، فأُخذوا بما أجرموا من المعاصي واكتسبوا من الآثام. (٢٤، ٥٨)

٢ـ ﴿كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ...﴾ المؤمن ٨٢

مُجاهِد : يعني المشي في الأرض بأرجلهم
(٢ ٥٦٦)

الطَّبَريّ : يقول: كان أولئك الّذين من قبل هؤلاء المكذّبين من قريش أكثر عددًا من هؤلاء، وأشدّ بطشًا وأقوى قوّةً وأبقى في الأرض آثارًا، لأنّهم كانوا ينحتون من الجبال بيوتًا، ويتّخذون مصانع (٢٤ ٨٨)

نحوه المَراغيّ. (٢٤ ١٠٠)

الطُّوسيّ : أي وأعظم آثارًا في الأرض بالأبنية العظيمة الّتي بنوها والقُصور المُشيّدة الّتي شيّدوها
(٩ ١٠١)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤ ٥٣٥)

المَيْبُديّ : يعني ما أحدثوا من القصور والأبنية.
(٨ ٤٩٨)

الزَّمَخْشَريّ : قصورهم ومصانعهم. (٣ ٤٣٩)

القُرطُبيّ : من الأبنية والأموال وما أدالوا به من الأولاد والأتباع، يقال: دلوت بفلان إليك، أي استشفعت به إليك. (١٥ ٣٣٥)

البَيْضاويّ : ما بقي منهم من القصور والمصانع

ونحوها. (٢، ٣٤٢)

مثله الكاشانيّ. (٤، ٣٥٠)

الخازن : يعني مصانعهم وقصورهم ، والمعنى لو سار هؤلاء في أطراف الأرض لعرفوا أنّ عاقبة هؤلاء المكذّبين المتمرّدين الهلاك والبوار ، مع أنّهم كانوا أكثر عددًا وأموالًا من هؤلاء. (٦: ٨٧)

ابن كثير : يخبر تعالى عن الأُمم المكذّبة بالرّسل في قديم الدّهر ، وماذا حلّ بهم من العذاب الشّديد مع شدّة قواهم ، وما أثّروا في الأرض وجمعوه من الأموال ، فما أغنى عنهم ذلك شيئًا. (٦: ١٥٧)

البُرُوسَويّ : باقية بعدهم من الأبنية والقصور والمصانع ، وهي جمع مَصْنَعة ، بفتح النّون وضمّها ، شيءٌ كالحوض يجمع فيه ماء المطر ، ويقال له : الصّهريج أيضًا. (٨: ٢٣٠)

أثارِهِمَا

فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا الكهف : ٦٤

ابن عبّاس : عادا قِدمًا يقُصّان ، أي يتّبعان آثارهما حتّى انتهيا إلى مَدخل الحُوت. (الطّوسيّ ٧: ٦٩)

مُجاهِد : اتّبع موسى وفتاه أثر الحوت بِشَقّ البحر. (١: ٣٧٩)

قَتادَة : رجعا عودهما على بدئهما.

(الطّبريّ ١٥: ٢٧٦)

أبو عُبَيْدَة : عادا نكصًا على أدبارهما فرجعا قصصًا ، رجعا يقصّان الأثر. (١: ٤٠٩)

الطّبريّ : يقول ، فرجعا في الطّريق الّذي كانا قطعاه ، ناكصين على أدبارهما ، يقصّان آثارهما الّتي كانا سلكاها. (١٥: ٢٧٦)

الطُّوسيّ : فرجعا إلى الموضع الّذي حُيِّيتْ فيه السّمكة ، وهو الّذي كان يطلب منه العلامة فيه ، وقيل : الصّخرة موضع الوعد. (٧: ٦٩)

البَغَويّ : أي رجعا يقصّان الأثر الّذي جاءا منه ، أي يتّبعانه. (٤: ١٨١)

الزَّمَخْشَريّ : فرجعا في إدراجهما. (٢: ٤٩٢)

الطَّبْرِسيّ : أي رجعا وعادا عودهما على بدئهما ، في الطّريق الّذي جاءا منه يقصّان آثارهما. (٣: ٤٨١)

النَّيسابوريّ : فرجعا على طريقهما المسلوك.

الخازن : أي رجعا يقصّان الّذي جاءا منه ويتّبعانه. (٤: ١٨١)

أبو حَيّان : رجعا على إدراجهما من حيث جاءا. (٦: ١٤٧)

أبو السُّعود : طريقهما الّذي جاءا منه. (٣: ٢٥٩)

مثله البُرُوسَويّ (٥: ٢٦٧) ، والآلوسيّ (١٥: ٣١٩) ، والمَراغيّ (١٥: ١٧٤) ، ونحوه الكاشانيّ (٣: ٢٥٠).

القاسميّ : أي رجعا ماشيَيْن على آثار أقدامهما يتّبعانها. (١١: ٤٠٧٨)

الطَّباطَبائيّ : المراد بالآثار آثار أقدامهما. (١٣: ٣٤١)

أثارِهِمْ

١ ـ وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ... المائدة : ٤٦

الفارسيّ: [الهاء والميم في آثارهم] يعودان على الّذين فُرض عليهم الحكم الّذي مضى ذكره، لأنّه أقرب (الطّوسيّ ٣: ٥٤٠)

الرّمّانيّ: الهاء والميم يرجعان إلى النّبيّين الّذين أسلموا، وقد تقدّم ذكرهم. (الطّوسيّ ٣: ٥٤٠)

الطّوسيّ: [قال بعد نقل قول الفارسيّ والرّمّانيّ:] والأوّل [قول الرّمّانيّ] أحسن في المعنى، وهذا أجود في العربيّة. (٣: ٥٤٠)

مثله الطّبرسيّ. (٢: ٢٠١)

الفخر الرّازيّ: فإن قيل: فأين المفعول الأوّل في الآية؟ قلنا: هو محذوف، والظّرف وهو قوله (عَلَى آثَارِهِمْ) كالسّادّ مسدّه، لأنّه إذا قُفّي به على أثره فقد قُفّي به إيّاه. والضّمير في (آثَارِهِمْ) للنّبيّين في قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا﴾ المائدة ٤٤. (١٢: ٨)

٢- فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ. الكهف ٦

الطّوسيّ: على آثار قومك. (٧: ٨)

مثله الطّبرسيّ. (٣: ٤٥٠)

البغويّ: أي من بعدهم. (٤: ١٥٦)

مثله الخازن (٤: ١٥٦)، والفخر الرّازيّ (٢١: ٧٩).

القرطبيّ: المعنى على أثر تولّيهم وإعراضهم عنك. (١٠: ٣٥٣)

النّسفيّ: أي آثار الكفّار، شبّهه وإيّاهم حين تولّوا عنه ولم يؤمنوا به، وما تداخله من الأسف على تولّيهم برجل فارقه أحبّته، فهو يتساقط حسرات على آثارهم، ويبخع نفسه وجدًا عليهم وتلهّفًا على فراقهم. (٣: ٣)

أبو حيّان: (عَلَى آثَارِهِمْ) استعارة فصيحة، من حيث لهم إدبار وتباعد عن الإيمان، وإعراض عن الشّرع، فكأنّهم من فرط إدبارهم قد بَعُدوا، فهو في إدبارهم يحزن عليهم.

ومعنى (عَلَى آثَارِهِمْ) من بعدهم، أي بعد يأسك من إيمانهم، أو بعد موتهم على الكفر. (٦: ٩٧)

أبو السّعود: غمًّا ووجدًا على فراقهم. (٣: ٢٣٨)

مثله البروسويّ. (٥: ٢١٦)

الآلوسيّ: أي من بعدهم، يعني من بعد تولّيهم عن الإيمان وتباعدهم عنه. (١٥: ٢٠٤)

القاسميّ: في النّظم الكريم استعارة تمثيليّة بتشبيه حاله معهم، وقد تولّوا، وهو آسف من عدم هدايتهم، بحال من فارقته أحبّته، فهمّ بقتل نفسه، أو كاد يهلك وجدًا عليهم وتحسّرًا على آثارهم. (١١: ٤٠٢٤)

الطّباطبائيّ: المعنى يرجى منك أن تهلك نفسك بعد إعراضهم عن القرآن وانصرافهم عنك من شدّة الحزن، وقد دلّ على إعراضهم وتولّيهم بقوله: (عَلَى آثَارِهِمْ) وهو من الاستعارة. (١٣: ٢٤٠)

٣- ... وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ... يس ١٢

ابن عبّاس: خطاهم إلى المساجد. (القرطبيّ ١٥: ١٢)

مثله مجاهد. (الطّوسيّ ٨: ٤٤٧)

مجاهد: خطاهم بأرجلهم. (الطّبريّ ٢٢: ١٥٤)

الحسن: الآثار في هذه الآية الخطى.

مثله قتادة. (القرطبيّ ١٥: ١٢)

الجُبّائيّ : ما يكون له أثر. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٤١٨)

الهَرَوِيّ : أي ما قدّموه من الأعمال، وسنّوه بعدهم من السُّنن، فعُمِل بها. (١: ١٧)

الطُّوسيّ : [بعد نقله قول مُجاهد] قيل : معناه وآثارهم الّتي تبقى بعدهم ويُقتدى بهم فيها. (٨: ٤٤٧)

المَيْبُديّ : للآثار وجهان.

أحدهما : الخُطى الّتي كانوا يخطونها في الخير والشّرّ.

الوجه الثّاني : آثارهم : ما سنّوا من سُنّةٍ حَسَنَةٍ أو سيّئةٍ. (٨: ٢٠٩)

الزَّمَخْشَريّ : ونكتب ما أسلفوا من الأعمال الصّالحة وغيرها، وما هلكوا عنه من أثرٍ حَسَنٍ كعلم علّموه أو كتاب صنّفوه أو حبيس حبسوه أو بناء بنوه، من مسجد أو رباط أو قنطرة أو نحو ذلك، أو سيّئ كوظيفة وظّفها بعض الظُّلّام على المسلمين، وسكّة أحدثها فيها تخسيرهم وشيء أحدث فيه صدّ عن ذكر الله من ألحان وملاهٍ، وكذلك كلّ سُنّةٍ حَسَنَةٍ أو سيّئةٍ يستنّ بها، ونحوه قوله تعالى : ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة : ١٣، أي قدّم من أعماله وأخّر من آثاره.

وقيل : هي آثار المشّائين إلى المساجد. (٣: ٣١٦)

الطَّبْرِسيّ : قيل : يعني بآثارهم أعمالهم الّتي صارت سُنّةً بعدهم يُقتدى فيها بهم حسنةً كانت أم قبيحةً. (٤: ٤١٨)

الفَخْر الرّازيّ : فيه وجوه :

الأوّل : آثارهم : أقدامهم، فإنّ جماعة من أصحابه بعدت دُورهم عن المساجد فأرادوا النّقلة، فقال صلّى الله عليه وسلّم : «إنّ الله يكتب خطواتكم ويثيبكم عليه فالزموا بيوتكم».

الثّاني : هي السُّنن الحسنة كالكتب المصنّفة والقناطر المبنيّة والحبائس الدّارّة، والسُّنن السّيّئة كالظُّلمات المستمرّة الّتي وضعها ظالم والكتب المضلّة وآلات الملاهي وأدوات المناهي المعمولة الباقية.

الثّالث : الآثار : الأعمال. (٢٦: ٤٩)

نحوه القُرْطُبيّ (١٥: ١٢)، والبَيْضاويّ (٢: ٢٧٧)، والخازن (٦: ٣)، وأبو السُّعود (٤: ٢٤٨)، والكاشانيّ (٤: ٢٤٦)، والبُرُوسَويّ (٧: ٣٧٥)، والآلوسيّ (٢٢: ٢١٨)، وكثير من المفسّرين.

النَّيسابوريّ : خُطى أقدام صدقهم وآثار دموعهم على خدودهم. (٢٣: ١٨)

ابن كَثير : آثارهم الّتي أثروها من بعدهم فيجزيهم على ذلك. (٥: ٦٠٢)

الطَّباطَبائيّ : المراد بما قدّموا الأعمال الّتي عملوها قبل الوفاة فقدّموها على موتهم، والمراد بـ(آثارهم) ما تركوا لما بعد موتهم من خيرٍ يُعمل به كتعليم علمٍ ينتفع به أو بناء مسجدٍ يُصلّى فيه أو مِيضأة يتوضّأ فيها، أو شرٍّ يُعمل به كوضع سُنّةٍ مبتدعةٍ يُستنّ بها أو بناء مَفسقةٍ يُعصى الله فيها.

وربّما قيل : إنّ المراد بـ(ما قدّموا) النّيّات، وبـ(آثارهم) الأعمال المترتّبة المتفرّعة عليها، وهو بعيد من السّياق. (١٧: ٦٦)

٤- فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ. الصّافّات : ٧٠

الكَلْبيّ : يعملون مثل أعمالهم. (البَغَويّ ٦: ٢٠)

مثله الخازن. (٦: ٢٠)

الطَّبَريّ : هؤلاء يُسرَع بهم في طريقهم، ليقفُوا آثارهم وسُنّتهم. (٢٣: ٦٥)

الطُّوسيّ : في الضّلال، أي يقلّدونهم ويتّبعونهم. (٨: ٥٠٤)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٤٤٧)

البَيْضاويّ : تعليل لاستحقاقهم تلك الشّدائد بتقليد الآباء في الضّلال. (٢: ٢٩٤)

مثله الكاشانيّ (٤: ٢٧١)، والقاسميّ (١٤: ٥٠٤٣).

أبو حَيّان : أي وجدوا آباءهم ضالّين فاتّبعوهم على ضلالتهم. (٧: ٣٦٤)

نحوه المَراغيّ. (٢٣: ٦٤)

الآلوسيّ : تعليل لاستحقاقهم ماذكر من قلّة العذاب بتقليد الآباء في أصول الدّين، من غير أن يكون لهم ولا لآبائهم شيء يتمسّك به أصلًا. (٢٣: ٩٧)

الطَّباطَبائيّ : هم مقلّدون وأتباع لهم، وهم أصلهم ومرجعهم، فهم يُسرعون على آثارهم. (١٧: ١٤١)

٥- ... وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. الزّخرف ٢٣

ابن عَبّاس : إنّا على دينهم. (الطَّبَريّ ٢٥: ٦٠)

مُجاهِد : بفعلهم. (الطَّبَريّ ٢٥: ٦١)

الطَّبَريّ : يعني وإنّا على منهاجهم وطريقتهم مقتدون بفعلهم، نفعل كالّذي فعلوا، ونعبد ما كانوا يعبدون. (٢٥: ٦١)

الطُّرَيحيّ : أي على سنّتهم في الدّين. (٣: ١٩٨)

البُرُوسَويّ : سُنَنِهم وأعمالهم. (٨: ٣٦١)

٦- ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا ... الحديد ٢٧

المَيْبُديّ : أي أرسلنا رسولًا بعد رسولٍ على أثر نوح وإبراهيم ومَن مضى من الأنبياء. (٩: ٥٠٦)

الفَخْر الرّازيّ : المراد أنّه تعالى أرسل بعضهم بعد بعض إلى أن انتهى إلى أيّام عيسى، فأرسله الله تعالى بعدهم. (٢٩: ٢٤٤)

القُرطُبيّ : أي على آثار الذُّرّيّة. وقيل: على آثار نوح وإبراهيم. (١٧: ٢٦٢)

نحوه أبو حَيّان. (١٧: ٢٦٢)

البُرُوسَويّ : أي ثمّ أرسلنا بعدهم رُسُلنا والضّمير لنوح وإبراهيم ومَن أُرسِلا إليهم من الأُمَم، أو مَن عاصرهما من الرُّسل، ولا يعود إلى الذُّرّيّة فإنّ الرُّسل المقفّى بهم من الذُّرّيّة. (٩: ٣٨١)

نحوه الآلوسيّ. (٢٧: ١٩٠)

أَثَارَة

ايتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ. الأحقاف: ٤

النّبيّ ﷺ : هو خطّ كانت تخطّه العرب في الأرض. (القُرطُبيّ ١٦: ١٧٩)

مثله ابن عبّاس. (الطَّبَريّ ٢٦: ٢)

ابن عَبّاس : بيّنة من الأمر. (الطَّبَريّ ٢٦: ٣)

أو بقيّة من علم يَشهد بصحّة قولكم. (الطُّوسيّ ٩: ٢٦٨)

الأثارة: علم الخطّ. وهذا الخطّ علم قديم تركه الناس. (المَيْبُديّ ٩: ١٤٤)

هو الخطّ بكتاب مكتوب. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٨٢)

إنّه علم الخطّ الّذي كان أُوتي بعضُ الأنبياء.
(الآلُوسيّ ١٥: ١١٩)

هو علم الخطّ الّذي يخطّ في الرّمل، والعرب كانوا يخطّونه، وهو علم مشهور. (الفخر الرّازيّ ٢٨: ٥)

المراد بالأثارة الخطّ في التّراب. (أبو حَيّان ٨: ٥٥)

مُجاهِد: أحدًا يأثر علمًا. (٢: ٥٩٣)

أو علمًا تأثرونه عن غيركم. (الطُّوسيّ ٩: ٢٦٨)

رواية عن الأنبياء. (المَيْبُديّ ٩: ١٤٣)

مثله عِكْرِمة ومُقاتِل. (المَيْبُديّ ٩: ١٤٣)

عِكْرِمة: أو ميراث من علم
(القُرطُبيّ ١٦: ١٨٣)

الحَسَن: شيءٌ يستخرجونه فطرة.
(الطَّبَريّ ٢٦: ٣)

يعني شيءٌ يستخرج منه فكار، فيعلم به ماهو منفعة لكم. (الطُّوسيّ ٩: ٢٦٩)

المعنى من علم استخرجتموه فتثيرونه
(أبو حَيّان ٨: ٥٥)

قَتادة: أو خاصّة من علم. (الطَّبَريّ ٢٦: ٢)

الكَلْبيّ: معناه أو بقيّة من علم يؤثَر عن الأوّلين ويُسنده إليهم، جعله من الأثر الّذي هو الباقي من الشّيء.
(المَيْبُديّ ٩: ١٤٣)

نحوه السِّجِستانيّ. (٢٣)

ابن عَبّاس: بقيّة من علم. (الطَّبَريّ ٢٦: ٣)

مثله أبو عُبَيْدة والزّجّاج، ونحوه المُبَرِّد.
(الفخر الرّازيّ ٢٨: ٤)

الفَرّاء: قرأها العوامّ (أثارة)، وقرأها بعضُهم، قال: قرأ أبو عبد الرّحمان فيما أعلم (أثَرة)، خفيفة، وقد ذُكر عن بعض القُرّاء (أثْرة). والمعنى فيهنّ كلّهنّ بقيّة من علم، أو شيء مأثور من كتب الأوّلين.

فمن قرأ (أثارة) فهو كالمصدر مثل قولك: السّماحة والشّجاعة. ومن قرأ (أثَرة) فإنّه بناه على الأثَر، كما قيل: قَتَرة. ومن قرأ (أثْرة) كأنّه أراد مثل قوله: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ﴾ الصّافّات: ١٠، و﴿الرَّجْفَةُ﴾ الأعراف: ٧٨. (٣: ٥٠)

ابن قُتَيْبة: أي بقيّة من علم تؤثر عن الأوّلين. ومَن قرأ (أثَرة) اسم مبنيّ على «فَعَلة» من ذلك، والأوّل على «فَعالة». (٤٠٧)

الطَّبَريّ: اختلفت القُرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قُرّاء الحجاز والعراق ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾، بالألف، بمعنى أو ائتوني ببقيّة من علم. وروي عن أبي عبد الرّحمان السُّلَميّ أنّه كان يقرأه (أو أَثَرَةٍ من علم)، بمعنى أو خاصّة من علم أوتيتموه، وأوثرتم به على غيركم.

والقراءة الّتي لا أستجيز غيرها ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ بالألف، لإجماع قُرّاء الأمصار عليها. [وقال بعد نقل أقوال المفسّرين:]

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال: الأثارة: البقيّة من علم، لأنّ ذلك هو المعروف من كلام

العرب ، هي مصدر من قول القائل : أثر الشيء ، أثارة ، مثل سمج سماجة ، وقبح قباحة . [ثم استشهد بشعر]

فأمّا من قرأه (أَوْ أَثَرَةٍ) فإنّه جعله أثرة من الأثر ، كما قيل : قَتَرة وغَبَرة .

وقد ذُكر عن بعضهم أنّه قرأه (أَوْ أَثْرَةٍ) بسكون الثاء ، مثل الرَّجْفة والخَطْفة ، وإذا وجّه ذلك إلى ما قلنا فيها من أنّه بقيّة من علم جاز أن تكون تلك البقيّة من علم الخطّ ، ومن علم أُستثير من كتب الأوّلين ، ومن خاصّة علم كانوا أُوثروا به. (٢٦ : ٣)

الزَّجّاج : من قرأ (أَثَارَةٍ) فمعناه علامة ، ويكون على معنى بقيّة من علم. (الأزهريّ ١٥ : ١١٩)

الهَرَوِيّ : قُرئ (أَوْ أَثَرَةٍ) ، أي من علم مأثور ، ويقال : بقيّة من علم ، والأثارة والأثر البقيّة . يقال : ما ثَمّ عينٌ ولا أثر. (١ : ٢٣)

الشَّريف الرَّضيّ : هـذه استعارة عـلى أحـد التّأويلات ، وهو أن يكون معنى ﴿أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾ ، أي شيءٌ يُستخرج من العلم بالكشف والبحث والطّلب والفحص ، فتُثور حقيقته وتُظهَر خبيئته ، كما تُستثار الأرضُ بالحافر ، فيخرج نَباتُها ، وتَظهر نَثائلها ، أو كما يُستثار القَنيص من مَجاثِمه ، ويُستطلع من مَكامِنه.

وسائر التّأويلات في الآية تُخرج الكلام عن حيّز الاستعارة ، مثل تأوُّلهم ذلك على معنى : خاصّة من علم ، أي بقيّة من علم ، وما يجري هذا المجرى. (٣٠٦)

الواحديّ : كلام أهل اللّغة في تفسير هذا الحرف يدور على ثلاثة أقوال :

الأوّل : البقيّة ، واشتقاقها من : أثرتُ الشّيء ، أُثيره إثارةً ، كأنّها بقيّة تُستخرج فتُثار.

الثّاني : من الأثر الّذي هو الرّواية.

الثّالث : هو الأثر بمعنى العلامة.

(الفخر الرّازيّ ٢٨ : ٤)

الرّاغب : قُرئ (أَثَرَةٍ) ، وهو ما يُروى أو يُكتب فيبقى له أثر. (٩)

البَغَويّ : أصل الكلمة من الأثر ، وهو الرّواية ، يقال : أثرتُ الحديثَ أثرًا وأثارةً ، ومنه قيل : للخبر : أثر. (٦ : ١٣٠)

الزَّمَخْشَريّ : أو بقيّة من علم بقيت عليكم من علوم الأوّلين ، من قولهم : سَمِنت النّاقة على أثارة من شحم ، أي على بقيّة شحم كانت بها من شحم ذاهب. وقُرئ (أَثَرَةٍ) أي من شيء أوثرتم به ، وخُصِصتم من علم لا إحاطة به لغيركم.

وقُرئ (أَثْرَةٍ) بالحركات الثّلاث في الهمزة مع سكون الثّاء ، فالإِثْرة بالكسر ، بمعنى الأَثَرة ، وأمّا الأَثْرة فالمرّة من مصدر أَثَرَ الحديثَ ، إذا رواه ، وأمّا الأُثْرة بالضّمّ ، فاسم ما يُؤثَر ، كالخُطبة اسم ما يُخطب به. (٣ : ٥١٥)

الفخر الرّازيّ : [قال بعد نقل قول ابن عبّاس :]

وعلى هذا الوجه فمعنى الآية ائتوني بعلم من قِبَل هذا الخطّ الّذي تخطّونه في الرّمل ، يدلّ على صحّة مذهبكم في عبادة الأصنام ، فإن صحّ تفسير الآية بهذا الوجه كان ذلك من باب التّهكّم بهم وبأقوالهم ودلائلهم. (٢٨ : ٥)

القُرطُبيّ : قُرئ (أَوْ أُثْرَةٍ) بضمّ الهمزة وسكون الثّاء ، ويجوز أن يكون معناه بقيّة من علم ، و يجوز أن يكون معناه شيئًا مأثورًا من كتب الأوّلين ، والمأثور :

ما يحدّث به ممّا صحّ سنده عمّن تحدّث به عنه

وقرأ السُّلَميّ والحسن وأبو رجاء بفتح الهمزة وثاء من غير ألف ، أي خاصّة من علم أوتيتموها أو أُوثِرتم بها على غيركم .

وروي عن الحسن أيضًا وطائفة (أَثْرة) مفتوحة الألف ساكنة الثاء . ذكر الأولى الثّعلبيّ ، والثانية الماوَرْديّ. (١٦ ١٨٢)

البَيْضاويّ : قُرئ (إثارة) بالكسر ، أي مناظرة ، فإنّ المناظرة تثير المعاني ، و(أثَرة) ، أي شيء أُوثِرتم به ، و(أثرة) بالحركات الثّلاث في الهمزة وسكون الثاء ، فالمفتوحة للمرّة من مصدر : أثر الحديث ، إذا رواه والمكسورة بمعنى الأثَرة ، والمضمومة اسم ما يؤثر (٢ ٣٨٥)

الطَّباطَبائيّ : [قال بعد نقله قول الزّمخشريّ :]

وعليه فالإثارة في الآية مصدر بمعنى المفعول ، أي شيء منقول من علم يثبت أنّ لآلهتهم شركة في شيء من السّماوات والأرض . وفسّره غالب المفسّرين بمعنى البقيّة ، وهو قريب ممّا تقدّم. (١٨ ١٨٧)

عِزّة دروزة : شيءٌ من علم يقينيّ (٥ ٢٧٠)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ يُعتبر الأثر – وهو الرّسم الباقي من كلّ شيء وكلّ فعل ـ الأصل في هذه المادّة سواء كان مرئيًّا وهو المقدّم طبعًا كأثر السّيف وأثر الرّجل في الأرض وأثر الدّيار الّتي درست ، أو غير مرئيّ كأثر الحديث، ينقله جيل إثر جيل . والمأثُرة ، أي المكرُمة ، يتحدّث به قوم عن قوم ، وكذلك الإيثار ، أي التّفضيل ، لأنّه يترك أثرًا على «المُؤْثَر» لقولهم : آثرته بالشّيء إيثارًا ، أو إنّ «المُؤْثِر» يترك أثرًا في «المُؤْثَر» فيدفعه إلى الإيثار؛ يقال استأثرت على فلان بكذا وكذا ، إذا آثرتُ به نفسي عليه دونه. والتّأثير إبقاء الأثر في الشّيء ، والأثارة البقيّة ، وهي أثر باقٍ من الشّيء . ولمّا كان «الأثر» هو الرّسم الباقي من كلّ شيء فيدلّ على وجود هذا الشّيء من غير أن يوجد ذلك في معنى الأثر كما يتراءى في «معجم الألفاظ» ، فلاحظ .

٢ـ ويُلاحظ أنّ «أفضل» هذه المادّة قد ورد بمعنى التّفضيل فقط ، فرقًا بينه وبين «فضل» الّذي تفرّعت منه معانٍ عديدة وهما لا يفترقان في المعنى ، لأنّ أصلهما واحد كما تقدّم ، فضلًا عن أنّ الأثر ورد بمعنى الفضل أيضًا ، يقال : له عليّ أثر ، أي فضل ولكنّهما مفترقان في المبنى ، فـ«آثر» يُوقِع الأثر من قِبل الآثر على المأثور ، فهم يقولون : أثرتُ البعير ، و«آثر» بمعنى الغير على فعل الأثر وهو الإيثار ، كقولهم : آثرتُ فلانًا عليك ، إذا فضّلته وقدّمته واخترته .

٣ـ وما اعتبرناه من وَحْدة الأصل وهو «الأثر» لا يخرج عن قول ابن فارس الّذي جعل له ثلاثة أُصول : تقديم الشّيء أي «الإيثار» ، وذكره ، ورسمه الباقي غير أنّ إرجاع «الإيثار» إلى الأثر فيه نوع من الإبهام ، فيمكن توجيهه بما مرّ من الوجهين ، أو نختار رأي الطُّوسيّ القائل «إنّ أصل الإيثار الأثر الجميل فيما يؤثر عن غيره بمنزلة ماله أثر جميل» . أو نذهب إلى قول الرّاغب : «إنّ الأثر قد يُستعار للفضل ، والإيثار

التفضيل» ، وعليه فهو مجاز

الاستعمال القرآنيّ

تتجمّع الصّيغُ المُستعملة في القرآن من هذه المادّة في ثلاثة محاور:

١ـ أثَر ┤ أثر ـ أثري / آثار ـ آثارًا ـ آثارهم ـ آثارهما / يؤثَر (على وجه)

٢ـ آثَر ┤ آثرك / تؤثرون ـ نؤثرك ـ يؤثرون / يؤثر (على وجه)

٣ـ أثارة . وإليك التّفصيل

أوّلًا: الأثر ـ كما سبق ـ الرّسم الباقي من الشّيء أو من الفعل ، وقد جاء مفردًا

١ـ ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَاسَامِرِيُّ • قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي﴾ طه ٩٥، ٩٦

٢ـ ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ الفتح ٢٩

٣ـ ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَنْ قَوْمِكَ يَامُوسَى • قَالَ هُمْ أُولَاءِ عَلَى أَثَرِي﴾ طه ٨٣، ٨٤

فالأثر في الأولى ماتركه سير الرّسول على الأرض من الأثر، فأخذ منه السّامريّ قبضة .

وفي الثّانية ماتركه السُّجود في وجوه المؤمنين ، فصار بمثابة علامة لهم يُعرفون بها كما يُعرَف المجرمون بسيماهم أيضًا.

وفي الثّالثة : ماتركه موسى على الرّمال في سيره ، والقوم ساروا على أثر قدمه في الرّمال.

وبذلك قد يفسّر «الأثر» في مثل هذا بالوّراء أو القُرب ، أي هم ورائي أو قُربي ـ وقد تقدّم هذا المعنى في النّصوص ـ لكنّ هذا مُستفاد من السّياق لا من لفظ «أثر» الّذي هو بمعنى الرّسم الباقي عادةً. وقد قُرئ (إثْري) و (أُثْري) و (أثَري) ، فلاحظ .

ثانيًا ـ وجاء جمعًا

١ـ ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ الكهف ٦٤

٢ـ ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا﴾ الحديد ٢٧

٣ـ ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾ المائدة ٤٦

٤ـ ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾ الزّخرف ٢٢

٥ـ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ الزّخرف ٢٣

٦ـ ﴿فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ الصّافّات ٧٠

٧ـ ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ الكهف ٦

٨ـ ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ يٰس: ١٢

٩ـ ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الرّوم: ٥٠

١٠ـ ﴿كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ﴾ المؤمن ٢١

١١ـ ﴿كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي

الأرض﴾ المؤمن: ٨٢

وثالثاً ـ أنّ الآثار في «٦» جمعٌ أُضيف إلى التّثنية وأُريد به واحد، وهذا هو التّصحيح، وقريب منه ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ المائدة: ٦، حيث جاء (وُجُوه) و(أَيْدي) و(مَرَافِق) جمعاً، ولكلّ إنسان وجه واحد ويدان ومرفقان.

ورابعاً ـ أنّ (آثار) في «١٠ - ٥» قد يفسّر - كما تقدّم في النّصوص - بمعنى سُنَن أو المِنهاج والسِّيرة، والأصل في الجميع هو الأثر الباقي، والمعنى الزّائد عليه هو مقتضى السّياق والتّركيب، وأمّا بقيّة الآيات فهي بمعنى الأثر الباقي من دون أن يُعطي للسّياق معنى سُنَن ونحوه.

وخامساً ـ أنّ صيغة المفرد في القرآن (أَثَر الرَّسُول)، (أَثَر السُّجُود)، (أَثَري) يتوضّح فيها البُعد المادّيّ، أي الأثر المحسوس في الأرض أو في الجبهة، وأمّا صيغة الجمع فتتّصل أحياناً بالبُعد المادّيّ مثل: ﴿فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا﴾، وتتّصل أحياناً بالبُعد المعنويّ - وهو الأكثر في القرآن - في مثل: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ﴾، أي إنّه تعالى أتبع الأنبياء السّابقين بعيسى على نفس نهجهم والأفكار الّتي دعوا إليها، ومثله: ﴿وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾، أي نتّبع منهاجهم ونسير بسيرتهم.

أمّا قوله: ﴿فَانْظُرُوا إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ﴾ و﴿وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ﴾ فيبدو أنّه ألصق بالبُعد المادّيّ، من حيث الدّلالة على ماصنعوه وشيّدوه، وهي نتائج ملموسة لمساعيهم فيما يمكن أن يُرى ويُحسّ، ولك أن تعتبرها للمادّيّ والمعنويّ.

وسادساً ـ أنّ (آثارهم) وهي سبعة - كلّها تشير إلى البُعد المعنويّ، وماسواها من المفرد والجمع - وهي سبعة أيضاً - تشير إلى البُعد المادّيّ، فلاحظ.

وسابعاً ـ أنّ (أثر) مفرداً وجمعاً ورد «١٤» مرّة، وغيره فعلاً واسماً «اثارة» جاء «٧» مرّات، والمجموع «٢١» مرّة، ومعنى هذا أنّ (أثر) يشكّل ثُلثي الجذر كلّه، ويُعطي عدد مرّات ورود ألفاظ المحورين الآخرين، ويشير هذا إلى أهمّيّة الدّلالة الأُولى للّفظ، وكونها الأساس الّذي تُبنى عليه دلالات المحورين الآخرين، فكأنّه الرّابطة الّتي تربط هذه الاستعمالات وتشدّ أواصر بعضها إلى البعض الآخر، فيتضاعف عددها اللّفظيّ كما تضاعف تأثيرها المعنويّ.

وثامناً ـ من دقيق اللّطائف القرآنيّة أنّ لفظة (آثار) مجرّدة عن الضّمير، وردت مرّة واحدة وبمعنى المفرد؛ حيث أنّ ماجمعها دالّ على الإفراد:

﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ الرّوم ٥٠

فالإحياء أثر واحد لا آثار كثيرة، وهو المناسب لما يقال في الفلسفة: الواحد لايصدر منه إلّا الواحد، فالله واحد وأثره واحد ثمّ تكثّر، ولك أن تقول الصّادر منه هو رحمة الله - وهو «الوجود المنبسط» في قولهم - والمتكثّرات هي آثار رحمته، والإحياء تفسير لتلك الرّحمة الواحدة، وهي إعطاء الوجود الّذي هو حقيقة الحياة، وليس تفسيراً للآثار، وعليه فهي بمعنى الجمع دون المفرد، وهذا بيان لنظريّة: «الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة».

وتاسعًا ـ أنّ القرآن استخدم (آثار) الثالثة على الجمع مرّتين ، في سياق واحد وإعراب واحد ودلالة واحدة في سورة واحدة ، من دون أن يتكرّر في سورة أخرى .

﴿كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ﴾
المؤمن ٢١

﴿كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ﴾
المؤمن ٨٢

وكأنّهما يُشيران إلى أثر بعينه ، على غرار استعماله بصيغة الجمع مسندًا إلى ضمير المثنّى : (آثارهما) مرّة واحدة - كما تقدّم - إشارة إلى أثر بعينه تركاه نتيجة عملهما معًا ، وكأنّه عمل واحد ، خلّف أثرًا واحدًا فيها يرتدّان ﴿عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ . وما تلك الآثار في الحقيقة إلّا أثر واحد متشابه متكرّر ، فيتوازى عدد مرّات ورود اللّفظ مع تعدّد الدّلالة أو إفرادها ، فلاحظ وتأمّل.

وعاشرًا ـ قوله ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ المدّثّر ٢٤ ، ٢٥ ، فإنّ لفظة (يؤثر) مشتركة بين الثّلاثي والمزيد فيه من «أفعل» واحتملها المفسّرون ، فذكروا فيها وجهين :

١ـ سحرٌ يرويه عن غيره ، أو ورثه عمّن تقدّمه.

٢ـ اختاره من بين أنواع السّحر وفضّله على غيره ، أو سحرٌ تؤثره النّفوس وتختاره لحلاوته.

ولكلٍّ وجهٌ ، إلّا أنّ الأوّل أقرب بشهادة ما بعده : ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ ، فإنّه بمثابة تفسير له ، أي إنّه ليس قول الله بل قول البشر رواه محمّد ﷺ

قال في الميزان (٢٠ : ٨٧) . قيل إنّ هذه الآية كالتّأكيد للآية السّابقة وإن اختلفتا معنًى ، لأنّ المقصود منهما نفي كونه قرآنًا من كلام الله ، وباعتبار الاتّحاد في المقصود لم تعطف الجملة على الجملة .

وعليه فهو من قبيل ﴿فَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرًى﴾ القصص ، ٣٦

﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا﴾ الفرقان ، ٥

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ﴾
الفرقان : ٤

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾
النحل : ١٠٣

ويمكن أن يُستشهد للوجه الثاني بما روي في سبب نزول السّورة أنّها ردّ لقول الوليد بن المغيرة في شأن القرآن «والله إنّ لقوله الّذي يقوله حلاوة ، وإنّ عليه لطلاوة ، وإنّه لمثمر أعلاه ، ومغدق أسفله ، وإنّه ليعلو ولا يُعلى ، وإنّه ليحطّم ما تحته» . الميزان (٢٠ : ٩٠) .

وحاصله إنّه كلام ممتاز يفضّل على غيره من النّثر والنّظم .

ولحادي عشر ـ وجاء (آثر) ـ ماضيًا ومضارعًا وهو من باب الإفعال - بمعنى التّفضيل .

١ـ ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ﴾
يوسف : ٩١

٢ـ ﴿وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ النّازعات : ٣٨

٣ـ ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ الأعلى ١٦

٤ـ ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ﴾
طه : ٧٢

٥ـ ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ الحشر ٩

والثاني عشر ـ أنّ دلالة (الأثر) بشكليه المادّيّ والمعنويّ بيّنة في غيره من المشتقات ، أي الصّورتين الأخريين (آثار ومشتقّاته) و (أثارة) كما ستقف عليه ، و (يُؤثَر) في ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ سواء كان فعلاً مجرّدًا أم من باب الإفعال بمعنى التفضيل ، يُراد به أنّ القرآن ـ وهو أثر ملموس مسموع قابل للرؤية أيضًا بعد الكتابة ـ سحرٌ أُثِر ، ونُقل عن غير النّبيّ إليه ، أو فضّله هو أو النّاس على غيره من الكلام . وفي الوقت نفسه للقرآن أثر معنويّ في نفوس النّاس يجذب القلوب إلى معارفه ، وهذا يُعَدّ بُعدًا معنويًّا للقرآن ، على أنّ للقرآن ظاهرًا وهو ما نسمع ونرى ، وباطنًا وهو ما عند الله في اللّوح المحفوظ وما في القلوب المؤمنة من نور الإيمان . وما يؤكّد هذه الرّؤية ارتباط (يؤثر) بالسّحر ، وتأثير السّحر على النّاس مادّيًّا ومعنويًّا غير خافٍ .

وأمّا ما جاء من الألفاظ في الآيات الخمس بمعنى «الإيثار» فاتّصالها بالبُعد المادّيّ والمعنويّ معًا .

١ـ إنّه تفضيل شيء على آخر بحيث أنّ هذا الشّيء المفضّل يُنقل إلى الآخرين .

٢ـ وإنّه بهذا النّقل سيترك آثاره على أولئك الآخرين .

ومن هذا القبيل السّيف المأثور : الّذي به أثر ، والقول المأثور المنقول عن السّابقين . ففي (آثر) وما ينبثق عنه معه قبول المعنيين ممتزجين . فنلاحظ أنّ الدّلالة المقصودة للّفظ تتضمّن معنى الأثر من حيث إنّه قد تؤثّر علامةً بشيء ، وذلك الشّيء لابدّ أن يظهر أثره في فلان . فقوله : ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ يدلّ على أنّ المأثور به سيكون له أثره فيمن يحسّ به ، من قبيل الرّاحة والسّعادة والانشراح ، وما إليها من مشاعر وآثار من أجل تحقيقها ، ويلمح الخُلُق الإسلاميّ الرّفيع على ظاهرة الإيثار ، وهذه كلّها راجعة إلى البُعد المعنويّ ، وأمّا المادّيّ فهو ما يُفضّل به المؤمن غيره على نفسه من الأرزاق والمآكل والمشارب والملابس والمساكن وما إليها .

وهكذا الأمر في إيثار (الحياة الدّنيا) فإنّه يجمع البُعدين المادّيّ والمعنويّ ، فمن آثر الحياة الدّنيا على الآخرة لا تظهر فيه سمة الإيمان ونور اليقين ، كما أنّه يتّجه إلى الملذّات ومتع الحياة المادّيّة والجاه والمقام ، ويربطها بالمجرى الأوفق ، على خلاف الّذين يؤثرون الآخرة على الدّنيا ، فهم الّذين قال تعالى في شأنهم : ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ القصص : ٨٣

فلهم نورهم يسعى بين أيديهم ، وحتّى المقرّبين منهم ـ كما يحدّثنا القرآن ـ لا يريدون من الله إلّا الله ، ويطلبون رضوانًا من الله والقرب منه . وهذا هو البُعد المعنويّ . وأمّا البُعد المادّيّ بالنّسبة إليهم فوجوههم النّيّرة ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ القيمة : ٢٢ ، وجنّات الخلد وما إليها .

والثالث عشر ـ إنّ (آثر) وما اشتقّ منه خمسة بدون عدّ ﴿سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ منها مرّتان في غير المؤمنين متعلّقًا بالحياة الدّنيا ذمًّا ، ومرّتان وهما (آثرك) و (يُؤْثِرُون) في

حقّ المؤمنين مدحًا، ومرّة واحدة نفيًا مؤكّدًا (لَن نُّؤْثِرَكَ) ذمًّا للإيثار.

ولو أضفنا إليه (يُؤْثَرُ) بجعله من الإيثار فهو إثباتٌ ذمًّا، أي أنّهم ينسبون القرآن إلى السّحر على أنّه اختير من بين أنواع السّحر تحقيرًا له. وسياق الآية ذمّ لأولئك الكفّار المكذّبين. فالمعادلة العدديّة ثابتة في (آثَرَ) كما في (أثر) و (آثار) حسبما تقدّم.

والرّابع عشر- قال المفسّرون في ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩١، أي فضّلك بالعلم والجسم والقدرة وحسن الخلق والخُلق، والإحسان والملك والسّلطان والحلم والصّبر والجمال والكمال والجاه و المال، ونحو ذلك. ولكن يخطر بالبال أنّ فيها معنى الغلبة والسّيطرة أيضًا، أي قد آثرك و سلّطك الله علينا فارحمنا.

والخامس عشر- في قوله: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا﴾ الأعلى: ١٦، لم يذكر فيه «على الآخرة»، ولكنّه معلوم من السّياق. ولنا أن نقول: ليس المراد إيثار الدّنيا على الآخرة، بل نفس اختيار الدّنيا والاتّجاه إليها، أي تختارون اللّذّات العاجلة، وترغبون بها وتطمئنّون إليها، كما قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا﴾ يونس: ٧.

والسّادس عشر- وأمّا (أثارة) فهي اللّفظة الوحيدة في القرآن من هذا الجذر في سورة مكّيّة، ولها نظائر في ألفاظ مكّيّة كثيرة نادرة، استُعملت مرّة أو مرّتين:

﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَٰذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ الأحقاف: ٤

وتدلّ على أشياء:

١- القلّة أو البقيّة القليلة، مثلها مثل (أُثْرة) السّاكنة الثّاء، الدّالّة على المرّة الواحدة.

٢- النّقل من القديم إلى الجديد، أي من زمنٍ قديم إلى زمنٍ لاحقٍ، وهذا معلوم من سياق الآية الّتي تطالبهم بأن يقيموا الدّليل على مُدّعاهم من كتابٍ قبل القرآن - وهو دليل نقليّ إلهيّ - (أو أثارةٍ من علم) وصل إليهم من آبائهم وأجدادهم، أو من أُممٍ أخرى مما وصل إلى أولئك بالتّجربة أو الرّواية، أو التّفكير العقليّ، وهو دليل بشريّ عقليّ ونقليّ.

٣- والأثارة على الرّغم من دلالتها على القناعة بالقليل من الدّليل تؤكّد أوّلًا، على أنّه لا يقبل الدّعوى من غير دليل، وهو ما تحكم به العقول السّليمة والمنطق الحكيم.

وثانيًا على أنّ الدّليل المقبول لا ينحصر في الوحي ولا النّقل، بل يعمّ كلّما يسلّمه النّاس بفطرتهم وعقولهم، ويتداولونه في حياتهم، ويحتجّ به بعضهم على بعض.

٤- أمر يشترك ذلك المسلم -المأثور القليل والشّامل- في ذلك الادّعاء في تصوّر المشاركة في خلق السّماوات والأرض من قِبل أصنامهم و أوثانهم، حسب الآية السّابقة عليها.

٥- شمول هذا الأثر للبعد المعنويّ، وما سيؤثّر هذا الدّليل - لو كان هناك دليل - في الاقتناع بألوهيّة الأصنام في مشاركتها في الخلق أوّلًا، وفي استحقاق العبادة لها - وهي معنى الألوهيّة - ثانيًا.

وأمّا البعد المادّيّ في (أثارة) فهو كلّ ما نشأ عن عقيدة الشّرك من الاتّجاه المادّيّ، وإيثار الحياة الدّنيا

وما إليها.

والسابع عشر- ويبدو يستمرّ معنى «الأثر» في كلّ ما اشتقّ من «أ ث ر» وانتسب إليها.

ولعلّ في التزام ابن فارس -كما تقدّم في النّصوص- بالأصول الثلاثة لهذا المصدر «تقدّم الشّيء، وذكره، ورسم الباقي» سندًا لما ذكر، لأنّ وجود الشّيء في الأصول الثلاثة رمزٌ وإشعارٌ إلى وجود أثره ولا شيء بلا أثر، سواء كان ذلك الشّيء مقدّمًا (إيثار) أو مذكورًا (أثارة) أو بقي رسمه (آثار).

أ ث ل

أثل

لفظ واحد، مرة واحدة مكية، في سورة مكية

النصوص اللغوية

الخليل: الأثل: شجرٌ يُشبه الطَّرفاء إلا أنه أعظم منها وأجود منها عُودًا، تُصنع منه الأقداح الصُّفر الجياد.

وتقول: أثَّل الله ماله، أي كثَّره. وقد أُثِّل فلان تأثيلًا، إذا كثر ماله. وتأثَّل ملكه وأمواله. وتأثَّل فلانٌ في معنى أثَّل. [ثم استشهد بشعر]

وقد أثَل يأثِل أُثولًا، وهو آثل. [ثم استشهد بشعر]

(٨: ٢٤٦)

ابن شُمَيْل: في قول النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «ولمن وليها أن يأكل ويُؤكل صديقًا غير متأثِّل مالًا»؛ يقولون: هم يتأثَّلون الناس، أي يأخذون منهم أثالًا. والأثال: المال. (الأزهريّ ١٥: ١٣٦)

يقال: مالٌ مُؤثَّل ومجدٌ مُؤثَّل، أي مجموع ذو أصل. (ابن منظور ١١: ٩)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: مُؤثَّل: قديمًا. وتأثيل المجد: بناؤه. وتأثَّل فلان مالًا، أي اتّخذه وثمّره.

(الأزهريّ ١٥: ١٣١)

الأثال: المجد، وبه سمّي الرّجل.

(الأزهريّ ١٥: ١٣٢)

الأثال: المجد أو المال. (ابن فارس ١: ٥٩)

الفرّاء: الأثل هو الذي يُعرف، شبيهٌ بالطَّرفاء إلّا أنّه أعظم طولًا. (٢: ٣٥٩)

نحوه ابن قُتَيْبة (٣٥٦)، والسِّجستانيّ (١٥٢)، والبَغَويّ (٥: ٢٣٧)، والزَّمَخشريّ (٣: ٢٨٥) وغيرهم.

أبو عُبَيْدة: الأثل هو شجر النُّضار.

(القُرطُبيّ ١٤: ٢٨٧)

الأصمعيّ: يقال: تأثَّل فلانٌ مالًا، أي اتّخذه. ومال أثيل، أي مُؤثَّل مكثّر. (ابن السِّكّيت: ١٢)

أثّلْتُ عليه الدُّيون تأثيلًا ، أي جمعتها عليه ، وأثّلته برجال ، أي كثّرتهُ بهم [ثمّ استشهد بشعر]

تأثّلتُ البئر حفرتها (ابن فارس ١ : ٥٩)

ابن الأعرابيّ : الأثيل : منبت الأراك.

وفي حديث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم : أنّه قال في وصيّ اليتيم : «إنّه يأكل من ماله غيرَ متأثّل مالًا» ، المتأثّل : الجامع.

وكلّ شيء له أصلٌ قديم أو جُمع حتّى يصير له أصل فهو مؤثّل.

وأثلة الشّيء : أصله [ثمّ استشهد بشعر]

المؤثّل : الدّائم ، وأثّلتُ الشّيء : أدمته

(الأزهريّ ١٥ : ١٣١)

الدِّينَوَريّ : الأثل : ضربٌ من الطَّرفاء.

(الآلوسيّ ٢٢ : ١٣٣)

ابن أبي اليمان : الأثل : الآجام. (٢٤٤)

الطَّبَريّ : الأثل : يقال له الطَّرفاء ، وقيل : شجرٌ شبيهٌ بالطَّرفاء ، غير أنّه أعظم منها ، وقيل : إنّه السَّمُر (٢٢ : ٨٢)

ابن دُرَيْد : وثّلتُ الشّيء توثيلًا ، وأثّلته تأثيلًا ، إذا أصّلته ومكّنته ؛ وبه سمّي الرّجل وُثالًا. (٢ : ٥٠)

وثّل الرّجل مالًا ، إذا جمعه ، وقد سمّوا أثالًا وأُثالة ووُثالًا ووثيلًا. والأثل : شجر معروف. (٣ : ٢١٩)

الأزهريّ : يقال : تأثّل فلانٌ بئرًا ، إذا احتفرها لنفسه. ويقال : أثّل الله مُلكًا آثلًا ، أي ثبّته [ثمّ استشهد بشعر]

والأثل : شجرٌ يُشبه الطَّرفاء إلّا أنّه أكرم منها ، تُسوّى منه الأقداح الصُّفر الجياد ، ومنه اتُّخذ منبر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم.

وللأثل أُصولٌ غليظة تُسوّى منها الأبواب وغيرها ، وورقه عبلٌ كورق الطَّرفاء. (١٥ : ١٣١)

الجَوهَريّ : الأثل : شجرٌ ، وهو نوع من الطَّرفاء ، الواحدة أثلة ، والجمع أثلات ، ومنه قيل للأصل : أثلة ، يقال : فلانٌ ينحت أثلتنا ، إذا قال في حسبه قبيحًا [ثمّ استشهد بشعر]

والتأثيل : التّأصيل ، يقال : مجدٌ مؤثّل وأثيل [ثمّ استشهد بشعر]

والتأثّل : اتّخاذ أصل مالٍ.

والأثال ، بالفتح : المجد.

وأُثال ، بالضّمّ : اسم جبل ، ومنه سمّي الرّجل أُثالًا وربّما قالوا : تأثّلتُ بئرًا ، أي حفرتُها. (٤ : ١٦٢٠)

ابن فارس : الهمزة والثّاء واللّام يدلّ على أصل الشّيء وتجمّعه. قال أبو زياد : الأثل من العضاه طوالٌ في السّماء ، له هَدَبٌ طُوال دُقاق لا شوك له.

والعرب تقول : «هو مُولَع بنحت أثلته» ، أي مولعٌ بثلبه وشتمه.

والمتأثّل : الّذي يجمع مالًا إلى مال. وتقول : أثّل الله مُلكك ، أي عظّمه وكثّره. وأثلةُ كلّ شيءٍ : أصلُه.

وتأثّل فلان : اتّخذ أصل مالٍ.

والمتأثّل من فروع الشّجر : الأثيث. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال : تأثّلتُ للشّتاء ، أي تأهّبتُ له [ثمّ نقل قول الأصمعيّ : تأثّلت البئر حفرتها وقال]

وهذا قياس الباب لأنّ ذلك إخراج ما قد كان فيها مؤثّلًا. (١: ٥٩)

ابن سيده: أثلةُ كلّ شيء: أصله.

وأثَل يأثِل أُثولًا، وتأثّل: تأصّل.

وأثّل مالَه: أصّله.

وتأثّل مالًا: اكتسبه، واتّخذه.

وأثّل الله مالَه: زكّاه.

وأثّل مُلْكَه: عظّمه.

وتأثّل هو: عظُم.

وكلّ شيء قديم مُؤصَّل: أثيلٌ، ومُؤثَّل، ومُتأثِّل.

والأثال: المجد.

ومجدٌ مُؤثَّل: قديم، منه.

والأثَلة، والأثَلَة: متاع البيت، وبزّته.

وتأثّل فلان بعد حاجة، أي اتّخذ أثَلة.

والأثَلة: المِيرة.

وأثّل أهلَه: كساهم أفضل الكُسْوة.

وقيل: أثّلهم: كساهم، وأحسن إليهم.

وأثّل: كثُر مالُه. [ثمّ استشهد بشعر]

وتأثّل البئر: حفرها. [ثمّ استشهد بشعر]

والأثْل: شجر يُشبه الطَّرفاء، إلّا أنّه أعظم منه، وأجوَد عُودًا.

قال أبو زياد: من العِضاه الأثْل، وهو طُوال في السّماء، مستطيل الخشب، وخشبه جيّد يُحمل إلى القُرى، فتُبنى عليه بيوت المَدَر، وورَقُه هَدَبٌ طُوال دُقاق وليس له شوك، ومنه تُصنع القِصاع والجِفان، وله ثمرة حمراء كأنّها أُبْنَة، يعني عُقْدَة الرِّشاء، واحدته: أثلة وجمعه: أُثول، كتمر وتُمور. [ثمّ استشهد بشعر]

ولسُمُوّ الأثَلة واستوائها، وحُسن اعتدالها شبّه الشُّعراء المرأة إذا تمّ قوامها واستوى خلقها بها. [ثمّ استشهد بشعر] (١٠: ١٧٨)

الأثْل: شجر طُوالٌ في السّماء، صُلبٌ مستقيم الخشب، ورَقه هَدَبٌ طُوال دُقاق ليس له شوك، واحدته أثلة، الجمع: أثلات وأُثول، ومنه تُصنع الآنية. (الإفصاح ٢: ١١٢٣)

الطُّوسيّ: الأثل: ضَرْبٌ من الخشب كالطَّرفاء إلّا أنّه أكبر، وقيل: الأثل: السَّمُر، والأثل: قليل من السِّدرة. (٨: ٢٨٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٣٨٦)

الرّاغب: أثلٌ: شجرٌ ثابت الأصل، وشجرٌ متأثّل: ثابتٌ ثبوته، وتأثّل كذا: ثبت ثبوته.

وقوله صلّى الله عليه وسلّم في الوصيّ: «غير متأثّل مالًا»، أي غير مُقتنٍ له ومدّخر، فاستعار التأثّل له، وعنه استُعير: نحتُّ أثلته، إذا اغتبته. (١٠)

الزّمخشريّ: النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال في وصيّ اليتيم: «يأكل من ماله غير مُتأثّلٍ مالًا»، أي غير متّخذٍ إيّاه لنفسه أثلةً، أي أصلًا، كقولهم: تديّرتُ المكان، إذا اتّخذته دارًا لك. (الفائق ١: ٢٢)

الأثْلةُ: السَّمُرة، وقيل: شجرة من العِضاه طويلة مستقيمة الخشبة تُعمل منها القِصاع والأقداح، فوقعت مجازًا في قولهم: نحتَ أثلتَه إذا تنقّصه، وفلانٌ لا تُنحت أثلته. [ثمّ استشهد بشعر]

ولفلان أثلة مالٍ، أي أصلُ مالٍ، ثمّ قالوا: أثّلتُ مالًا

وتأثّله، وشَرَفٌ مؤثّل وأثيل، وقد أثَلَ أثالة، حتّى سُمّي المجد بالأثال بالفتح، تقول: له أثالٌ كأنّه أُثال، أي مجدٌ كأنّه الجبل. (أساس البلاغة: ٣)

الفخر الرّازيّ: الأثل: نوعٌ من الطّرفاء، ولا يكون عليه ثمرة، إلّا في بعض الأوقات يكون عليه شيءٌ كالعفص، أو أصغر منه في طعمه وطبعه. (٢٥: ٢٥١)

نحوه النّيسابوريّ. (٢٣: ٤٧)

الفيّوميّ: الأثل: شجرٌ عظيمٌ لا ثمر له، الواحدة أثلة. وقد استعيرت الأثلة للعرض، فقيل: نحت أثلة فلان، إذا عابه وتنقّصه، وهو لا تُنحت أثلته، أي ليس به عيبٌ ولا نقص.

وأُثال بزنة غُراب: اسم جبل، وبه سُمّي الرّجل. (١: ٤)

الفيروزاباديّ: أثَل يأثِل أثولًا، وتأثّل: تأصّل. وأثّل ماله تأثيلًا: زكّاه وأصّله، ومُلكه: عظّمه، والأهل: كساهم أفضل كسوة وأحسن إليهم، والرّجل: كثُر ماله.

وتأثّل: عظُم، والمال: اكتسبه، والبئر: حفرها واتّخذ أثلة، أي ميرة، والشّيء: جمّعه.

والأثلة، ويحرّك: متاع البيت.

والأثل: شجرٌ، واحدته أثلة، والجمع: أثلات وأثول.

والأثال كسحاب وغراب: المجد والشّرف.

والأثلة: الأهبة والأصل، والجمع [إثال] كجبال وهو ينحت في أثلتنا: يطعن في حسبنا. (٣: ٣٣٧)

الطّريحيّ: الأثل: شجرٌ شبيه بالطّرفاء، إلّا أنّه أعظم منه، الواحدة أثلة كبثلة، والجمع: أثلات.

والتّأثيل: التّأصيل، ومنه المجد المؤثّل.

وتأثّل الشّيء: تأصّل وتعظّم.

وتأثّلت الشّيء: جمعته، ومنه الدّعاء: وتأثّلت على بواعق الدّين، أي اجتمعت. (٥: ٣٠٣)

القاسميّ: الأثل: شجرٌ يشبه الطّرفاء من شجر البادية لا ثمر له. (١٤: ٤٩٤٥)

الطّباطبائيّ: الأثل: الطّرفاء، وقيل: شجرٌ يشبهها أعظم منها لا ثمرة له. (١٦: ٣٦٤)

المراغيّ: الأثل: الطّرفاء، وهو المعروف في مصر بالأثل. (٢٢: ٦٩)

أبو رزق: الأثل: شجرٌ يشبه الطّرفاء، إلّا أنّه أعظم منه، خشبه جيّد يصنع منه القصاع والجفان والأثل مفرده أثلة، وهي من الفصيلة الطّرفاويّة، طويلة مستقيمة متأصّلة في الأرض ثابتة الجذور، ومنه أخذ معنى التأثّل.

ومالٌ متأثّل، أي غير منفق ومجمّع. واستعير للمعاني كالمجد والشّرف. (١: ٢٣)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أثَل أثولًا وأثالة: تأصّل في الأرض أو في الشّرف، فهو أثيل ومؤثّل.

والأثل: شجرٌ يشبه الطّرفاء إلّا أنّه أكبر، وخشبه صلبٌ، وثمره حَبٌّ أحمر لا يؤكل، ويُصنع منه القصاع والجفان. (٢٩)

عِزّة دروزة: الأثل: شجرةٌ طبيعيّة تنبت في الصّحاري، ذات شوك، وثمرها غير صالح تعافه النّفس. (٥: ٣٨)

المصطفويّ: الظّاهر أنّ الحقيقة في هذه المادّة هي

الأصالة والتّجمّع، لقربها من مادّة «الأصل والأثّ والأثل»، ولأنّ هذا المعنى محفوظ في مشتقّاتها، وكما صرّح به مقاييس اللّغة وهو مقدّم ومعتمد عليه في نظره. ثمّ استُعملت في كلّ شجرٍ أصيل مستقيم لا يُقصد منه إلّا أصله وعوده، أو في الثّمرة خاصّة. (١: ١٩)

يوسف خيّاط: الأثل: واحدته أثلة، نوع من جنس الطّرفاء من الفصيلة الطّرفاويّة، وهو شجر طويل مستقيم الخشب جيّدة، أغصانه كثيرة التّعقّد، وورقه مثل دُقاق، وثمره حبٌّ أحمر قابض يُسمّى حبّ الأثل أو العذب، ويُعرف بالجزمازج، معرّب من الفارسيّة «الكزمازك»، وكان يُصنع من خشبه بعض الآنية، والآن فإنّه يستعمل في صنع العاريش والزّوارج.

ومن أسمائه «التّمارة» في بلاد العرب و «الفارقة» في بلاد النّوبة، و «التاكوت» في مراكش. وإذا اجتمع في مكان أثل فهو عرين للأسود.

النّصوص التّفسيريّة

أثل

... ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ سبأ: ١٦

ابن عبّاس: الأثل: الطّرفاء. (الطّبَريّ ٢٢: ٨٢)

الحسن: الخشب. (القُرطُبيّ ١٤: ٢٨٧)

قَتادة: ضَربٌ من الخشب. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٣٨٦)

هو ضَرْبٌ من الخشب يُشبه الطّرفاء، رأيت بهَجَر.

(القُرطُبيّ ١٤: ٢٨٧)

البَيضاويّ: (وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ) معطوفان على (أُكُلٍ) لا على (خَمْطٍ)، فإنّ الأثل هو الطّرفاء، ولا ثمر له، وقُرئا بالنّصب عطفًا على (جَنَّتَيْنِ). (٢: ٢٥٩)

النَّسَفيّ: الأثل والسّدر معطوفان على (أُكُلٍ) لا على (خَمْطٍ)، لأنّ الأثل لا أُكُلَ له. (٣: ٣٢٢)

أبو حَيّان: قُرئ (وَأَثْلًا وَشَيْئًا) بالنّصب عطفًا على (جَنَّتَيْنِ). (٧: ٢٧١)

البُرُوسَويّ: معطوف على (أُكُلٍ) لا على (خَمْطٍ)، فإنّ الأثل هو الطّرفاء، بالفارسيّة «گز»، أو شجر يُشبهه أعظم منه ولا ثمر له. (٧: ٢٨٤)

العامليّ: المراد به شجرة الطّرفاء، وهي من الأشجار المشؤومة الّتي ورد أنّها لم تقبل الولاية. (٧٨)

المُصطَفَويّ: الأثل عطف على (أُكُلٍ)، أي ذواتي أثل، وهي الأشجار القويّة بلا أثمار. ويمكن أن يكون بمعنى حقيقيّ، وهو أصل الشّجر وأسفله، إشارة إلى السّيل العَرِم، أي لم تبقَ فيهما إلّا أصول الأشجار الكثيرة الملائمة وشيء من السّدر. وهذا المعنى أنسب بسياق الآية الشّريفة، من جهة جريان السّيل، وذكر «الخمط» في الأشجار الّتي لا تلائم أثمارها، وذكر (سِدْرٍ قَلِيلٍ) من الّتي تلائم، ومن كونه معنى حقيقيًّا كما قلنا.

وأمّا قرب المادّة في كلمات «أصل، أثل، أثل»، فيقال له: الاشتقاق الأكبر، وهو إذا كان التّناسب والاتّحاد في المعنى مع اختلاف في اللّفظ في الجملة. (١: ١٩)

الأُصول اللّغويّة

١ـ الظّاهر رجوع «أثل» إلى «أصل» لفظًا و معنًى ، فيهما من قبيل صراط وسراط . ولهذا أُطلق الأثل على شجر ثابت الأصل ذو خَشَب صُلْب وكلّ مشتقّاته ومعانيه يرجع إلى هذا الأصل . كما قال ابن فارس «يدلّ على أصل الشّيء، وتجمُّعه إلّا أنّه قد طلق على ثمره مجازًا . وهذا شائع في الأشجار

وقد تقدّم في النّصوص أنّ شجر الأثل لايكون عليه ثمرة . إلّا في بعض الأوقات يكون عليه شيءٌ كالعفص أو أصغر منه في طعمه وطبعه . وفي لسان العرب (٧: ٥٥) : «طعم عَفِص : بَشِع . وفيه عُفُوصة ومرارة وتقبّض يعسر ابتلاعه ...» وهذا ما سحتاج في معنى الأثل في الآية الكريمة

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوثٌ

١ـ جاءت كلمة (أثل) بعد كلمة (خَمْط) وقبل (سِدْرٍ قليلٍ) في قوله ﴿وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ سبأ ١٦ . ولا يوقف على معناها إلّا ضمن تفسير الآية بكاملها

٢ـ والآية تصف حال قوم سبأ ، وما أوقع الله بهم بسبب سيل العَرِم بعد إعراضهم عن الحقّ ، من تبديل جنّتيهم ذات الثّمار الزاهرة والفواكه والخيرات الكثيرة بما يُشبه الجنّتين ذات ثمار مُرّة حامضة بشعة وشيء من سدرٍ قليل . فحينما كانت الجنّتان قبل السّيل آية في الجمال والنّماء ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ﴾ سبأ ١٥ ، ممتدّتان في جانبي الوادي إلى ماشاء الله ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ سبأ ١٥ ، فكانوا لكثرة الإنتاج شعبًا ثريًّا قويًّا راقيًا، كما تشهد به الآثار المكتشفة في مساكنهم.

إذ تبدّلت الجنّتان بعد السّيل إلى صحراء قاحلة لاتُنبت سوى الأشجار الصّحراويّة ذوات أُكُل لاتؤكل كما أنّ القوم أنفسهم صاروا أحاديث لا أثر لهم في التّاريخ، حتّى ضُرِب بهم المثل «تفرّق القوم أيادي سبأ» لتفرّقهم في الأرض يمينًا وشمالًا ، لاحظ «سبأ» .

٣ـ فالتّعبير عن تلك الصّحراء القفر بالجنّتين ـ كما جاء في التّفاسير ـ إمّا تهكّم أو من باب المشاكلة والازدواج ، مثل ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ﴾ آل عمران ٥٤ ، و ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ البقرة ١٩٤ ، إذ لم يبق هناك مايُسمّى جنّةً حقيقةً ، والدّليل عليه أنّه تعالى عبّر عن ثمراتها بما لا ينبت إلّا نبتة طبيعيّة في الصّحاري القاحلة مثل شجر الأراك .

٤ـ ومن هذا المنطلق لابدّ من تفسير كلمات ﴿خَمْطٍ وَ أَثْلٍ وَ شَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ فالمفسّرون ـ إلّا النّادر منهم ـ جعلوها أشجارًا ، فقالوا: الخمط : الأراك أو كلّ شجر مُرّ له شوك، أو الغضا ونحوها . والأثل : الطّرفاء أو شبيه منه ، أو ضرب من الخشب أو السّمر أو الأجام والسّدر : الشّجر المعروف ، ووصفوها بما فيه منافع وحسنة .

وهذه معانٍ توافق اللّغة إلّا أنّها لاتناسب سياق الآية ، فإنّ الظّاهر أنّ الألفاظ الثّلاثة في الآية وصف للأُكُل أو بيان لها فينبغي أن ننتقل عن تلك الأشجار إلى مايناسبها

فالخمط كما في روح المعاني (٢٢ ١٢٧)، الحامض أو المرّ، وهو وصف للأُكُل. وفي أساس البلاغة (١٧١)، خمر خَمْطَة. حامضة، ولبن حامض. قارص متغيّر والأثل أُريد به ثمر الأثل، أي العَفص، وهو يَنبع فيه عُفُوصة ومَرارة وتقتضيّ يعسر ابتلاعه كما تقدّم ﴿وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ المراد به الثّمر أيضًا دون الشّجر، وتوصيفه بالقِلّة يسلب النّفع عنه لكي يناسب السّياق، وإلّا فهو مستساغ عند العرب

على أنّ الأزهريّ قال: «السّدر سدران: سدرٌ لاينتفع به ولا يصلح ورقه للغسول، وله ثمرة عفصة لاتؤكل، وهو الّذي يسمّى «الضّال»، وسدر ينبت على الماء، وثمره النّبق وورقه غَسُول يُشبه شجر العُنّاب» روح المعاني (٢٢: ١٢٧)، وإن اختلف المفسّرون في أنّ أيّا منهما المراد في الآية، إلّا أنّ السّياق يناسب الأوّل

فحاصل المعنى أنّه تعالى سلبهم تلك الجنّتين دواتَي أُكُل وبَسَم عظام بصحراء ذات ثمار مُرّة، حامضة عَفِصَة، وقليل من السّدر لاينتفع به، لأنّه عَفِصَة لاتُؤكل ولايصلح ورقه للغسول

٥ـ فسياق الآية وصف لسَلْب نِعمهم من دون إثبات نِعَم أخرى مكانها. فإنّ تلك الثّمرات الثّلاث لاتُعدّ نعمًا بل هي نقمة وعذابٌ وجزاءٌ لكُفرهم وكُفرانهم: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ سبأ ١٧.

٦ـ وقد أشكل الأمر على بعض من كان يساعدنا في هذا الكتاب، فقال: كيف تكون هذه مُجازاة لهم مع ما في هذه الأشجار من الثّمار والخشب النّافعة؛ يَنتفع بها العرب ويتذوّقون ثمرها؟ وقد ذكر منافع هذه الأشجار وعلاقة العرب بها. ثمّ أجاب بما حاصله أنّ هذه ليست إلّا بقيّةٌ من خير لايستطيعون إدراكه، رمزًا إلى أنّهم لو أطاعوا الله لأراهم من صور النّعيم مالايخطر على بال، ومدقيمة هذه الأشياء الثّلاثة قياسًا بتلك الجنّتين.

وعندنا أنّ الآية لاتصف سوى العذاب وسلب النّعم عنهم مجازاةً لهم، وليس هناك جنّتان بعد الجنّتين، ولا أشجار مثمرة وأُكُل مقبولة.

٧ـ جاءت كلمة (أثل) مرّةً واحدة منكّرةً في سورة مكّيّة، وهي نموذج لحال الكافرين في تلك البلدة. ووحدتها وتنكيرها مع صاحبيها ﴿خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ كلّها تجسيمٌ لكفرهم، وبُعدهم عن الله تعالى

أ ث م

١٧ لفظًا، ٤٨ مرّة: ١١ مكّيّة، ٣٧ مدنيّة
في ٢١ سورة: ١٢ مكّيّة، ٩ مدنيّة

أثم ١: ١	إثمه ٦: ٦	إثمك ١: ١
آثما ١: ١	لإثم ١: ١	إثمي ١: ١
الآثمين ١: ١	الإثم ١٤: ٤، ١٠	أثاما ١: ١
أثيم ٩: ٨، ١	إثمًا ١٠: ١٠	تأثيم ١: ١
أثيمًا ١: ١	إثمه ١: ١	تأثيمًا ١: ١
الأثيم ١: ١	إثمهما ١: ١	———

النّصوص اللّغويّة

الخليل: أثِمَ فلانٌ يأثَم إثمًا، أي وقع في الإثم، كقولك: حرج، إذا وقع في الحرج. وتأثّم، أي تحرّج من الإثم وكفّ عنه.

والأثام في جملة التفسير: عقوبة الإثم، والأثيم والأثّام والأثيمة، في كثرة رُكوب الإثم. والآثم: الفاعل. (٨: ٢٥٠)

أبو عمرو الشّيبانيّ: يقال: لَقِيَ فلان أثام ذلك، أي جزاء ذلك. (الأزهريّ ١٥: ١٦٠)

الفرّاء: آثمه الله يأثمه إثمًا وأثامًا، أي جازاه جزاء الإثم، والعبد مأثوم، أي مجزيٌّ جزاء إثمه. (الأزهريّ ١٥: ١٦٠)

أبو زيد: رجلٌ أثيم: أثوم. (ابن فارس ١: ٦٠)

الأصمعيّ: قال بعض العرب: ذهبت من تكذابك وتأثامك، ويقال: تأثّمتُ من الشيء وتحرّجت منه، إذا تركته مخافة الإثم. (أبو حاتم: ١٤٢)

أبو حاتم: كذب، أثم. ويقال: تكذّب فلان وأثم، ومكذوب ومأثوم. (١٤١)

الشّيبانيّ: الأثام: الهلاك. (٢: ٤٠)

ثعلب: الإثم: القمار، وهو أن يُهلك الرجل ويذهب ماله. والإثام: عقوبة الإثم. (ابن سيده ١٠: ١٨٦)

ابن خالويه: لم يجمع أثيم إلّا: أُثماء، مثل عليم

وعُلَماء. (عبدالرّحمان الهَمَذانيّ: ١٠٨)

ابن دُرَيْد: أثِمَ يأثَم إثمًا فهو أثيم وآثِم، والمأثَم جمع مآثِم، ورجلٌ أثيمٌ وهو الأثّام، والآثام جمع إثم والأثام مقصور، لا أُحبّ أن أتكلّم فيه، لأنّ المفسّرين يقولون في قوله عزّوجلّ: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ الفرقان: ٦٨، قالوا: هو وادٍ في النّار. (٣: ٢١٩)

الزّجّاج: آثَمَه: أوقعه في الإثم. (ابن سيده ١٠: ١٨٦)

عبدالرّحمان الهَمَذانيّ: يقال: فلانٌ أثيم، إذا كان يتعرّض للمآثِم.

وجمعُ الآثِم أَثَمَة، مثل قِتَرة. (٢٠٧)

ابن الأنباريّ: الإثم من أسماء الخمر. [ثمّ استشهد بشعر] وليس الإثم في أسماء الخمر بمعروف، ولم يَصِحّ فيه بيت صحيح. (الأزهَريّ ١٥: ١٦١)

الجَوهَريّ: الإثم: الذّنب. وقد أثِمَ الرّجل بالكسر، إثمًا ومأثمًا، إذا وقع في الإثم، فهو آثمٌ وأثيم وأثوم أيضًا.

وآثَمَه الله في كذا يأثِمُه ويأثُمُه، أي عَدّه عليه إثمًا، فهو مأثوم.

وآثَمَه، بالمدّ: أوقعه في الإثم.

وأثّمه، بالتّشديد، أي قال له: أثِمْتَ.

وقد تُسمّى الخمر إثمًا. [ثمّ استشهد بشعر] وناقة آثِمة ونُوق آثِمات، أي مُبطِئات. (٥: ١٨٥٧)

ابن فارِس: الهمزة والثّاء والميم تدلّ على أصل واحد، وهو البُطْء والتّأخّر. يقال: ناقة آثِمة، أي متأخّرة.

والإثم مشتقّ من ذلك، لأنّ ذا الإثم بَطِيءٌ عن الخير متأخّرٌ عنه. (١: ٦٠)

أبو هِلال: الفرق بين الإثم والخَطيئة، أنّ الخطيئة قد تكون من غير تعمُّدٍ، ولا يكون الإثم إلّا تعمُّدًا، ثمّ كثر ذلك حتّى سُمّيت الذّنوبُ كلّها خطايا، كما سُمّيت إسرافًا وأصل الإسراف مجاوزة الحدّ في الشّيء.

الفرق بين الإثم والذّنب، أنّ الإثم في أصل اللّغة التّقصير، أثِمَ يأثَم، إذا قصّر. [ثمّ استشهد بشعر]

ومن ثَمّ سُمّي الخمر إثمًا، لأنّها تُقصّر بشاربها، لذهابها بعقله.

الفرق بين الأثيم والآثِم: أنّ الأثيم المُتَمادي في الإثم، والآثم فاعل الإثم. (١٩٣)

الهَرَويّ: يقال: رجل أثيم وأثوم، أي متحمّل للآثام. يقال: آثَمَه يأثِمُه، إذا جازاه جزاء إثمه. وفي حديث الحسن: «ما علمت أحدًا منهم ترك الصّلاة على أحد من أهل القبلة تأثّمًا» أي تجنُّبًا للإثم. (١: ١٩)

ابن سِيدَه: الإثم: الذّنب. وقيل: هو أن يعمل ما لا يَحِلّ له. وفي التّنزيل: ﴿وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ الأعراف: ٣٣.

وقد أثِمَ يأثَم. [ثمّ استشهد بشعر]

وتأثّم الرّجل: تاب من الإثم، واستغفر منه، وهو على السّلب، كأنّه سلب ذاته الإثم بالتّوبة والاستغفار، أو رام ذلك بها.

وجمع الإثم آثام، لا يُكسَّر على غير ذلك.

وأثِمَ: وقع في الإثم.

و أثّمه الله يأثمه: عاقبه بالإثم. [ثمّ استشهد بشعر]

و تأثّم: تحرّج من الإثم، وهو على السّلب، كما أنّ تحرّج على السّلب أيضًا. [ثمّ استشهد بشعر]

والأثام و الإثام: عقوبة الإثم، الاخيرة عن ثعلب.

ورجل أثّام: من قوم أثّامين، وأثيم: من قوم أثماء.

و أثوم: من قوم أُثُم.

و الأثيم، والأثيمة: كثرة رُكوب الإثم.

و المآثم: الأثام.

و الإثم عند بعضهم الخمر [ثمّ استشهد بشعر]

و أثمت النّاقة المشي تأثمه إثمًا: أبطأت. [ثمّ استشهد بشعر] (١٠: ١٨٥)

الإثم والأثام: الذّنب، وجمع الإثم: آثام.

وأثِم يأثَم أثمًا وإثمًا وأثامًا و مأثمًا: عمل مالا يحلّ فهو آثم.

والأثيم والأثوم: الكثير ركوب الإثم.

وأثَمه الله في كذا يأثُمه ويأثِمه: عدّه عليه إثمًا، فهو مأثوم.

وأثّمه: أوقعه في الإثم، وأثّمه: قال له: أثِمت، وعدّه آثمًا. وتأثّم: تاب منه وتحرّج.

والأثام والمأثم: عقوبة الإثم. (الإفصاح ١: ٢٥٣)

الطّوسيّ: أثِم يأثَم إثمًا، فهو آثم وأثيم. وأثّمه تأثيمًا، إذا نسبه إلى الإثم. وتأثّم من فعل كذا كقولك: تحرّج منه الإثم به. (١٠: ٢٩٩)

الرّاغب: الإثم والأثام اسم للأفعال المُبطئة عن الثواب، وجمعه آثام، ولتضمّنه لمعنى البطء [ثمّ استشهد بشعر]

وقد أثِم إثمًا وأثامًا، فهو آثِم وأثِمٌ وأثيم، وتأثّم: خرج من إثمه، كقولهم تحوّب: خرج من حَوْبه وحَرَجه، أي ضيقه.

وتسمية الكَذِب إثمًا لكون الكَذِب من جملة الإثم، وذلك كتسمية الإنسان حيوانًا، لكونه من جملته. (١٠)

الطَّبْرِسيّ: الإثم: الفعل القبيح الّذي يستحقّ به اللّوم، ونظيره الوِزْر. (١: ١٥٣)

ابن الأثير: في الحديث: «مَنْ عضّ على شِبْدِعِه سَلِم من الآثام» الأثام، بالفتح: الإثم. يقال: أثِم يأثَم أثامًا. وقيل: هو جزاء الإثم، ومنه الحديث: «أعوذ بك من المأثم و المغرم» المأثم: الأمر الّذي يأثم به الإنسان، أو هو الإثم نفسه، وضعًا للمصدر موضع الاسم.

وفي حديث معاذ: «فأخبر بها عند موته تأثّمًا» أي تجنّبًا للإثم. يقال: تأثّم فلانٌ، إذا فعل فعلًا خرج به من الإثم، كما يقال: تحرّج، إذا فعل مايخرج به من الحرَج.

وفي حديث سَعيد بن زَيد: «ولو شهدتُ على العاشر لم إيثَم» هي لغة لبعض العرب في «آثَم»، وذلك أنّهم يكسرون حرف المضارعة في نحو: نِعْلم وتِعْلم، فلمّا كسروا الهمزة في «أأثم» انقلبت الهمزة الأصليّة ياءً. (١: ٢٤)

عبداللّطيف البغداديّ: العرب تقول: فلانٌ يتأثّم ويتحنّث، إذا فعل مايخرج به من الإثم والحِنث، والعامّة تعني بذلك الدّخول فيهما. (٩)

ابن أبي الحديد: الأثيم: الخطئ المذنب. (٤: ١٧)

الفيّوميّ: أثِم أثَمًا من باب «تعب»، والإثم

بالكسر اسم منه ، فهو آثم ، وفي المبالغة أثّامٌ وأثيم وأثوم.

ويُعدّى بالحركة ، فيقال : أثَمَهُ أثمًا من بابَي «ضرب» و «قتل» ، إذا جعلته آثمًا . وآثمتُه بالمدّ أوقعتُه في الذّنب ، وأثّمتُه تأثيمًا : قلتُ له : أثمتَ ، كما يقال صدّقته وكذّبته ، إذا قلتُ له : صدقتَ أو كذبتَ

والأثام مثل سَلام ، هو الإثم وجزاؤه .

وتأثّم : كفّ عن الإثم ، كما يقال : حَرِج ، إذا وقع في الحرَج ، وتحرّج ، إذا تحفّظ منه. (٥)

الجُرجانيّ : الإثم : ما يجب التّحرّز منه شرعًا وطبعًا. (٣)

الفيروزاباديّ : الإثم ، بالكسر : الذّنب ، والخمر ، والقمار ، وأن يعمل ما لا يحلّ.

أثِمَ كعلِمَ إثمًا ومأثمًا ، فهو آثم وأثيم وأثّام وأثوم وأثمه الله تعالى في كذا كمنعه ونصره : عدّه عليه إثمًا فهو مأثوم . وآثمه : أوقعه فيه . وأثّمه تأثيمًا : قال له : أثمتَ ، وتأثّم : تاب منه وتحرّج

وكسَحاب : وادٍ في جهنّم ، والعقوبة ، ويُكسر كالمأثم.

والأثيم : الكذّاب كالأثوم ، وكثرة ركوب الإثم كالأثيمة ، وأبو جهل

والتّأثيم : الإثم ، والمؤاثِم : الّذي يكذب في السّير ، ونوقٌ آثمات : مُبطئات مُعْييات. (٤ : ٧٤)

الطُّريحيّ : في الحديث : «لا يتأثّم ولا يتحرّج» هو من قبيل عطف التّفسير ، أي لا يجعل نفسه آثمًا بكذب على رسول الله ﷺ .

والمأثم : الأمر الّذي يأثم به الإنسان . وفي حديث عليّ للحسن عليهما السلام في ابن ملجم : «ضربةً بضربة ولا تأثم» أي لا إثمَ عليك بذلك ، فإنّ القصاص حقّ أمر الله تعالى به

وفي الحديث : «لا يزال أحدكم على أخيه حتّى يؤثّمه» ، قالوا : يا رسول الله وكيف يؤثّمه ؟ قال : لا يكون عنده ما ينفق عليه» ، يعني فيوقعه في الإثم. (٦ : ٥)

مَجمع اللّغة : أثِم يأثَم من باب «عَلِمَ» إثمًا وأثامًا ومأثمًا : فعل ما نُهي عنه ، فهو آثم وأثيم

والإثم والأثام : ما نُهي عنه ، قد يطلق على الجزاء المترتّب على فعل ما نُهي عنه. (١ : ١٤)

محمّد إسماعيل إبراهيم : أثِم : وقع في الذّنب ، وفعل ما نُهي عنه ، فهو آثم وأثيم . والإثم : الذّنب ، والأثام : جزاء الإثم . وأثّمه تأثيمًا : نسب الإثم إليه وتأثّم : كفّ نفسه عن الإثم وتجنّبه (٢٩)

العَدنانيّ : يُخطّئون من يستعمل الفعل تأثّم بمعنى وقع في الإثم ، ويقولون : إنّ معناه :

١ ـ كفّ عن الإثم وتجنّبه .

٢ ـ تاب من الإثم واستغفر .

ويعتمدون على ما يأتي :

أ ـ جاء في حديث ابن عبّاس : «كانت عُكاظ ومَجَنّة وذو المجاز أسواقًا في الجاهليّة ، فلمّا كان الإسلام تأثّموا من التّجارة فيها» ، أي تجنّبوا التّجارة فيها .

ب ـ تأثّم فلان : تحرّج من الإثم وكفّ «التّهذيب ، والصّحاح ، ومعجم مقاييس اللّغة لابن فارس ، والمحكم والنّهاية ، والمصباح ، والقاموس والمدّ»،

ج ـ تأثّم: تاب من الإثم «المُحكم، والقاموس».

د ـ يتأثّم من كذا: يتعزّله، يتحنّثُ منه. «الصّحاح، والقاموس» في مادّة «حنث». وفي الحديث: «أنّه كان يأتي غار حِراء فيتحنّثُ فيه».

هـ ـ تأثّم فلانٌ:

١ـ كفّ عن الإثم وتجنّبه. «المدّ، ومحيط المحيط، والمتن، والمعجم الكبير، والوسيط»

تأثّم من الشّيء:

٢ـ تاب منه واستغفر. «المدّ، ومحيط المحيط، والمتن، والمعجم الكبير، والوسيط»

ولكن قال ابن الأنباريّ في كتابه «الأضداد»: قد تأثّم الرّجل: ١ـ أتى ما فيه المأثم، ٢ـ تجنّب المأثم.

والفعل «تأثّم» عنده من الكلمات الّتي تحمل معنيين متضادّين.

وانفراد ابن الأنباريّ بقوله: تأثّم: أتى ما فيه المأثم، يحملني أنصح بعدم اللّجوء إلى استعمال الفعل «تأثّم» بهذا المعنى، دون أن تُخطّئ من يُضطرّ إلى استعماله، وإن كان ابن الأنباريّ من أعلم أهل زمانه. (٤)

النّصوص التّفسيريّة

آثم

... وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ ... البقرة: ٢٨٣

مُجاهِد: كافرٌ قلبُه. (المَيْبُديّ ١: ٧٧٤)

وهو المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام.

(الكاشانيّ ١: ٢٨٦)

السُّدّيّ: فاجرٌ قلبُه. (الطّبَريّ ٣: ١٤١)

مثله الطّبَريّ. (٣: ١٤١)

الرّبيع: فقد ركب إثمًا عظيمًا. (الطّبَريّ ٣: ١٤١)

الطّبَريّ: مكتسب بكتمانه إيّاها معصية الله.

(٣: ١٤١)

الطّوسيّ: إنّما أضاف إلى القلب مجازًا، لأنّه محلّ الكتمان، وإلّا فالآثم هو الحيّ. (٢: ٣٨١)

البَغَويّ: أي فاجرٌ قلبه، وأراد به مسخ القلب.

(١: ٢٦٠)

الزّمَخشَريّ: (آثم) خبرُ (إنّ)، و(قلبُه) رفع بـ(آثم) على الفاعليّة، كأنّه قيل: فإنّه يأثم قلبه. ويجوز أن يرتفع (قلبه) بالابتداء، و(آثم) خبر مقدّم، والجملة خبر (إنّ).

فإن قلت: هلّا اقتصر على قوله: ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ﴾ وما فائدة ذكر القلب، والجملة هي الآثمة لا القلب وحده؟

قلت: كتمان الشّهادة هو أن يضمرها ولا يتكلّم بها، فلمّا كان إثمًا مُقترنًا بالقلب أُسند إليه، لأنّ إسناد الفعل إلى الجارحة الّتي يعمل بها أبلغ. ألا تراك تقول إذا أردت التّوكيد: هذا ممّا أبصرته عيني وممّا سمعته أُذُني وممّا عرفه قلبي، ولأنّ القلب هو رئيس الأعضاء، والمُضغة الّتي إن صلَحتْ صلَح الجسدُ كلُّه، وإن فسدتْ فسَدَ الجسدُ كلُّه، فكأنّه قيل: فقد تمكّن الإثم في أصل نفسه وملك أشرف مكان فيه، ولئلّا يظنّ أنّ كتمان الشّهادة من الآثام المتعلّقة باللّسان فقط، وليعلم أنّ القلب أصلُ متعلّقه ومعدنُ اقترافه، واللّسان ترجمانٌ عنه، ولأنّ أفعال القلوب أعظم من أفعال سائر الجوارح، وهي لها

كالأُصول الّتي تتشعّب منها. ألا ترى أنّ أصل الحسنات والسّيّئات الإيمان والكفر، وهما من أعمال القلوب. فإذا جعل كتمان الشّهادة من آثام القلوب فقد شهد له بأنّه من معاظم الذّنوب. (١: ٤٠٦)

الطَّبْرِسيّ: أضاف «الإثم» إلى القلب وإن كان الإثم هو للجملة، لأنّ اكتساب الإثم بكتمان الشّهادة يقع بالقلب، لأنّ العزم على الكتمان إنّما يقع بالقلب، ولأنّ إضافة الإثم إلى القلب أبلغ في الذّمّ، كما أنّ إضافة الإيمان إلى القلب أبلغ في المدح، قال تعالى: ﴿أُولٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ المجادلة: ٢٢. (١: ٤٠٠)

الفَخْر الرّازيّ: (الآثم): الفاجر. وقرأ ابن أبي عَبْلة (أثّم قلبَه)، أي جعله آثمًا. (٧: ١٣٦)

القُرطُبيّ: مجاز، وهو آكد من الحقيقة في الدّلالة على الوعيد، وهو من بديع البيان ولطيف الإعراب عن المعاني. يقال: إثم القلب سبب مسخه. (٣: ٤١٥)

البُرُوسَويّ: المراد مسخ القلب. (١: ٤٤٤)

رَشيد رِضا: من آثام القلب سوء القصد وفساد النّيّة، وهي شرّ الذّنوب والآثام. (٣: ١٣٢)

الآلوسيّ: [نحو الزّمَخْشَريّ وأضاف:]

فيكون في الكلام تنبيه على أنّ الكتمان من أعظم الذّنوب.

وقيل: أُسند الإثم إلى القلب لئلّا يظنّ أنّ كتمان الشّهادة من الآثام المتعلّقة باللّسان فقط، وليعلم أنّ القلب أصل متعلّقه ومعدن اقترافه.

وقيل: للإشارة إلى أنّ أثر الكتمان يظهر في قلبه، أو للإشارة إلى أنّه يفسد قلبه فيفسد بدنه كلّه. والكلّ ليس بشيء، كما لا يخفى.

وقُرئ (قلبَه) بالنّصب على التّشبيه بالمفعول به، و(آثم) صفة مشبّهة.

وجوّز أبو حيّان كونه بدلًا من اسم (إنّ)، بدل بعض من كلّ، وبعضهم كونه تمييزًا، واستبعده أبو البقاء. (٣: ٦٣)

المَراغيّ: ومَن يفعل ذلك يكن مجترحًا للإثم مرتكبًا للذّنب.

ونُسب «الإثم» إلى القلب، لأنّه هو الّذي يعي الوقائع ويُدركها ويشهد بها، فهو آلة الشّعور والعقل، فكتمان الشّهادة عبارة عن حبس ذلك فيه، والإثم كما يكون بعمل الجوارح وحركات الأعضاء يكون بعمل القلب واللّبّ، كما يُرشد إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾ الإسراء: ٣٦.

ومن آثام القلب: سوء القصد وفساد النّيّة والحسد. (٣: ٧٨)

المُصطَفَويّ: أي مُبطئٌ عن السّير إلى الحقّ محجوبٌ عنه. (١: ٢١)

آثِمًا

﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ الدّهر: ٢٤

الحَسَن: الآثم هو المنافق.

(النّيسابوريّ ٢٩: ١٢٩)

قَتادَة: أراد بالآثم والكفور أبا جهل.

(البغويّ ٧: ١٦٢)

مُقاتِل: أراد بالآثم عُتْبَة بن رَبيعة (البَغَويّ ٧: ١٦٢)

مثله **الطَّبْرِسيّ** (٤: ١٣)، والنَّيسابوريّ (٢٩: ١٢٩)

ابن زَيد: الآثم المُذنِب الظّالِم، والكَفور هذا، كلّه واحد (الطَّبَريّ ٢٩: ٢٢٤)

الطَّبَريّ: ولا تُطِع في معصية الله من مُشركي قومك آثمًا، يريد: بركوبه معاصيه (٢٩: ٢٢٤)

المَيْبُديّ: الفاجر (١: ٣٣٦)

الفَخر الرّازيّ: ما الفرق بين الآثم والكَفور؟

الجواب: الآثم هو المُقدِم على المعاصي أيّ معصية كانت، والكَفور هو الجاحد للنّعمة، فكلّ كَفور آثم، أمّا ليس كلّ آثم كَفورًا. وإنّما قلنا: إنّ الآثم عامّ في المعاصي كلّها، لأنّه تعالى قال: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ النّساء: ٤٨، وقال: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ البقرة: ٢٨٣، وقال: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ الأنعام: ١٢٠، وقال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾ البقرة: ٢١٩، فدلّت هذه الآيات على أنّ الإثم شاملٌ لكلّ المعاصي.

واعلم أنّ كلّ من عَبَدَ غير الله فقد اجتمع في حقّه هذان الوصفان، لأنّه لمّا عبد غيره فقد عصاه وجَحَد إنعامه. إذا عرفت هذا فنقول: في الآية قولان.

الأوّل: إنّ المراد شخصٌ معيّن، ثمّ منهم من قال: «الآثم والكَفور» هو شخصٌ واحد، وهو أبو جهل، ومنهم من قال: «الآثم» هو الوليد، و«الكَفور» هو عُتْبة.

قال القفّال: ويدلّ عليه أنّه تعالى سمّى الوليد أثيمًا في قوله: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾ إلى قوله: ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ القلم: ١٢.

وروى صاحب الكشّاف أنّ «الآثم» هو عُتْبَة، و«الكَفور» هو الوَليد، لأنّ عُتْبة كان رَكّابًا للمآثم مُتعاطيًا لأنواع الفُسوق، والوليد كان غاليًا في الكفر. القول الأوّل أولى، لأنّه مُتأيّد بالقرآن.

الثّاني: إنّ «الآثم» و«الكَفور» مطلقان غير مختصّين بشخص معيّن، وهذا هو الأقرب إلى الظّاهر. ثمّ قال بعضهم: «الآثم» هو المنافق، و«الكَفور» مشركو العرب، وهذا ضعيف بل الحقّ ما ذكرناه من أنّ «الآثم» عامّ، و«الكَفور» خاصّ (٣٠: ٢٥٨)

المَراغيّ: هو الفاجر المجاهر بالمعاصي (٢٩: ١٧٣)

الطَّباطَبائيّ: المراد بالآثم المتلبّس بالمعصية، وبالكَفور المُبالغ في الكفر، فتشمل الآية الكفّار والفُسّاق جميعًا (٢٠: ١٤١)

الآثِمين

﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾

المائدة: ١٠٦

الزَّمَخْشَريّ: قُرئ (لَمِلّاثمين) بحذف الهمزة وطرح حركتها على اللّام وإدغام نون (من) فيها، كقوله: ﴿عَادًا لُّولَىٰ﴾ النّجم: ٥٠ (١: ٦٥١)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٢٩٦)

البُرُوسَوِيّ : أي العاصين. (٢ : ٤٥٦)

القاسميّ : أي المعدودين من المستقرّين في الإثم. (٦ : ٢١٩٥)

رَشيد رضا : أي المتحمّلين للإثم، المتمكّنين فيه المستحقّين لجزائه. والإثم في الأصل ما يُبطئ بصاحبه عن عمل الخير والبِرّ من معصية وغيرها. وهذا التعبير أبلغ من «إنّا إذاً لآثمون». (٧ : ٢٢١)

الطَّباطَبائيّ : المائلين للإثم. (٦ : ١٩٧)

أثيم

١ ـ ... وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ. البقرة ٢٧٦

الطَّبَريّ : والله لايحبّ كلّ مُصِرٍّ على كفر بربّه، مقيم عليه، مستحلّ أكل الرّبا وإطعامه، أثيم متمادٍ في الإثم فيما نهاه عنه من أكل الرّبا والحرام، وغيره من معاصيه، لاينزجر عن ذلك، ولا يرعوي عنه، ولا يتّعظ بموعظة ربّه الّتي وعظه بها في تنزيله وآي كتابه. (٣ : ١٠٥)

الطُّوسيّ : «الأثيم» هو المتمادي في الإثم، والآثم الفاعل للإثم. (٢ : ٣٦٣)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١ : ٣٩٠)

البَغَويّ : فاجر بأكله. (١ : ٢٥٣)

مثله المَيْبُديّ. (١ : ٧٥٣)

ابن الجَوزيّ : المتمادي في ارتكاب الإثم المصرّ عليه. (١ : ٣٣١)

الفَخْر الرّازيّ : الأثيم فعيل بمعنى فاعل، وهو الآثم، وهو أيضاً مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتّمادي فيه، وذلك لايليق إلّا بمن ينكر تحريم الرّبا فيكون جاحداً. وفيه وجه آخر وهو أن يكون الكفّار راجعاً إلى المستحِلّ، والأثيم يكون راجعاً إلى من يفعله، مع اعتقاد التّحريم، فتكون الآية جامعة للفريقين. (٧ : ١٠٣)

ابن فُورَك : وصف (كفّار) بـ(أثيم) لإزالة الاشتراك في كفّار، إذ قد يقع على الزّارع الّذي يستر الحبّ في الأرض. (القُرطُبيّ ٣ : ٣٦٢)

القُرطُبيّ : وصف (كفّار) بأثيم مبالغة، من حيث اختلف اللّفظان. (٣ : ٣٦٢)

البَيضاويّ : منهمك في ارتكابه. (١ : ١٤٢)

مثله الآلوسيّ (٣ : ٥٢)، ونحوه البُرُوسَويّ (١ : ٤٣٦)، والمَراغيّ (٣ : ٦٦)

أبو حَيّان : فيه تغليظ أمر الرّبا وإيذان أنّه من فعل الكفّار لا من فعل أهل الإسلام، وأتى بصيغة المبالغة في الكفر والإثم وإن كان تعالى لايحبّ الكافر، تنبيهاً على عظم أمر الرّبا ومخالفة الله، وقولهم: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ البقرة: ٢٧٥، وأنّه لايقول ذلك ـ ويسوّي بين البيع والرّبا، ليستدلّ به على أكل الرّبا ـ إلّا مبالغٌ في الكفر مبالغٌ في الإثم، وذكر «الأثيم» على سبيل المبالغة والتّوكيد، من حيث اختلف اللّفظان. [قال بعد نقل قول ابن فورك]

وهذا فيه بُعد إذ إطلاق القرآن «الكافر والكافرون والكفّار» إنّما هو على من كفر بالله، وأمّا إطلاقه على زارع فبقرينة لفظيّة كقوله: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾ الحديد: ٢٠. (٢ : ٣٣٦)

رَشيد رضا : الأثيم المقيم على الإثم ، وهو الّذي جعل المال آلةً لجذب ما في أيدي النّاس إلى يده ، فافترص إعسارهم ، لاستغلال اضطرارهم. (٣ : ١٠٦)

الطَّباطَبائيّ : الحامل للإثم. (٢ : ٤١٨)

الحجازيّ : مُصِرٌّ على الإثم ، ومبالغ فيه. (٣ : ٢١)

الصّابونيّ : أي كثير الإثم ، وهو المتمادي في ارتكاب المعاصي ، المُصِرّ على الذّنوب. (١ : ٣٨٤)

٢ـ تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ الشّعراء : ٢٢٢

قَتادَة : هم الكَهَنة ، تَسْتَرِق الجنُّ السّمعَ ، ثمّ يأتون به إلى أوليائهم من الإنس. (الطَّبَريّ ١٩ : ١٢٥)

أبو عُبَيْدَة : أي آثم ، بمنزلة عليم في موضع عالم. (٢ : ٩٦)

نحوه الطَّبَريّ. (١٩ : ١٢٥)

البَغَويّ : فاجر. (٥ : ١٠٧)

الزَّمَخْشَريّ : هم الكَهَنة والمتنبّئة كشِقّ وسَطيح ومُسَيْلِمة وطُلَيْحة. (٣ : ١٣٢)

مثله النّيسابوريّ (١٩ : ٧٦) ، ونحوه النَّسَفيّ (٣ : ١٩٩)

الطَّبْرِسيّ : أي إنّما تتنزّل الشّياطين على كلّ كذّاب فاجر عامل بالمعاصي وهو الكَهَنة. (٤ : ٢٠٨)

نحوه السُّيوطيّ. (الجلالين ٢ : ١٦٨)

أبو حَيّان : كثير الإثم ، فـ﴿أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ صيغتا مبالغة. (٧ : ٤٨)

البُرُوسَويّ : كثير الإثم ، وهو اسم للأفعال المُبطِئة عن الثّواب ، أي تتنزّل على المتّصفين بالإفك والإثم الكثير ، من الكَهَنة والمتنبّئة ، كمُسَيْلِمة وطُلَيْحة ، لأنّهم من جنسهم ، وبينهم مناسبة بالكذب والافتراء والإضلال. (٦ : ٣١٤)

٣ـ وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ الجاثية : ٧

ابن عَبّاس : إنّه الحارث بن كَلَدَة. (القُرطُبيّ ١٦ : ١٥٨)

الطَّبَريّ : لكلّ كذّاب ذي إثم بربّه ، مُفترٍ عليه. (٢٥ : ١٤٢)

الثَّعْلَبيّ : إنّه أبو جهل وأصحابه. (القُرطُبيّ ١٦ : ١٥٨)

الطُّوسيّ : ذو الإثم ، وهو صاحب المعصية الّتي يستحقّ بها العقاب. (٩ : ٢٥٠)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٥ : ٦٣)

البَغَويّ : صاحب إثم ، يعني النّضر بن الحارث. (٦ : ١٢٦)

نحوه المَيْبُديّ. (٩ : ١٢٢)

القُرطُبيّ : أي مرتكب للإثم. (١٦ : ١٥٨)

القاسميّ : أي بترك الاستدلال ، لاسيّما إذا لم يترك من غفلة بل مع كونه. (١٤ : ٥٣١٩)

المَراغيّ : كثير الإثم والمعاصي. (٢٥ : ١٤٣)

الطَّباطَبائيّ : «الأثيم» من الإثم ، بمعنى المعصية ، والمعنى ليكن الهلاك على كلّ كذّاب ذي معصية. (١٨ : ١٥٩)

٤ـ مَنّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ القلم : ١٢

الطَّبَريّ : ذي إثم بربّه. (٢٩ : ٢٣)

الطُّوسيّ : أي آثم ، فهو فعيل بمعنى فاعل ، وهو الّذي فعل ما يأثم به. (١٠ : ٧٧)

الميبُديّ : كثير الإثم ، فاجر عاصٍ. (١٠ : ١٩٠)

الطَّبْرِسيّ : أي آثم فاجر فاعل ما يأثم به
وقيل : مُعتدٍ في فعله ، أثيم في معتقده
وقيل : مُعتدٍ في ظلم غيره ، أثيم في ظلم نفسه. (٥ : ٣٣٤)

القُرطُبيّ : أي ذي إثم ، ومعناه أثوم ، فهو فعيل بمعنى فعول. (١٨ : ٢٣٢)

الخازِن : أي فاجر يتعاطى الإثم. (٧ : ١١)

البُرُوسَويّ : في التّأويلات النّجميّة : كثير الآثام بالرّكون إلى الأخلاق الرّديئة ، والرّغبة في الصّفات المردودة. (١٠ : ٦٦)

الآلوسيّ : كثير الآثام ، وهي الأفعال المُبطِئة عن الثّواب ، والمراد بها المعاصي والذّنوب. (٢٩ : ٢٧)

المَراغيّ : أي كثير الآثام دَيْدَنه ذلك ، فهو لا يُبالي بما ارتكب ، ولا بما اجترح. (٢٩ : ٣٢)

٥ـ وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ. المطفّفين : ١٢

قَتادَة : أثيم في دينه. (الطُّوسيّ ١٠ : ٢٩٩)

المَيْبُديّ : مرتكب للخطايا مستحِق للعقوبة. (١٠ : ٤١٦)

الطُّوسيّ : مُكتسِب القبيح. (١٠ : ٢٩٩)

الطَّبْرِسيّ : كثير الإثم ، مبالغ في ارتكابه. (٥ : ٤٥٣)

نحوه الفَخْر الرّازيّ. (٣٠ : ٩٣)

القُرطُبيّ : أي فاجر جائز عن الحقّ ، مُعتدٍ على الخلق في مُعاملته إيّاهم ، وعلى نفسه ، هو أثيم في ترك أمر الله.

وقيل : هذا في الوليد بن المُغيرة وأبي جهل ونُظرائهما. (١٩ : ٢٥٩)

البَيْضاويّ : مُنهمِك في الشّهوات المُخْدِجة ، بحيث أشغلته عمّا وراءها ، وحملته على الإنكار لما عداها. (٢ : ٥٤٦)

نحوه البُرُوسَويّ (١٠ : ٣٦٧) ، والآلوسيّ (٣٠ : ٧٢)

النَّيسابوريّ : أثيم في إهمال القُوى البدنيّة في غير مواقعها ، حتّى أثمر له الباطل بدل الحقّ ، وحكّم على آيات الله بأنّها أساطير الأوّلين ، وفيه إنكار للنُّبوّة أيضًا. (٣٠ : ٥١)

الخازِن : هو مُبالغة في الإثم ، وهو المرتكب للإثم والمعاصي. (٧ : ١٨٣)

نحوه القاسميّ. (١٧ : ٦٠٩٥)

المَراغيّ : أي يكثر من ارتكاب الآثام وهي المعاصي. (٣٠ : ٧٤)

أَثِيمًا

...إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا. النّساء : ١٠٧

ابن عَبّاس : لا تُجادل عن الّذين يظلمون أنفسهم ويرمون بالخيانة غيرهم ، يريد به سارق الدّرع ، سرق

الدِّرع ورمى بالسَّرقة اليهوديّ ؛ فصار خائنًا بالسَّرقة ، أثيمًا في رميه غيره بها. (الطَّبْرِسيّ ٣ : ١٠٧)

المَيْبُديّ : إنّ الله لا يحبّ من كان خائنًا كاذبًا والإثم اسم من أسماء الكذب ، وهو صفة طُعمة بن أُبيرق الّذي خان وكذب في سرقة الدِّرع. (٢ : ٦٧٤)

أبو حَيّان : أتى بصيغة المبالغة في الخيانة والإثم ، ليخرج منه مَن وقع منه المرّة ومَن صدرت منه الخيانة ، على سبيل الغفلة وعدم القصد . وفي صفتي المبالغة دليل على إفراط طُعمة في الخيانة وارتكاب المآثم.

(٣ : ٣٤٤)

أبو السُّعُود : مُنهمكًا فيه ، وتعليق عدم المحبّة الّذي هو كناية عن البغض والسّخط بالمبالغ في الخيانة والإثم ليس لتخصيصه به ، بل لبيان إفراط طُعمة وقومه فيهما.

(٢ : ٣٨١)

البُرُوسَويّ : مُنهمِكًا فيها . أطلق على طُعمة لفظ المبالغة الدّالّ على تكرّر الفعل منه ، مع أنّ الصّادر منه خيانةٌ واحدةٌ وإثم واحد ، لكون طبعه الخبيث مائلًا إلى تكثير كلّ واحد من الفعلين. (٢ : ٢٧٩)

المَراغيّ : أي إنّ الله يبغض مَن اعتاد الخيانة وألِفَتْ نفسه اجتراح السّيّئات وضَرِيت عليها ، ولم يُعِدّ للعقاب الإلهيّ الرّهبة والخشية الّتي ينبغي أن يحكّم مثله فيها. (٥ : ١٤٩)

الأثيم

إنّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ* طَعَامُ الْأَثِيمِ الدّخان : ٤٣، ٤٤

أبو الدَّرْداء : طعام الفاجر. (الطَّبَريّ ٢٥ : ١٣١)

مثله الفرّاء (٣ : ٤٣) ، وابن قُتَيْبة (٤٠٣) .

ابن زَيد : أبو جهل. (الطَّبَريّ ٢٥ : ١٣١)

الطَّبَريّ : طعام الآثم في الدّنيا بربّه ، و (الأثيم) ، ذو الإثم ، والإثم : من أثِمَ يأثَم فهو أثيم ، وعُني به في هذا الموضع الّذي إثمه الكُفر بربّه ، دون غيره من الآثام.

(٢٥ : ١٣٠)

الأزهَريّ : (الأثيم) في هذه الآية بمعنى الآثم.

(١٥ : ١٦١)

الطُّوسيّ : الّذي يستحقّ العقاب بمعاصيه ، وعني به هاهنا أبو جهل. (٩ : ٢٣٩)

نحوه المَيْبُديّ (٩ : ١١٣) ، والطَّبْرِسيّ (٥ : ٦٧).

الزَّمَخْشَريّ : هو الفاجر الكثير الآثام. (٣ : ٥٠٦)

مثله القاسميّ. (١٤ : ٥٣١٣)

الفَخْر الرّازيّ : قالت المعتزلة : الآية تدلّ على حصول هذا الوعيد الشّديد للأثيم ، والأثيم هو الّذي صدر عنه الإثم ، فيكون هذا الوعيد حاصلًا للفُسّاق.

والجواب : أنّا بيّنّا في أصول الفقه أنّ اللّفظ المفرد الّذي دخل عليه حرف التّعريف الأصل فيه أن ينصرف إلى المذكور السّابق ، ولا يفيد العموم ، وهاهنا المذكور السّابق هو الكافر ، فينصرف إليه. (٢٧ : ٢٥١)

القُرطُبيّ : (الأثيم) الفاجر ، قاله أبو الدّرداء ، وكذلك قرأ هو وابن مسعود . وقال همّام بن الحارث : كان أبو الدّرداء يُقرئ رجلًا (إنّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الأثِيمِ) ، والرّجل يقول : طعام اليتيم ، فلمّا لم يفهم قال له : طعام الفاجر. (١٦ : ١٤٩)

البَيْضاويّ : الكثير الآثام ، والمراد به الكافر ،

لدلالة ماقبله ومابعده عليه. (٢: ٣٧٧)

مثله البُرُوسَوِيّ. (٨: ٤٢٦)

أبو حَيّان : صفة مبالغة ، وهو كثير الآثام ، ويقال له: أثوم ، صفة مبالغة أيضًا وفُسِّرَ بالمشرك

قال يحيى بن سلّام : المكتسِب للإثم ، وقيل الولد. (٨: ٣٩)

الطَّباطَبائيّ : من استقرّ فيه الإثم إمّا بالمداومة على معصية أو بالإكثار من المعاصي . والآية إلى تمام ثمان آيات ، بيان حال أهل النّار. (١٨: ١٤٨)

إثم

١ـ ...فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَاعَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ البقرة ١٧٣

الطَّبَريّ : من أكل ذلك على الصّفة الّتي وَصَف فلا تَبِعة عليه في أكله ذلك ولا حَرَج. (٢: ٨٨)

المَيْبُديّ : لا عيب عليه من هذا الأكل.

(١: ٤٥٧)

مثله الطَّباطَبائيّ. (١: ٤٢٦)

الطَّبْرِسيّ : أي لاحَرَج عليه ، وإنّما ذكر هذا اللّفظ ليُبيِّن أنّه ليس بمباح في الأصل ، وإنّما رفع الحرج لأجل الضّرورة. (١: ٢٥٧)

الفَخْر الرّازيّ : فيه سُؤالان

أحدهما : أنّ الأكل في تلك الحالة واجب ، وقوله : ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يفيد الإباحة.

والثّاني : أنّ المضطرّ كالملجَإ إلى الفعل ، والملجَأ لايُوصف بأنّه لا إثم عليه.

فلنا قد بيّنّا في تفسير قوله : ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ البقرة ١٥٨ ، أنّ نفي الإثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمُباح ، وأيضًا فقوله تعالى ﴿فلا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ معناه رفع الحرج والضّيق. (٥: ١٤)

٢ـ فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ... البقرة ١٨٢

الطَّبْرِسيّ : إنّما قال (لَا إِثْمَ عَلَيْهِ) ولم يقل : يستحقّ الأجر ، لأنّ المتوسّط إنّما يجري أمره في الغالب أن ينقص صاحب الحقّ بعض حقّه بسؤاله إيّاه ، فبيّن سبحانه لنا أنّه لا إثم عليه في ذلك إذا قصد الإصلاح

وقيل : إنّه لمّا بيّن إثم المبدِّل ـ وهذا أيضًا ضرب من التّبديل ـ بيّن مخالفته للأوّل ، بكونه غير مأثوم بردّه لوصيّة إلى العدل. (١: ٢٦٩)

البُرُوسَوِيّ : أي لاوِزْرَ على المغيِّر في التّبديل ؛ لأنّه تبديل باطل إلى حقّ بخلاف الأوّل. (١: ٢٨٨)

٣ـ ٤ ـ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ البقرة ٢٠٣

ابن مَسعود : غُفِر له

مثله ابن عبّاس ، والنَّخَعيّ ، ومُجاهد ، والشَّعْبيّ ، وهو المرويّ عن الإمام عليّ ﷺ (الطَّبَريّ ٢: ٣٠٧)

لا إثم عليه لتكفير سيّئاته بما كان من حجّه المبرور. (الطُّوسيّ ٢: ١٧٩)

ابن عبّاس : فلا حرج عليه. (الطَّبَريّ ٢: ٣٠٧)

مثله مُجاهد. (الطَّبَريّ ٢: ٣٠٧)

ابن عُمَر : يرجع مغفورًا له. (الطَّبَريّ ٢ : ٣٠٧)

الحَسَن : إنّ معناه (لا إثمَ عَلَيْهِ) في التعجيل والتأخير ، وإنّما نفى الإثم لئلّا يتوهّم متوهّم أنّ في التعجيل إثمًا ، وإنّما قال (فَلا إثمَ عَلَيْهِ) في التأخير على جهة المُزاوجة ، كما يقال : إن أعلنتَ الصدقة فحسنٌ وإن أسررتَ فحسنٌ ، وإن كان الإسرار أحسن وأفضل. (الطَّبْرِسيّ ١ : ٢٩٩)

السُّدّيّ : فلا جناح عليه. (الطَّبَريّ ٢ : ٣٠٨)

البَيْضاويّ : معنى نفي الإثم بالتعجيل والتأخير التخيير بينهما والرّدّ على أهل الجاهليّة ، فإنّ منهم مَن أثّم المُتعجّل ومنهم مَن أثّم المُتأخّر. (١ : ١١٠)

٥ــ ... قُلْ فيهِما إثْمٌ كَبيرٌ وَمَنافِعُ لِلنّاسِ ...

البقرة ٢١٩

ابن عَبّاس : يعني ما ينقص من الدّين عند من يشربها. (الطَّبَريّ ٢ : ٣٥٩)

السُّدّيّ : إثم الخمر أنّ الرّجل يشرب فيسكر فيؤذي النّاس. (الطَّبَريّ ٢ : ٣٥٩)

الطَّبْرِسيّ : أي وزرٌ عظيم. (١ : ٣١٦)

القُرطُبيّ : إثم الخمر : ما يصدر عن الشّارب من المخاصمة والمشاتمة وقول الفُحش والزُّور ، وزوال العقل الّذي يعرف به ما يجب لخالقه ، وتعطيل الصّلوات والتعوّق عن ذكر الله ، إلى غير ذلك. (٣ : ٥٥)

البَيْضاويّ : من حيث إنّه يؤدّي إلى الانتكاب عن المأمور ، وارتكاب المحظور. (١ : ١١٦)

البُرُوسَويّ : إنّ الأوّل مسلبة للعقول الّتي هي قُطب الدّين والدّنيا ، مع كون كلّ منهما متلفةً للأموال. (١ : ٣٣٨)

المَراغيّ : إنّ في تعاطي الخمر والميسر إثمًا ، لأنّ فيهما أضرارًا كثيرة ومفاسد عظيمة. (٢ : ١٤٠)

٦ــ يا أيُّها الَّذينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثيرًا مِنَ الظَّنِّ إنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إثْمٌ ...

الحجرات ١٢

ابن عَبّاس : إنّ ظنّ المؤمن بالمؤمن الشرّ لا الخير إثم ، لأنّ الله قد نهاه عنه ، ففعلُ ما نهى الله عنه إثم. (الطَّبَريّ ٢٦ : ١٣٥)

الزَّمَخْشَريّ : الإثم : الذّنب الّذي يستحقّ صاحبه العقاب ، ومنه قيل لتفعيله : الأثام «فَعال» منه ، كالنَّكال والعذاب والوبال. (٣ : ٥٦٧)

مثله أبو حيّان (٨ : ١١٤) ، والآلوسيّ (٢٦ : ١٥٧).

لإثم

... فَمَنِ اضْطُرَّ في مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِإثْمٍ ...

المائدة ٣

ابن عَبّاس : يعني إلى ما حرّم ممّا سمّي في صدر هذه الآية. (الطَّبَريّ ٦ : ٨٦)

أي غير مائل ومنحرف إليه ومختار له ، بأن يأكل منها زائدًا على ما يمسك رمقه ، فإنّ ذلك حرام.

مثله مُجاهِد وقَتادَة. (الآلوسيّ ٦ : ٦١)

قَتادَة : أي غير متعرّض لمعصية.

(الطَّبَريّ ٦ : ٨٦)

نحوه ابن كَثير. (٢ : ٤٩٣)

ابن قُتَيْبَة : الإثم : أن يتعدّى عند الاضطرار فيأكل فوق الشّبع. (١٤١)

الطُّوسيّ : المعنى فمن اضطُرّ إلى أكل الميتة ، وماعدّد الله تحريمه عند المجاعة الشّديدة ، غير متعمّد إلى ذلك ولااختيار له ، ولامستحلّ له على كلّ حال ، فإنّ الله أباح له تناول ذلك مقدار ماتمسك رَمَقه ، لا زيادةً عليه ، وهو قول أهل العراق

وقال أهل المدينة : يجوز أن يشبع منه عند الضّرورة. (٣ ٤٣٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢ ١٦٠)

القُرطُبيّ : غير مائل لحرام ، وهو بمعنى ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَاعَادٍ﴾ البقرة : ١٧٣. (٦ ٦٤)

أبو حَيّان : الإثم هنا قيل : أن يأكل فوق الشّبع ، وقيل : العصيان بالسّفر ، وقيل : الإثم هنا الحرام ، ومن ذلك قول عُمر : «ماتجانفنا فيه لإثم ولاتعمّدنا ونحن نعلمه» ، أي مامِلنا فيه لحرام. (٣ ٤٢٧)

البُرُوسَويّ : غير مائل إليه للإعراض عن الحقّ (٢ ٣٤٥)

إثْمًا

١ـ فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا اَوْ إِثْمًا فَاَصْلَحَ بَيْنَهُمْ البقرة : ١٨٢

ابن عبّاس : الإثم العمد. (الطَّبَريّ ٢ ١٢٨)

مثله الضّحّاك ، والنَّخَعيّ ، والرّبيع والعوفيّ (الطَّبَريّ ٢ ١٢٧)

طاوُوس : هو الرّجل يوصي لولد ابنته. (الطَّبَريّ ٢ : ١٢٥)

عطاء : الرّجل يحيف أو يأثم عند موته ، فيعطي ورثته بعضهم دون بعض (الطَّبَريّ ٢ ١٢٤)

السُّدّيّ : عَمْدًا ، يَحيف في وصيّته الظّلم (الطَّبَريّ ٢ ، ١٢٥)

ابن زَيد : الإثم : ميله لبعض على بعض. (الطَّبَريّ ٢ ١٢٨)

الإمام الصّادق ﷺ : الإثم : أن يأمر بعمارة بيوت النّيران واتّخاذ المُسْكر ، فيحلّ للوصيّ أن لايعمل بشيء من ذلك. (البَحرانيّ ١ ١٧٩)

الزَّمَخْشَريّ : أو تعمّدًا للحيف. (١ ٣٣٤)

مثله البَيضاويّ. (١ ١٠٠)

البُرُوسَويّ : أي تعمّدًا للحيف ، يعني إذا جهل الموصي موضع الوصيّة أو زاد على مقدار الوصيّة أو أوصى بما لايجوز إيصاؤه. (١ : ٢٨٧)

القاسميّ : أي ميلًا فيها عمدًا. (٣ ٤١١)

٢ـ اُنْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا النّساء : ٥٠

الآلوسيّ : لا يخفى كونه مأثمًا من بين آثامهم ، وهذا عبارة عن كونه عظيمًا مُنكَرًا والجملة ـ كما قال عصام المِلّة ـ في موضع الحال بتقدير «قد» ، أي كيف يفترون الكذب والحال أنّ ذلك ينافي مضمونه ، لأنّه إثم مبين ، والمُزكّى بالإثم المبين عمر المُتحاشي عنه ، مع ظهوره لايكون ابن الله سبحانه وتعالى وحبيبه ، ولايكون زكيًّا عند الله تعالى. وانتصاب (إثمًا) على التّمييز. (٥ ، ٥٥)

الطَّباطَبائيّ : التّعبير بالإثم ـ وهو الفعل المذموم الّذي يمنع الإنسان من نَيل الخيرات ويُبطِئُها ـ هو المناسب لهذه المعصية ، لكونه من أشراك الشّرك وفروعه ، يمنع نزول الرّحمة . وكذا في شرك الكفر الّذي يمنع المغفرة ، كما وقع في الآية السّابقة : ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللّٰهِ فَقَدِ افْتَرٰى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ بعد قوله : ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ﴾ النّساء : ٤٨. (٤ : ٣٧٤)

٣ـ وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهٖ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَ اِثْمًا مُبِينًا. النّساء : ١١٢

الطَّبَريّ : ومن يعمل خطيئة وهي الذّنب ، أو إثمًا وهو ما لايحلّ من المعصية . وإنّما فرّق بين الخطيئة والإثم ، لأنّ الخطيئة قد تكون من قِبَل العمد وغير العمد ، والإثم لايكون من العمد. (٥ : ٢٧٤)

مثله **الطُّوسيّ**. (٣ : ٣٢٣)

الزَّجّاج : إنّما سمّى الله تعالى المعاصي بأنّها خطيئة ، ووصفها دفعة أخرى بأنّها إثم ، فصل بينهما هاهنا حتّى يدخل الجميع فيه. (الطُّوسيّ ٣ : ٣٢٢)

الزَّمَخْشَريّ : «خطيئة» صغيرة «اَوْ اِثْمًا» أو كبيرة. (١ : ٥٦٣)

مثله **البَيْضاويّ**. (١ : ٢٤٣)

الفَخْر الرّازيّ : ذكروا في «الخطيئة والإثم» وجوهًا :

الأوّل : أنّ الخطيئة هي الصّغيرة ، والإثم هو الكبيرة.

وثانيها : الخطيئة هي الذّنب القاصر على فاعلها ، والإثم هو الذّنب المتعدّي إلى الغير ، كالظّلم والقتل.

وثالثها : الخطيئة : ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد أو بالخطإ ، والإثم : ما يحصل بسبب العمد ، والدّليل ما قبل هذه الآية ، وهو قوله : ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ اِثْمًا فَاِنَّمَا يَكْسِبُهٗ عَلٰى نَفْسِهٖ﴾ النّساء : ١١١ ، فبيّن أنّ الإثم ما يكون سببًا لاستحقاق العقوبة. (١١ : ٣٨)

القُرطُبيّ : قيل : هما بمعنًى واحد ، كُرّر لاختلاف اللّفظ تأكيدًا. (٥ : ٣٨٠)

الآلوسيّ : قيل : الخطيئة : الشّرك ، والإثم ما دونه. (٥ : ١٤٢)

الطَّباطَبائيّ : قد مرّ في قوله تعالى : ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ﴾ البقرة : ٢١٩ ، أنّ الإثم هو العمل الّذي يوجب بوباله حرمان الإنسان عن خيرات كثيرة ، كشرب الخمر والقمار والسّرقة ، ممّا يصدّ الإنسان عن حيازة الخيرات المعقولة ، ويوجب انحطاطًا اجتماعيًّا ، يُسقط الإنسان عن وزنه الاجتماعيّ ، ويَسلُب عنه الاعتماد والثّقة العامّة.

وعلى هذا فاجتماع «الخطيئة والإثم» على نحو التّرديد ، ونسبتهما جميعًا إلى الكسب في قوله : ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً اَوْ اِثْمًا﴾ يوجب اختصاص كلّ منهما بما يختصّ به من المعنى.

والمعنى ـ والله أعلم ـ أنّ مَن يكسب معصيةً لاتتجاوز مَوردها وَبالًا ، كترك بعض الواجبات كالصّوم ، أو فعل بعض المحرّمات كأكل الدّم ، أو يكسب معصيةً يستمرّ وَبالها ، كقتل النّفس من غير حقّ والسّرقة ، ثمّ يَرْمِ بها بريئًا بنسبتها إليه ، فقد احتمل

يُحدثا ولا يحرّفا شيئًا. (٥ : ٧٦)

مثله عروزة ؛ [مثل الزّمخشريّ وأضاف :]

وهو وجيه ، لأنّه لا بدّ من أن يكون بينهما فرق. (٩ : ١٥٩)

٤ـ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا...

المائدة : ١٠٧

ابن عبّاس : إن اطّلع على أنّ الكافرين كذبا. (الطّبريّ ٧ : ١١٣)

يعني ههنا ظهر وعُلم منهما ذلك.

(الطّوسيّ ٤ : ٥٦)

قَتادة : أي اطّلع منهما على خيانة ، أنّهما كذبا أو كتما. (الطّبريّ ٧ : ١١٣)

ابن زيد : إنّما حلفا على باطل وكذب.

(الطّبريّ ٧ : ١١٤)

الطّبريّ : على أنّهما استوجبا بأيمانهما الّتي حلفا بها إثمًا ، وذلك أن يطّلع على أنّهما كانا كاذبين في أيمانهما بالله : ما خُنّا ولا بدّلنا ولا غيّرنا ، فإن وُجدا قد خانا من مال الميّت شيئًا أو غيّرا وصيّته أو بدّلا ، فأثما بذلك من حلفهما بربّهما. (٧ : ١١٢)

الفارسيّ : الإثم هنا ، اسم الشّيء المأخوذ ، لأنّ آخذه بأخذه آثم ، فسمّي إثمًا ، كما سمّي ما يؤخذ بغير حقّ مظلمة. (القرطبيّ ٦ : ٣٥٨)

الطّبرسيّ : أي ذنبًا بأيمانهما الكاذبة وخيانتهما ، وقصدهما في شهادتهما إلى غير الاستقامة. (٢ : ٢٥٩)

القرطبيّ : يعني بالخيانة ، وأخذهما ما ليس لهما ، أو باليمين الكاذبة ، أو بالشّهادة الباطلة. (٦ : ٣٥٨)

البيضاويّ : أي فعلا ما أوجب إثمًا كتحريف.

(١ : ٢٩٦)

مثله البروسويّ (٢ : ٤٥٦) ، والآلوسيّ (٧ : ٥٠)

أبو حيّان : [قال بعد نقل قول أبي عليّ الفارسيّ]

الإثم هنا ليس الشّيء المأخوذ ، بل الذّنب الّذي استحقّا به أن يكونا من الآثمين ، الّذي تبرّءا أن يكونا منهم في قولهما : ﴿إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ ، ولو كان الإثم هو الشّيء المأخوذ ما قيل فيه : ﴿اسْتَحَقَّا إِثْمًا﴾ ، لأنّهما ظلما وتعدّيا ؛ وذلك هو الموجب للإثم. (٤ : ٤٤)

القاسميّ : أي فعلا ما يوجبه من خيانة أو غلول شيء من المال الموصى به إليهما. (٦ : ٢١٩٥)

الطّباطبائيّ : هذه الآية بيان وتفصيل للحكم في صورة ظهور خيانة الشّاهدين وكذبهما في شهادتهما.

(٦ : ١٩٧)

الإثم

١ـ ... تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ...

البقرة : ٨٥

الطّوسيّ : (الإثم) قيل : معناه هو ما تنفر منه النّفس ولم يطمئنّ إليه القلب ، ومنه قول النّبيّ ﷺ لنوّاس بن سمعان حين سأله عن الإثم ، فقال ﷺ : «البرّ ما اطمأنّت إليه نفسك والإثم ما حاك في صدرك».

وقال قوم : معنى الإثم ما يستحقّ عليه الذّمّ ، وهو الأصحّ. وقال قوم : هو الإفراط في الظّلم. (١ : ٣٣٥)

الآلوسيّ : هو [بالإثم] متعلّق بـ(تظاهرون) حال

من فاعله ، أي متلبّسين بالإثم ، وكونه هنا مجازاً عمّا يوجبه من إطلاق المُسبَّب على سببه ، كما سُمّيت الخمر إثمًا. (١ ٣١٢)

٢ـ... لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ ...
البقرة ١٨٨

الطَّبَريّ : بالحرام الّذي قد حرّمه الله عليكم (٢ ١٨٣)

الزَّمَخْشَريّ : بشهادة الزّور أو باليمين الكاذبة أو بالصّلح ، مع العلم بأنّ المقضيّ له ظالم. (١ : ٣٤٠)

مثله البَيْضاويّ (١ : ١٠٤) ، والآلوسيّ (٢ . ٧٠) ، ونحوه المَراغيّ (٢ : ٨٢)

ابن عَطيّة : معناه بالظّلم والتّعدّي ، وسمّي ذلك إثمًا، لمّا كان الإثم معنًى يتعلّق بفاعله. (١ ٥٣٦)

مثله القُرطُبيّ (٢ : ٣٤٠)

الطَّبْرِسيّ : أي لتأكلوا طائفة من أموال النّاس بالفعل الموجب للإثم ، بأن يحكم الحاكم بالظّاهر ، وكان الأمر في الباطن بخلافه. (١ ٢٨٢)

أبو حَيّان : (بِالْإِثْمِ) متعلّق بقوله (لِتَأْكُلُوا) ، وفُسّر بالحكم بشهادة الزّور ، وقيل بالرّشوة ، وقيل بالحلف الكاذب ، وقيل بالصّلح ، مع العلم بأنّ المقضيّ له ظالم والأحسن العموم فكلّ ما أُخذ به المال ومآله إلى الإثم فهو إثم والأصل في الإثم التّقصير في الأمر والباء في (بِالْإِثْمِ) للسّبب ، ويحتمل أن تكون للحال ، أي متلبّسين بالإثم. (٢ ٥٦)

٣ـ... وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...
المائدة ٢

ابن عبّاس : هو ترك ما أمرهم به ، وارتكاب ما نهاهم عنه

مثله أبو العالية. (الطُّوسيّ ٣ . ٤٢٧)

نحوه الطَّبَريّ. (٦ . ٦٦)

عَطاء : (الإثم) : المعاصي ، (والعدوان) التّعدّي في حدود الله. (أبو حَيّان ٣ : ٤٢٣)

الزَّمَخْشَريّ : على الانتقام والتّشفّي ويجوز أن يراد العموم لكلّ برّ وتقوى وكلّ إثم وعدوان ، فيتناول بعمومه العفو والانتصار. (١ . ٥٩٢)

القُرطُبيّ : هو الحكم اللّاحق عن الجرائم (٦ ٤٧)

أبو حَيّان : قيل (الإثم) الكفر والعصيان ، و(العدوان) البدعة (٣ ٤٢٣)

الآلوسيّ : يعمّ النّهي [في الآية] كلّ ما هو من مقولة الظّلم والمعاصي ، ويندرج فيه النّهي عن التّعاون على الاعتداء والانتقام. (٦ . ٥٧)

٤ـ... يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ...
المائدة ٦٢

السُّدّيّ : (الإثم) الكفر (الطَّبَريّ ٦ ٢٩٧)

مثله الطَّبَريّ. (٦ : ٢٩٧)

ابن زَيد : إنّهم يسارعون في جميع معاصي الله ، لا يتحاشون من شيء منها ، لا من كفر ولا من غيره ،

لأنّ الله تعالى ذكره عمّ في وصفهم بما وصفهم به، من أنّهم ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ من غير أن يخصّ بذلك إثمًا دون إثم. (الطّبريّ ٦: ٢٩٧)

الطُّوسيّ: قال السُّدّيّ: (الإثم): الكفر، وقال غيره: هو يقع على كلّ معصية، وهو الأولى.

والفرق بين الإثم والعدوان، أنّ الإثم: الجرم كائنًا ما كان، والعدوان: الظّلم. (٣: ٥٧٧)

مثله الطّبرسيّ. (٢: ٢١٧)

الزّمخشريّ: (الإثم): الكذب، بدليل قوله تعالى: ﴿عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ﴾ المائدة: ٦٣، (والعُدْوان): الظّلم. وقيل: (الإثم): كلمة الشّرك، وقيل: (الإثم): ما يختصّ بهم، (والعُدْوان): ما يتعدّاهم إلى غيرهم. (١: ٦٢٦)

مثله النّيسابوريّ. ([illegible])

القُرطُبيّ: يسابقون في المعاصي والظّلم. (٦: ٢٣٧)

البَيضاويّ: أي الحرام. (١: ٢٨٣)

نحوه القاسميّ. (٦: ٢٠٥١)

أبو حَيّان: (الإثم): الكذب، (والعُدوان): الظّلم، يدلّ قوله: ﴿عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ﴾ على ذلك. وليس حقيقة الإثم الكذب، إذ الإثم هو المتعلّق بصاحب المعصية. أو الإثم ما يختصّ بهم، والعدوان ما يتعدّى بهم إلى غيرهم، أو الإثم: الكفر، والعُدوان: الاعتداء، أو الإثم: ما كتموه من الإيمان، والعُدوان: ما يتعدّى فيها. (٣: ٥٢١)

رَشيد رِضا: يسارعون فيما هم فيه من قول الإثم وعمله، وهو كلّ ما يضرّ قائله وفاعله في دينه ودُنياه. (٦: ٤٥٠)

المَراغيّ: يُسارعون في الظّلم والعُدوان، وتجاوز الحدود الّتي ضربها الله للنّاس. (٦: ١٥٠)

الطَّبَاطَبائيّ: الظّاهر أنّ المراد بـ(الإثم) هو الخوض في آيات الدّين النّازلة على المؤمنين، والقول في معارف الدّين بما يوجب الكفر والفسوق، على ما يشهد به ما في الآية التّالية من قوله: ﴿عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾ المائدة: ٦٣.

وعلى هذا فالأُمور الثّلاثة، أعني «الإثم والعُدوان وأكل السُّحت» تستوعب نماذج من فسوقهم في القول والفعل، فهم يقترفون الذّنب في القول وهو الإثم ملتزمين، والذّنب في الفعل وهو إمّا فيما بينهم وبين المؤمنين وهو التّعدّي عليهم، وإمّا عند أنفسهم كأكلهم السُّحت، وهو الرّبا والرّشوة ونحو ذلك، ثمّ ذمّ ذلك منهم بقوله: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، ثمّ أتبعه بتوبيخ الرّبّانيّين والأحبار في سكوتهم عنهم وعدم نهيهم عن ارتكاب هذه الموبقات من الآثام والمعاصي، وهم عالمون بأنّها معاصٍ وذُنوب، فقال: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ المائدة: ٦٣.

وربّما أمكن أن يستفاد من قوله: ﴿عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾ بعد تطبيقه على ما في الآية السّابقة: ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾، حيث ترك العُدوان في الآية الثّانية، أنّ الإثم والعُدوان شيءٌ واحد، وهو تعدّي حدود الله سبحانه

قولًا، فجاء المعصية الفعلية التي أخذوا بها أكلهم السُّحت

فيكون المراد بقوله ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ﴾ إرادة سيئة قولية منهم، وهي (الإثم والعدوان)، وسيئة أخرى فعلية منهم، وهي (أَكْلِهِمُ السُّحْتَ). (٦، ٣٠)

٥ـ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ـ الأنعام ١٢٠

ابن عبّاس: ظاهره الزّنى. (أبو حيّان ٤: ٢١٢)

أبو العالية: (الإثم) عامّ في جميع المعاصي. لمّا عتب عليهم في ترك أكل ما سمّي الله عليه، أُمروا بترك الإثم ما فُعل ظاهرًا وما فُعل في خُفية، فكأنّه قال: أُتركوا المعاصي ظاهرها وباطنها.

مثله مُجاهد، وقتادة، وعطاء، وابن الأنباريّ، والزّجّاج. (أبو حيّان ٤: ٢١٢)

سعيد بن جُبَيْر: (ظاهِرَ الإثم) امرأة الأب، (وباطنه) الزّنى. (الطُّوسيّ ٤: ٢٧٦)

مُجاهِد: معصية الله في السّرّ والعلانية. (الطّبَريّ ٨: ١٤)

الضّحّاك: (ظَاهِرَ الْإِثْمِ) الزّنى، (وَبَاطِنَهُ) اتّخاذ الأخدان.

مثله السُّدّيّ. (الطُّوسيّ ٤: ٢٧٦)

قَتادة: أي قليله وكثيره، وسرّه وعلانيته. (الطّبَريّ ٨: ١٤)

السُّدّيّ: أمّا ظاهره فالزّواني في الحوانيت، وأمّا باطنه فالصّديقة يتّخذها الرّجل، فيأتيها سرًّا. (الطّبَريّ ٨: ١٤)

الكَلْبيّ: (ظَاهِرَ الْإِثْمِ) طواف الرّجال بالبيت نهارًا عُراةً، (وَبَاطِنَهُ) طواف النّساء باللّيل عُراةً. (المَيْبُديّ ٣: ٤٧٤)

مُقاتِل: (الإثم) هنا الشّرك. (أبو حيّان ٤: ٢١٢)

ابن زَيد: ظاهره نزع أثوابهم، إذ كانوا يطوفون بالبيت عُراةً، وباطنه الزّنى. (أبو حيّان ٤: ٢١٢)

الفَرّاء: أمّا ظاهره فالفجور والزّنى، وأمّا باطنه فالمخالّة، أن تتّخذ المرأة الخليل وأن يتّخذها. (١: ٣٥٢)

مثله ابن قُتَيْبة. (١٥٩)

الجُبّائيّ: الظّاهر أعمال الجوارح، والباطن أعمال القلوب. (الطُّوسيّ ٤: ٢٧٦)

الطّبَريّ: (الإثم) كلّ ما عُصي الله به من محارمه، وقد يدخل في ذلك سرّ الزّنى وعلانيته، ومُعاهرة أهل الرّايات وأولات الأخدان منهنّ، ونكاح حلائل الآباء والأُمّهات والبنات، والطّواف بالبيت عُريانًا، وكلّ معصية لله ظهرت أو بطنت.

وإذ كان ذلك كذلك، وكان جميع ذلك إثمًا، وكان الله عمّ بقوله ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ جميع ما ظهر من الإثم وجميع ما بطن، لم يكن لأحد أن يخصّ من ذلك شيئًا دون شيء إلّا بحجّة للعذر قاطعة. غير أنّه لو جاز أن يُوجَّه ذلك إلى المخصوص بغير بُرهان، كان توجيهه إلى أنّه عُني بـ(ظاهر الإثم وباطنه) في هذا الموضع ما حرّم الله من المطاعم والمآكل، من الميتة والدّم. (٨: ١٥)

المَيْبُديّ: عمل الإنسان على قسمين: منها

مربوط بالقلب وهو النّيّة ، ومنها مربوط بالجسم وهو العمل ، هذا ظاهر وذلك باطن ، ولذا كلّما كان عملًا من المنهيّات بالجوارح فهو ظاهر الإثم ، وكلّما كان عقدًا بالقلب من مخالفة أمر الله فهو باطن الإثم ، وقال الله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾. (٣، ٤٧٢)

الزَّمَخْشَريّ : ما أعلنتم منه وما أسررتم. وقيل : ما عملتم وما نويتم. (٢: ٤٧)

الفَخر الرّازيّ : المراد من (الإثم) ما يوجب الإثم، وذكروا في (ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ) وجهين:

الأوّل : أنّ (ظَاهِرَ الْإِثْمِ) الإعلان بالزّنى، (وبَاطِنَهُ) الاستسرار به.

الثّاني : أنّ هذا النّهي عامّ في جميع المحرّمات وهو الأصحّ، لأنّ تخصيص اللّفظ العامّ بصورة معيّنة من غير دليل غير جائز، ثمّ قيل : المراد ما أعلنتم وما أسررتم، وقيل : ما عملتم وما نويتم. [وقال بعد نقل أقوال بعض السّالفين:]

وقال آخرون : معنى الآية النّهي عن الإثم مع بيان أنّه لا يخرج عن كونه إثمًا بسبب إخفائه وكتمانه، ويمكن أن يقال : المراد من قوله : ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ﴾ النّهي عن الإقدام على الإثم، ثمّ قال : (وَبَاطِنَهُ)، ليظهر بذلك أنّ الدّاعي له إلى ترك ذلك الإثم خوف الله لا خوف النّاس. (١٣، ١٦٧)

القُرطُبيّ : الظّاهر : ما كان عملًا بالبدن ممّا نهى الله عنه، وباطنه : ما عُقِد بالقلب من مخالفة أمر الله فيما أمر ونهى. (٧: ٧٤)

النَّيسابوريّ : (ظَاهِرَ الْإِثْمِ) يعني الأعمال القبيحة، (وبَاطِنَهُ) يعني الأخلاق الذّميمة الرّديئة. (٨: ١٥)

أبو حَيّان : [قال بعد نقل أقوال المفسّرين:]

وقال الماتريديّ : الأليق أن يُحمَل (ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ) على أكل الميتة وما لم يُذكَر اسم الله عليه. وقال مُقاتِل : الإثم هنا الشّرك، وقال غيره : جميع الذّنوب سوى الشّرك. وكلّ هذه الأقوال تخصيصات لا دليل عليها. والظّاهر العموم في المعاصي كلّها من الشّرك وغيره، ظاهرها وخفيّها، ويدخل في هذا العموم كلّ ما ذكروه. (٤: ٢١٢)

البُرُوسَويّ : من إضافة الصّفة إلى الموصوف، أي الإثم الظّاهر والإثم الباطن، والمراد بالإثم ما يُوجب الإثم [وهو] المعاصي كلّها، لأنّها لا تخلو من هذين الوجهين، فيدخل فيه ما يُعلَن وما يُسَرّ سواء كان من أعمال القلوب أو الجوارح. فأعمال الجوارح ظاهرة كالأقوال والأفعال، وأعمال القلوب باطنة كالعقائد الفاسدة والعزائم الباطلة. وحقيقة (ظَاهِرَ الْإِثْمِ) طلب نِعَم الدّنيا، (وَبَاطِنَهُ) الميل إلى نعيم العقبى، لأنّ كلًّا منهما يصير سببًا للبُعد عن حضرة المولى. (٣: ٩٤)

القاسميّ : أي سيّئات الأعمال والأقوال الظّاهرة على الجوارح، (وَبَاطِنَهُ) أي ما استتر منه بالقلب، كالعقائد الفاسدة، والعزائم الباطلة، أو ما يُعلَن من الذّنوب وما يُستَرّ منها، ويستتر فيه. (٦: ٢٤٨١)

رَشيد رِضا : الإثم في اللّغة : القبيح الضّارّ، وفي الشّرع : كلّ ما حرّمه الله تعالى، وهو لم يحرّم على العباد إلّا ما كان ضارًّا بالأفراد في أنفسهم أو أموالهم أو عقولهم

أو أعراضهم أو دينهم، أو ضارًّا بالجماعات في مصالحهم السياسيّة أو الإجتماعيّة. والظّاهر منه - ما فُعِل علنًا، والباطن: ما فُعِل سرًّا، أو الظّاهر: ما ظَهر قبحُه أو ضررُه للعامّة وإن فُعل سرًّا، والباطن: ما يخفى ذلك فيه إلّا عن بعض الخاصّة وإن فُعل جهرًا. أو الظّاهر: ما تعلّق بأعمال الجوارح، والباطن: ما تعلّق بأعمال القلوب، كالنّيّات والكِبْر والحسد والتّفكير في تدبير المكايد الضّارّة والشُّرُور. ويجوز الجمع بين هذه الوجوه.

وممّا يقتضيه السّياق ممّا يدخل في عموم «باطن الإثم» على بعض الوجوه ﴿وما أُهِلَّ به لِغَيْرِ اللهِ﴾ البقرة: ١٧٣، فهو ممّا يخفى على غير العلماء بحقيقة التّوحيد، ومنه الاعتداء في أكل المحرّم الّذي يُباح للمضطرّ بأن يجاوز فيه حدّ الضّرورة، وقيل: الحاجة، وذلك قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المائدة: ٣، وهذه الجملة من جوامع الكَلِم والأُصول الكلّيّة في تحريم الآثام، حتّى قال ابن الأنباريّ: إنّ المراد بهذا التّعبير ترك الإثم من جميع جهاته، أي جميع أنواع الظّهور والبطون فيه.

وقد خصّ بعض المفسّرين «الظّاهر» بزنى السّفاح الّذي يكون في المواخير، «والباطن» باتّخاذ الأخدان والصّديقات في السّرّ، وكانوا في الجاهليّة يستبيحون زنى السّرّ، ويستقبحون السّفاح بالجهر. وخصّ بعضهم «الظّاهر» بنكاح الأُمّهات والأخوات وأزواج الآباء، «والباطن» بالزّنى، والتّخصيص بغير مخصّص باطل.

(٨: ٦١)

نحوه المراغيّ. (٨: ١٥)

الطَّباطَبائيّ: إن كانت [الآية] مُطلقة بحسب المضمون تنهى عن عامّة الإثم ظاهره وباطنه، غير أنّ ارتباطها بالسّياق المتّصل الّذي لسابقتها ولاحقتها يقضي بكونها تمهيدًا للنّهي الآتي في قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ الأنعام: ١٢١، ولازم ذلك أن يكون الأكل ممّا لم يُذكَر اسم الله عليه من مصاديق الإثم حتّى يرتبط بالتّمهيد السّابق عليه، فهو من الإثم الظّاهر أو الباطن. لكنّ التّأكيد البليغ الّذي في قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ يفيد أنّه من الإثم الباطن، وإلّا لم تكن حاجة إلى تأكيده ذلك التّأكيد الأكيد.

وبهذا البيان يظهر أنّ المراد بـ «ظاهر الإثم» المعصية الّتي لا ستر على شُؤم عاقبته ولا خفاء في شناعة بيّناتها، كالشّرك والفساد في الأرض والظّلم، و«باطن الإثم» ما لا يعرف منه ذلك في بادئ النّظر، كأكل الميتة والدّم ولحم الخنزير وإنّما يتميّز هذا النّوع بتعريف إلهيّ وربّما أدركه العقل. هذا هو الّذي يُعطيه السّياق من معنى (ظاهر الإثم وباطنه).

[وقال بعد نقل أقوال المفسّرين:]

وهذه الأقوال - كما ترى - على أنّ جميعها أو أكثرها لا دليل عليها، تُخرج الآية عن حكم السّياق.

(٧: ٣٣٣)

٦- إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ. الأنعام: ١٢٠

الطَّبَريّ: إنّ الّذين يعملون بما نهاهم الله عنه، ويركبون معاصي الله، ويأتون ما حرّم الله. (٨: ١٥)

الميبدي : يعني الشرك. (٣: ٤٧٥)

٧ـ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ... الأعراف: ٣٣

ابن عبّاس : (الإثم) الخمر.

مثله الحسن. (أبو حيّان ٤: ٢٩٢)

مجاهد : نهى عن (الإثم)، وهي المعاصي كلّها. (الطّبريّ ٨: ١٦٦)

السّدّيّ : (الإثم) المعصية. (الطّبريّ ٨: ١٦٦)

الإمام الكاظم عليه السّلام : [في حديث] وأمّا (الإثم) فإنّها الخمر بعينها، وقد قال الله عزّوجلّ في موضع آخر: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ البقرة: ٢١٩، فأمّا الإثم في كتاب الله عزّوجلّ فهي الخمر والميسر ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ كما قال الله تعالى. (البحرانيّ ٢: ١١)

الفرّاء : (الإثم) : ما دون الحدّ. (١: ٣٧٨)

الزّمخشريّ : (الإثم) عامّ لكلّ ذنب، وقيل: شرب الخمر. (٢: ٧٧)

الفخر الرّازيّ : اختلفوا في الفرق بين «الفواحش والإثم» على وجوه:

الأوّل: أنّ الفواحش عبارة عن الكبائر، لأنّه قد تفاحش قبحها، أي تزايد، والإثم عبارة عن الصّغائر، فكان معنى الآية أنّه حرّم الكبائر والصّغائر. وطعن القاضي فيه، فقال: هذا يقتضي أن يقال: الزّنى والسّرقة والكفر ليس بإثم، وهو بعيد.

الثّاني: أنّ الفاحشة اسم [لما] لا يجب فيه الحدّ، والإثم اسم لما يجب فيه الحدّ، وهذا وإن كان مغايرًا للأوّل إلّا أنّه قريب منه، والسّؤال فيه ما تقدّم.

الثّالث: أنّ الفاحشة اسم للكبيرة، والإثم اسم لمطلق الذّنب سواء كان كبيرًا أو صغيرًا، والفائدة فيه أنّه تعالى لمّا حرّم الكبيرة أردفها بتحريم مطلق الذّنب، لئلّا يتوهّم أنّ التّحريم مقصور على الكبيرة، وعلى هذا القول اختيار القاضي.

الرّابع: أنّ الفاحشة وإن كانت بحسب أصل اللّغة اسمًا لكلّ ما تفاحش وتزايد في أمر من الأمور، إلّا أنّه في العرف مخصوص بالزّيادة، والدّليل عليه أنّه تعالى قال في الزّنى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ الإسراء: ٣٢، ولأنّ لفظ الفاحشة إذا أطلق لم يفهم منه إلّا ذلك، وإذا قيل: فلان فحّاش، فهم أنّه يشتم النّاس بألفاظ الوقاع، فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزّنى فقط.

إذا ثبت هذا فنقول: في قوله: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ على هذا التّفسير وجهان:

الأوّل: يريد سرّ الزّنى، وهو الّذي يقع على سبيل العشق والمحبّة، و(ما ظهر منها) بأن يقع علانية.

والثّاني: أن يراد بما ظهر من الزّنى: الملامسة والمعانقة، وما بطن: الدّخول.

وأمّا الإثم فيجب تخصيصه بالخمر، لأنّه تعالى قال في صفة الخمر: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ البقرة: ٢١٩، وبهذا التّقدير فإنّه يظهر الفرق بين اللّفظين. (١٤: ٦٦)

أبو حيّان : (الإثم) عامّ يشمل الأقوال والأفعال الّتي يترتّب عليها الإثم، هذا قول الجمهور. وقيل: هو

صغار الذّنوب ، وقيل : الخمر . وهذا قول لايصحّ هنا ، لأنّ السّورة مكّيّة ولم تُحرّم الخمر إلّا بالمدينة بعد أُحُد ، وجماعة من الصّحابة اصطبحوها يوم أُحُد وماتوا شهداء وهي في أجوافهم . وأمّا تسمية الخمر إثمًا فقيل هو من قول الشّاعر :

شَرِبْتُ الإثْمَ حتّى ضَلَّ عقلي

وهو بيت مصنوع مختلَق ، وإن صحّ فهو على حذف مُضاف ، أي موجب الإثم ، ولايدلّ قول ابن عبّاس والحسن : الإثم : الخمر ، على أنّه اسم من أسمائها ، إذ يكون ذلك من إطلاق المُسبَّب على السّبب . وأنكر أبو العبّاس أن يكون الإثم من أسماء الخمر . وقال الفضل : الإثم : الخمر. (٤ : ٢٩٢)

الآلوسيّ : أي مايوجب الإثم . وأصله : الذّمّ ، فأُطلق على مايوجبه من مطلق الذّنب . وذُكر للتّعميم بعد التّخصيص بناءً على ماتقدّم من معنى الفواحش .

وقيل : إنّ (الإثم) هو الخمر كما نُقل عن ابن عبّاس والحسن البصريّ ، وذكره أهل اللّغة كالأصمعيّ وغيره [ثمّ استشهد بشعر]

وزعم ابن الأنباريّ أنّ العرب لاتسمّي الخمر إثمًا في جاهليّة ولا إسلام ، وأنّ الشّعر موضوع . والمشهور أنّ ذلك من باب المجاز ، لأنّ الخمر سبب الإثم .

(٨ : ١١٢)

نحوه القاسميّ (٧ : ٢٦٧٣)

الطَّباطَبائيّ : (الإثم) هو الذّنب الّذي يستعقب انحطاط الإنسان في حياته ذلّةً وهوانًا وسقوطًا ، كشُرب الخمر الّذي يستعقب للإنسان تهلكةً في جاهه وماله وعرضه ونفسه ، ونحو ذلك. (٨ : ٨٥)

٨ ـ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ

النّور : ١١

الطَّباطَبائيّ : إنّ الإثم هو الأثر السّيّئ الّذي يبقى للإنسان عن اقتراف المعصية . فظاهر الجملة أنّ أهل الإفك الجائين به يعرفون بإثمه ويتميّزون به عندكم ، فيفتضحون به بدل ماأرادوا أن يفضحوا النّبيّ ﷺ.

(١٥ : ٩٠)

٩ ـ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ المجادلة : ٨

الطَّبَريّ : يتناجون بما حرّم الله عليهم من الفواحش والعدوان ، وذلك خلاف أمر الله ومعصية الرّسول محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (٢٨ : ١٣)

الفَخْر الرّازيّ : يحتمل وجهين :

أحدهما : أنّ (الإثم والعُدوان) هو مخالفتهم للرّسل في النّهي عن النّجوى ، لأنّ الإقدام على المنهيّ يوجب الإثم والعُدوان ، لاسيّما إذا كان ذلك الإقدام لأجل المناصبة وإظهار التّمرّد .

الثّاني : أنّ (الإثم والعُدوان) هو ذلك السّرّ الّذي كان يجري بينهم ، لأنّه إمّا مكرٌ وكيدٌ بالمسلمين أو شيءٌ يسوؤهم. (٢٩ : ٢٦٦)

القُرطُبيّ : أي الكذب والظّلم. (١٧ : ٢٩١)

أبو حَيّان : بدأ بالإثم لعمومه ، ثمّ بالعُدوان لعظمته في النّفوس ، إذ هي ظُلامات العباد ، ثمّ رقّى إلى ما هو أعظم ، وهو معصية الرّسول. (٨ : ٢٣٦)

كَبائِرَ الْإِثْمِ

١ـ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَواحِشَ
الشّورى ٣٧

ابن عبّاس : كبير الإثم هو الشّرك
(الزّمخشريّ ٣ : ٤٧٢)

الزّمخشريّ : الكبائر من هذا الجنس (٣ : ٤٧٢)

الفخر الرّازيّ : عن ابن عبّاس كبير الإثم هو الشّرك ، وهو عندي بعيد ، لأنّ شرط الإيمان مذكور أوّلًا وهو يُغني عن عدم الشّرك .

وقيل : المراد بـ(كبائر الإثم) مايتعلّق بالبدع واستخراج الشّبهات ، وبـ(الفواحش) مايتعلّق بالقوّة الشّهوانيّة. (٢٧ : ١٧٦)

القُرطُبيّ : قال قوم : (كَبائِرَ الْإِثْمِ) مالحج سكى الصّغائر معمورةً عند اجتنابها (١٦ : ٣٥)

الآلوسيّ : (كَبائِرَ الْإِثْمِ) مارُتّب عليه الوعيد ، أو مايوجب الحدّ ، أو كلّ ماعصى الله تعالى عنه و(الفَواحِش) مافَحُش وعظُم قبحه منها ، والمراد بـ(الإثم) الجنس ، وإلّا لقيل الآثام. (٢٥ : ٤٥)

الطَّباطَبائيّ : (كَبائِرَ الْإِثْمِ) المعاصي الكبيرة الّتي لها آثار سوء عظيمة ، وقد عدّ تعالى منها شُرب الخمر والميسر (١٨ : ٦٢)

٢ـ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَواحِشَ
النّجم ٣٢

الزّمخشريّ : أي كبائر من الإثم ، لأنّ الإثم جنس يشتمل على كبائر وصغائر ، والكبائر : الذّنوب الّتي لا يسقط عقابها إلّا بالتّوبة. وقيل : الّتي يكبر عقابها بالإضافة إلى ثواب صاحبها.

والفواحش : مافَحُش من الكبائر ، كأنّه قال : والفواحش منها خاصّة.

وقُرئ (كَبيرَ الإثم) ، أي النّوع الكبير منه. وقيل : هو الشّرك بالله. (٤ : ٣٢)

إِثْمِي

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ ... المائدة ٢٩

ابن مسعود : إثم قتلي إلى إثمك الّذي في عنقك. (الطّبريّ ٦ : ١٩٢)

معناه إثم قتلي إن قتلتني ، وإثمك الّذي كان منك قبل قتلي (الطّوسيّ ٣ : ٤٩٦)

مثله ابن عبّاس ، والحسن ، والضّحّاك ، وقتادة ومُجاهِد (الطّوسيّ ٣ : ٤٩٦) ، والقاسميّ (٦ : ١٩٤٥)

ابن عبّاس : أي إثم قتلك إيّاي ، وإثمك الخاصّ بك الّذي كان من شؤمه عدم قبول قربانك.
(رشيد رضا ٦ : ٣٤٤)

مُجاهِد : أي أُريد أن يكون عليك خطيئتك ودمي فتبوء بهما. (١ : ١٩٣)

ابن قُتَيْبَة : أي تنقلب وتنصرف (بِإِثْمِي) ، أي بقتلي ، (وإثمك) ، ماأصرت في مفصلك من حسدي وعداوتي. (١٤٢)

الجُبّائيّ : إثمك الّذي من أجله لم يتقبّل قربانك. مثله الزّجّاج. (الطّوسيّ ٣ : ٤٩٦)

الطّبريّ : الصّواب من القول في ذلك أن يقال : إنّ

تأويله إنّي أريد أن تنصرف بخطيئتك في قتلك إيّاي، وذلك هو معنى قوله: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوأَ بِإِثْمِي﴾ وأمّا معنى (إِثْمِكَ) فهو إثمه بغير قتله، وذلك معصية الله جلّ ثناؤه في أعمال سواه.

وإنّما قلنا ذلك هو الصّواب لإجماع أهل التأويل عليه. (٦: ١٩٣)

الطُّوسيّ: [قال بعد نقل قول ابن مسعود وغيره]

ويجوز أن يريد (بإثمي) الأوّل إثم قتلي إن قتلتني وإثمك الّذي قتلتني، فأضافه تارةً إلى المفعول وأخرى إلى الفاعل، لأنّه مصدر يصحّ ذلك فيه، كما تقول: ضربُ زيدٍ عمرًا وضربُ عمروٍ زيدٌ، فتضيفه تارةً إلى الفاعل وأخرى إلى المفعول.

فإن قيل: كيف جاز أن يريد منه الإثم وهو قبيح؟

قلنا: المراد بذلك عقاب الإثم، لأنّ الرّجوع بالإثم رجوع بعقابه، لأنّه لا يجوز لأحد أن يريد معصية الله من غيره، كما لا يجوز أن يريدها من نفسه، وهو قول أبي عليّ وغيره.

وقال قوم: التّقدير إنّي أريد أن لا تبوء بإثمي، كما قال: ﴿يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾ النّساء: ١٧٦، ومعناه ألّا تضلّوا، وهذا وجه يحتمله الكلام، لكن الظّاهر خلافه، وإنّما يُحمل على ذلك إذا دلّ الدّليل على أنّه لا يجوز أن يريد من غيره الإثم، وليس ههنا ما يدلّ عليه، والكلام يدلّ على أنّه أراد العقاب لا محالة لو أراد الإثم. (٣: ٤٩٦)

الزَّمَخْشَريّ: أن تحتمل إثم قتلي لك لو قتلتك، وإثم قتلك لي.

إن قلت: كيف يحمل إثم قتله له ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾؟ الأنعام: ١٦٤.

قلت: المراد بمثل إثمي على الاتّساع في الكلام، كما تقول: قرأت قراءة فلان وكتبت كتابته، يريد المثل، وهو اتّساع فاشٍ مستفيض لا يكاد يستعمل غيره.

فإن قلت: فحين كفّ هابيل عن قتل أخيه واستسلم وتحرّج عمّا كان محظورًا في شريعته من الدّفع، فأين الإثم حتّى يتحمّل أخوه مثله، فيجتمع عليه الإثمان؟

قلت: هو مقدّر، فهو يتحمّل مثل الإثم المقدّر، كأنّه قال: إنّي أريد أن تبوء بمثل إثمي لو بسطت يدي إليك، وقيل (بإثمي): بإثم قتلي، و(إِثْمِكَ) الّذي من أجله لم يتقبّل قربانك.

فإن قلت: فكيف جاز أن يريد شقاوة أخيه وتعذيبه بالنّار؟

قلت: كان ظالمًا وجزاء الظّالم حسن جائز أن يُراد، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾، وإذا جاز أن يريده الله جاز أن يريده العبد، لأنّه لا يريد إلّا ما هو حسن. والمراد بالإثم وبال القتل، وما يجرّه من استحقاق العقاب. (١: ٦٠٧)

الطَّبْرِسيّ: قيل: معناه بإثم قتلي، (وإثمك): الّذي هو قتل جميع النّاس حيث سبب القتل. ومعنى (تَبُوءَ بِإِثْمِي) تبوء بعقاب إثمي، لأنّه لا يجوز لأحد أن يريد معصية الله من غيره، ولكن يجوز أن يريد عقابه المستحقّ عليه بالمعصية.

ومتى قيل: كيف يحسن إرادة عقاب لم يقع سببه،

فإنّ القتل على هذا لم يكن واقعًا ؟

فجوابه ، أنّ ذلك بشرط وقوع ما يستحقّ به العقاب ، فهابيل لمّا رأى من أخيه العزم على قتله وغلب على ظنّه ذلك ، جاز أن يريد عقابه بشرط أن يفعل ماعزم عليه. (٢: ١٨٤)

البَيْضاويّ : المعنى إنّما أستسلم لك إرادة أن تحمل إثمي لو بسطتُ إليك يدي ، وإثمك ببسط يدك إليّ.

(١: ٢٧١)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ٣٨٠)

الآلوسيّ : [قال بعد نقل أقوال المفسّرين.]

إضافة الإثم ـ على جميع هذه الأقوال ـ إلى ضمير المتكلّم ، لأنّه نشأ من قِبله ، أو هو على تقدير مضاف ولاحاجة إلى تقدير مضاف إليه ، كما قد قيل به أوّلًا ، إلّا أنّه لاخفاء في عدم حُسن المقابلة بين التكلّم والخطاب على هذا ، لأنّ كلا الإثمَين إثم المخاطب ، والاثم صفة سهل، والجارّ والمجرور مع المعطوف عليه حال من فاعل (تَبُوأ)، أي ترجع متلبّسًا بالإثمَين حاملًا لهما ، ولعلّ مراده بالذّات إنّما هو عدم مُلابسته للإثم لاملابسة أخيه، إذ إرادة الإثم من آخر غير جائزة . وقيل : المراد بالإثم مايلزمه ويترتّب عليه من العقوبة. (٦: ١١٤)

رَشيد رضا : [قال بعد نقل قول ابن عبّاس]

وفيه وجه آخر ، وهو أنّه مبنيّ على كون القاتل يحمل في الآخرة إثم مَن قتله إن كان له آثام ، لأنّ الذّنوب والآثام الّتي فيها حقوق للعباد لايغفر الله تعالى منها شيئًا حتّى يأخذ لكلّ ذي حقّ حقّه (٦: ٣٤٤)

الطَّباطَبائيّ : [قال بعد نقل أقوال ابن مسعود وابن عبّاس وغيرهما :]

وهذه وجوه ذكروها ليس على شيء منها من جهة اللّفظ دليل ، ولا يساعد عليه اعتبار ، على أنّ المقابلة بين الإثمَين مع كونهما جميعًا للقاتل ، ثمّ تسمية أحدهما بإثم المقتول وغيره بإثم القاتل خالية عن الوجه.

(٥: ٣٠٥)

أثامًا

... وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا الفرقان : ٦٨

ابن عبّاس : جزاء. (الآلوسيّ ١٩: ٤٨)

ابن عُمر : أثام : وادٍ في جهنّم هذا اسمه ، جعله الله عقابًا للكفرة. (أبو حيّان ٦: ٥١٥)

مثله مُجاهد ، وعِكْرِمَة ، وسَعيد بن جُبَيْر

(أبو حيّان ٦: ٥١٥)

مُجاهِد : إنّه وادٍ في جهنّم ، فيه قَيحٌ ودَمٌ

(الآلوسيّ ١٩: ٤٨)

الحسَن : هو اسمٌ من أسماء جهنّم

(أبو حيّان ٦: ٥١٥)

قَتادَة : عقابًا. (الآلوسيّ ١٩: ٤٨)

مثله ابن زَيد. (الآلوسيّ ١٩: ٤٨)

السُّدّيّ : جبل فيها [جهنّم]. (القُرطُبيّ ١٣: ٧٦)

الطَّبَريّ : يَلْقَ من عقاب الله عقوبةً ونكالًا.

(١٩: ٤٠)

أبو مسلم الأصفهانيّ : الأثام ، الإثم ، ومعناه يَلْقَ جزاء أثام ، فأطلق اسم الشّيء على جزائه

(أبو حيّان ٦: ٥١٥)

المَيْبُديّ : يعني عقوبةً ، تقول أثِم الرّجل بالكسر أدب ، وأثمه جاراه. (٧ ٦٥)

الزَّمَخْشَريّ : الأثام جزاء الإثم ، بوزن الوَبال والنَّكال ، ومعناهما (٣ ١٠٦)

مثله النّيسابوريّ (١٩ ٣٥) ، والفَخْر الرّازيّ (٢٤ ١١١)

البَيْضاويّ : جزاء إثم ، أو إثمًا ، بإضمار الجزاء. (٢ ١٥١)

أبو حَيّان : قرأ ابن مَسعود (يَلْقَ أيّامًا) جمع يوم ، يعني شدائد ، يقال : يوم ذو أيّام ، لليوم الصّعب (٦ ٥١٥)

الطَّباطَبائيّ : الأثام الإثم ، وهو وَبال الخطيئة ، وهو الجزاء بالعذاب الّذي سيلقاه يوم القيامة (١٥ . ٢٤١)

تأثيم

١ـ يَتَنازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ

الطّور : ٢٣

ابن عبّاس : لاكِذْبَ (الطَّبَريّ ٢٧ ٢٩)

الطَّبَريّ : لافِعْلَ فيها يُؤْثِم صاحبه. (٢٧ ٢٩)

الضَّحّاك : يعني لايُكذّب بعضهم بعضًا (القُرطُبيّ ١٧ ٦٩)

الطُّوسيّ : مافيه إثم ، كما يجري في الدّنيا عند شُرب الخمر. (٩ ٤٠٩)

الزَّمَخْشَريّ : أي لايتكلّمون في أثناء الشُّرب بسَقَط الحديث وما لا طائل تحته ، كفعل المتنادمين في الدّنيا على الشّراب في سَفَههم وعَرْبَدَتهم ، ولايفعلون مايُؤْثَم به فاعله ، أي ينسب إلى الإثم لو فعله في دار التّكليف من الكِذب والشّتم والفواحش ، وإنّما يتكلّمون بالحِكَم والكلام الحسن متلذّذين بذلك ، لأنّ عقولهم ثابتة غير زائلة ، وهم حُكَماء عُلَماء. (٤ : ٢٤)

نحوه البَيْضاويّ (٢ ٤٣٦) ، والبُرُوسَويّ (٩ ١٩٥) ، والآلوسيّ (٢٧ - ٣٤)

الفَخْر الرّازيّ : سواء قلنا (فيها) عائدة إلى الجنّة أو إلى الكأس ، فذكرها لجريان ذكر الشّراب ، وحكايته على ما في الدّنيا ، فقال تعالى : ليس في الشُّرب في الآخرة كلّ ما فيه في الدّنيا من اللّغو بسبب زوال العقل ، ومن التّأثيم الّذي بسبب نُهوض الشّهوة ، والغضب عند وُفور العقل والفهم

وفيه وجه ثالث ، وهو أن يقال : لايعتريه كما يعتري الشّارب بالشُّرب في الدّنيا فلايُؤثَم ، أي لاينسب إلى إثم

وفيه وجه رابع ، وهو أن يكون المراد من التّأثيم السُّكر ، وحينئذ يكون فيه ترتيب حسن ، وذلك لأنّ من النّاس من يَسْكَر ويكون رزين العقل عديم اعتياد العربدة ، فيسكن وينام ولايُؤذي ولايتأذّى ، ولايهذي ولايسمع إلى من هذى. (٢٨ ٢٥٣)

القُرطُبيّ : لا مافيه إثمٌ . والتّأثيم تفعيل من الإثم ، أي تلك الكأس لاتجعلهم آثمين ، لأنّه مباح لهم (١٧ ٦٩)

أبو حَيّان : التّأثيم الإثم الّذي يلحق شارب الخمر في الدّنيا (٨ ١٥٠)

الطّباطَبائيّ : التّأثيم : جعل الشّخص ذا إثم ، وهو أيضًا من آثار الخمر في الدّنيا ونفي اللّغو والتّأثيم هو القرينة على أنّ المراد بالكأس الّتي يتنازعون فيها كأس الخمر (١٩ : ١٤)

٢ـ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا. الواقعة ٢٥

ابن عَبّاس : باطلًا ولا كذبًا (القُرطُبيّ ١٧ : ٢٠٦)

مُجاهِد : شتمًا و لا مأثمًا. (القُرطُبيّ ١٧ : ٢٠)

ابن كَعب القُرَظيّ : أي لايؤثّم بعضهم بعضًا. (القُرطُبيّ ١٧ : ٢٠٦)

الطَّبَريّ : ليس فيها مايؤثّمهم ، وكان بعض أهل العلم بكلام العرب من أهل البصرة يقول ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ ، والتّأثيم لا يُسمَع ، وإنّما يُسمع اللّغو ، كما قيل أكلتُ خبزًا ولبنًا ، واللّبن لا يُؤكَل ، فجازت إذ كان معه شيءٌ يُؤكل. (٢٧ : ١٧٨)

الطُّوسيّ : لا يجري فيها مايؤثّم فيه قائله من قبيح القول. (٩ : ٤٩٤)

الفَخر الرّازيّ : أمّا التّأثيم فهو النّسبة إلى الإثم ، ومعناه لايُذكر إلّا باطلًا ، ولاينسب أحد إلّا إلى الباطل قال تعالى ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا﴾ النّبأ ٣٥ ، فهل بينهما فرق ؟

قلنا نعم ، الكذّاب ، كثير التّكذيب ، ومعناه هناك أنّهم لايسمعون كذبًا ولا أحد يقول لآخر : كذبت ، وفائدته أنّهم لايعرفون كذبًا من معيّن من النّاس ، ولامن واحد منهم غير معيّن ، لتفاوت حالهم وحال الدّنيا. فإنّا نعلم أنّ بعض النّاس بأعيانهم كذّابون فإن لم نعرف ذلك نقطع بأنّ في النّاس كذّابًا ، لأنّ أحدهم يقول لصاحبه : كذبت ، فإن صدق فصاحبه كذّاب ، وإن لم يصدّق فهو كاذب ، فيعلم أنّ في الدّنيا كذّابًا بعينه أو بغير عينه ، ولا كذلك في الآخرة فلا كذب فيها.

وقال هنا (وَلَا تَأْثِيمًا) وهو أبلغ من التّكذيب ، فإنّ من يقول في حقّ من لايعرفه إنّه زانٍ أو شارب الخمر مثلًا فإنّه يأثم ، وقد يكون صادقًا ، فالّذي ليس عن علم أثم ، فلا يقول أحد لأحد ، قلت ما لا علم لك به ، فالكلام هاهنا أبلغ ، لأنّه قصر السّورة على بيان أحوال الأقسام ، لأنّ المذكورين هنا هم السّابقون وفي سورة النّبأ هم المتّقون ، وقد بيّنّا أنّ السّابق فوق المتّقي. (٢٩ : ١٥٨)

القُرطُبيّ : التّأثيم ، مصدر أثّمته ، أي قلتُ له أثمت. (١٧ : ٢٠٦)

البَيضاويّ : لانسبة إلى الإثم ، أي لايقال لهم : أثمتم (٢ : ٤٤٧)

الطّباطَبائيّ : التّأثيم النّسبة إلى الإثم ، أي لايخاطب أحدهم صاحبه بما لا فائدة فيه ، ولاينسبه إلى الإثم ، إذ لا إثم هناك. (١٩ : ١٢٣)

المُصطفَويّ : إنّ المعنى الحقيقيّ والأصل في هذه المادّة هو البطء والتّأخير ، وبالنّظر إلى هذا الأصل تنكشف لطائف وحقائق في موارد استعمالها في الآيات الكريمة ، بل قد لا يلائم غير هذا المعنى في بعضها ، كما ترى في ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ البقرة ٢٠٦ ، أي يظهر البطء ويتأخّر في مرحلة التّقوى حفظًا للعزّة والمنزلة المتخيّلة الموهومة.

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة ٢ ، فالبرّ هو صدق العمل وحُسن العمل ، ويقابله البطء والتسامح والتأخّر فيه ، كما أنّ التقوى هو وقاية النّفس وحفظها ، ويقابله العدوان وهو التجاوز ، فيكون العدوان مقابلًا للإثم باعتبار آخر أيضًا

﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ﴾ الأعراف ٣٣ ، فالفواحش هي الأعمال القبيحة والشنيعة ، ويقابلها الإثم وهو التأخّر عن العمل الصّالح والتّواني فيه ، و لا كذلك إذ أُريد من الإثم معناه المتداول وهو من الفواحش ، ولا يكون في ذكره فائدة.

﴿وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ﴾ المجادلة ٨ ، أي التفريط والتقصير في العمل ، والتعدّي عن الحقّ والعصيان للرّسول

﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾ آل عمران ١٧٨ ، أي نُمهل ونُطوّل عيشهم ليزدادوا في التأخّر والبطء في طريق الصّلاح والسّعادة والخير.

﴿وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ البقرة : ٢٨٣ ، أي مبطئ عن السّير إلى الحقّ ومحجوب عنه.

﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ الواقعة ٢٥ ، أي حتّى نسبة التّقصير في العمل بالوظيفة إلى أحد ، فلا يسمع فيها قول : أَثِمتَ وتأخّرت في سلوكك.

هذا هو الأصل والمعنى الحقيقيّ في هذه المادّة ، وقد استُعملت في الأعمال المُبطئة مجازًا . ولا يبعد أن تكون هذه الآية منها ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ﴾ الشّورى : ٣٧ . وعلى أيّ حال فاللّازم لنا أن نحمل هذه الكلمة على أصلها ولاسيّما في كلمات الله التّامّة ، حتّى تنكشف لنا أسرار الكلمات ولطائف الآيات ، وكذا في سائر الكلمات الإلهيّة. (١ : ٢٠)

الوجوه والنّظائر

مُقاتِل : تفسير الإثم على خمسة وجوه :

فوجه منها : الإثم يعني الشّرك ، فذلك قوله ، ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ﴾ المائدة : ٦٣ ، يعني قولهم الشّرك.

والوجه الثّاني ، يعني المعصية ، فذلك قوله : ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ﴾ المائدة : ٣ ، يعني غير متعمّد لمعصية ، و ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ﴾ إلى قوله ﴿وَالْإِثْمَ﴾ الأعراف : ٣٣ ، يعني المعاصي ، ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ المائدة : ٢ ، يعني المعصية ﴿تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ البقرة : ٨٥ ، يعني بالمعصية والعدوان . وقال : ﴿فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ﴾ المجادلة : ٩ ، يعني بالمعصية

والوجه الثّالث ، يعني الذّنب فذلك قوله : ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ البقرة : ٢٠٣ ، يقول : لا ذنب عليه . وقال ﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ النّساء : ٢٠.

والوجه الرّابع ، الإثم : الزّنى فذلك قوله : ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ الأنعام ، ١٢٠

والوجه الخامس ، يعني الخطأ ، فذلك قوله - ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ البقرة ، ١٨٢ ، يعني

عمداً أو خطأً. (٣١١)

مثله الدامغاني(١٦) [إلّا أنّه لم يذكر الوجه الرّابع]

الأُصول اللُّغويّة

١ـ «أثم» في أصل اللّغة: البُطْء والتأخُّر، عند ابن فارس والرّاغب وغيرهما. والتّقصير، عند أبي هلال العسكريّ. وهما متقاربان؛ فالآثم بَطيءٌ عن الخير متأخّر عنه مُقصِّر في عمله. ثمّ انتقل إلى ما يقارب ذلك فالأثام: الهلاك، حيث إنّ الإثم يُوجب الهلاك، وسمّي القِمار والخمر إثمًا، لأنّ فيهما هلاك المال والنّفس، أو أنّهما رأس الإثم، مع أنّ الخمر تُقصِّر بصاحبها لذهاب عقله، وسمّي الكذب إثمًا أيضًا لبعض ما ذكر، أو لأنّه من أظهر مصاديق الإثم.

ثمّ استقلّ «الإثم» إلى معاهيم شرعيّة فقهيّة أو كلاميّة، فقيل: الإثم: الفعل القبيح الّذي يَستحقّ به اللّوم، أو القبيح الضّارّ، أو ما يجب التّحرّز منه، أو كلّ ما حرّمه الله ونحوها.

٢ـ وفي جميع الأحوال يعتبر في الإثم التّعمّد، فلا إثم إلّا عن عمدٍ. وأمّا الخطيئة فتعمّ العمد والخطأ، إلّا إذا اجتمعا وتقابلا؛ فالخطيئة حين ذاك تخصّ الخطأ مثل قوله: ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا﴾ النّساء: ١١٢

٣ـ ثمّ يتحوّل المعنى ويختلف بحسب اختلاف الصّيغ أو السّياق؛ فالأثام: عُقوبة الإثم، أو هو الإثم وجزاؤه معًا. وتأثّم: خَرَج من الإثم وتحرّج وتاب منه، أو كفّ نفسه عن الإثم. وأثِم: وقع في الإثم. وأثّمه الله: جازاه جزاء الإثم. وأثّم تأثيمًا: نَسَب إليه الإثم. والمأثم: الأمر الّذي يأثم به الإنسان. والآثام: الأفعال المُبطئة عن الثّواب وهكذا.

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث:

الأوّل ـ جاء هذا الجذر في القرآن «٤٨» مرّة: «١١» مرّة منها مكّيّة و«٣٧» مرّة مدنيّة، فالنّسبة بينهما $\frac{١}{٣}$ تقريبًا. وهذا التّفاوت العدديّ يأتلف مع ما ثبت أنّ الأحكام وآياتها مدنيّة، والإثم تبع للتّكليف. وكلّ ما جاء في المدنيّة راجع إلى مخالفة الأحكام الفرعيّة كما سنمرّ على آياتها.

وأمّا الأحكام الّتي جاءت في الآيات المكّيّة فهي أُصولٌ توافقت عليها العُقول السّليمة والشّرائع الهادية، وأكثرها من لوازم العقيدة بالله ومن أُصول المحرّمات، وإليك الآيات:

١ـ ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾ الأنعام: ١٢٠

٢ـ ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ الأعراف: ٣٣

٣ـ ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ الشّورى: ٣٧

٤ـ ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ [إلى قوله تعالى] ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ النّجم: ٣٢

٥ـ ﴿تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ الشعراء ٢٢٢

٦ـ ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾ الجاثية ٧

٧ـ ﴿مَنَّاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ القلم ١٢

٨ـ ﴿إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ الدخان ٤٣، ٤٤

٩ـ ﴿وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ﴾ المطففين ١٢

يلاحظ أوّلاً: أنّ (الإثم) جاء في رقم «٢» مع (البغي بغير الحقّ) و (الشرك بالله) و (القول عليه بغير علم) وفي «٢ و ٣ و ٤» جاء مع (الفواحش)، فهذه أصول المحرّمات الّتي جاءت تفاصيلها في الآيات المدنيّة، وتعمّ كلّ إثم وفاحشة حقّ مالم يمسّها الكتاب والشّرع، وتلتق مع الشّرك والانحراف عن الفطرة المستقيمة [؟] مثلها فإنّ الإثم مرادف للفاحشة فيح دائمًا، فلاحاجة معها إلى نهي شرعيّ إلّا إرشاداً للعقل.

وثانيًا: جاء (الإثم) في «٣ و ٤» في سياق ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾، توصيفًا للمؤمنين بالاجتناب عن الإثم والفواحش مضافًا إليها الكبائر، وهذا السّياق يدلّ على أنّ الاجتناب عن مثل تلك الكبائر لاينفكّ عن الإيمان، كما أنّ ارتكابها لاينفكّ عن الشّرك، فلاحاجة أيضًا إلى أمر شرعيّ بالاجتناب عنها إلّا إرشادًا.

و (الكبائر) جاء التّوصيف بها في آية مدنيّة أيضًا، ولكنّها قيّدت بالنّهي، حيث أنّ المدينة دار الأمر والنّهي بالنّسبة إلى الأعمال الّتي هي مصاديق تلك الأصول الفطريّة، ولذا فإنّها تحتاج إلى نهي شرعيّ، والآية هي ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ النّساء: ٣١.

وثالثًا: جاء في «١ و ٢» تعميم الإثم والفواحش «الظّاهر والباطن»، فتعمّ كلّ إثم أو فاحشة صدرت بواسطة أحد الأعضاء أو مباشرة عن القلب، فتشمل أعمال القلب وأعمال الجوارح، وتعمّ الشّريعة والأخلاق. ومثل هذا السّياق الشّامل إنّما يناسب أصول المحرّمات الّتي جاءت في المكّيّات، وهو ملائم تمامًا مع سائر الأجزاء في تلك الآيات. وقد جاء مثله في آية مكّيّة أخرى أيضًا، وهي ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ الأنعام: ١٥١، وهذه خاصّة بالفواحش، كما أنّ ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ خاصّ بالإثم.

وأمّا آية الأعراف المتقدّمة فجمعت فيها الإثم والفواحش، والسّياق في هذه الآيات الثّلاث متشابه، متناسق تمامًا مع التّشريع المكّيّ.

الثّاني ـ جاء (الإثم) مع (العدوان) في آيات كلّها مدنيّة، حيث أنّ المدينة قد انتابها العدوان والحروب:

١ـ ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ البقرة ٨٥

٢ـ ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ المائدة ٢

٣ـ ﴿وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ

وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ المائدة ٦٢

٤ـ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ﴾ المجادلة ٨

٥ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَنَاجَيْتُمْ فَلَا تَتَنَاجَوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ المجادلة ٩

يلاحظ أوّلًا: أنّ (الإثم والعدوان) في «١ و ٢» مقرونان بقتل النّفوس والإخراج من الدّيار. وفي «٤ و ٥» أضيف إلى (الإثم والعدوان)، (مَعْصِيَتِ الرَّسُولِ) أيضًا، وكلّ ذلك يحدّد مفهوم الإثم في ساحة المدينة ـ وهي دار التّشريع والتّقنين ـ بشكلٍ واسع، مبنيًّا على تلك الأصول الإجماليّة النظريّة الّتي سبق التّنبيه عليها والتنويه بها في المكّيّة.

فالإثم في دار الهجرة والتّشريع عبارة عن العدوان بالحرب وغيره، وقتل النّفوس وإخراجها من الدّيار والإعانة عليها، ثمّ معصية الرّسول في كلّ ما أمر ونهى، وهذا شامل لجميع الآثام.

وجدير بالذّكر أنّ آيات عصيان الرّسول ـ أي محمّد ﷺ كلّها سوى آية (الجنّ) مدنيّة، وهذا يلائم ما سيأتي من أنّ آيات طاعة الرّسول رامية إلى منصب ولاية الأمر، وقد استقامت له ﷺ في المدينة، لاحظ «ط وع» و «ع ص ي».

وثانيًا: في «١» وقع التّقابل بين (التّعاون على الإثم والعدوان)، وبين (التّعاون على البرّ والتّقوى)، فالأوّل مرفوضٌ والثّاني مطلوب. والمدينة دار الهجرة، انعقدت فيها جماعة المؤمنين وفيها ظهرت أمّة الإسلام كأمّة، والتّعاون لاينفكّ عن الاجتماع، ولا الاجتماع عن التّعاون كما أنّ المدينة لاتخلو من المدنيّة بل هي أصلها، وبين اللّفظين علاقة متينة لفظًا ومعنًى. فذكر التّعاون في الآية المدنيّة وقع في محلّه تمامًا. وأمّا مكّة ـ حيث التّفرّق والابتعاد حتّى بين المسلمين أنفسهم لشدّة الضّيق والضّغط عليهم ـ فلا مجال فيها للتّعاون. ولم تذكر صيغة التّعاون في القرآن إلّا مرّتين في هذه الآية في صورة الأمر والنّهي، إشعارًا بأنّ الأمّة الإسلاميّة شعارها التّعاون نفيًا وإثباتًا ألا وهو الالتزام بالتّعاون على البرّ والتّقوى والاجتناب عن التّعاون على الإثم والعدوان.

وثالثًا: جاء (البرّ والتّقوى) في نفس الآية بإزاء (الإثم والعدوان)، وهذا يلقي ضوءًا على مفهوم الإثم في القرآن ـ فالإثم ضدّ البرّ، والبرّ كلّ خيرٍ مطلوبٍ واسعٍ نفعه للنّاس، والإثم خلافه، فهو كلّ شرٍّ مكروهٍ ضارٍّ للنّاس. كما جاءت التّقوى مقابل العدوان، وهما نقيضان تمامًا، فالعدوان منشأ الطّغيان إن لم يكن نفسه، والطّغيان إرخاء العنان لهوى النّفس، والتّقوى إمساكها عن الهوى، لاحظ «ه و ي» و «ط غ ي».

ثمّ إذا لاحظنا أنّ بين (الإثم والعدوان) من جانب، وبين (البرّ والتّقوى) من جانب آخر علاقة وثيقة بالنّتيجة ـ باعتبار أنّ الإثم علّة للعدوان أو بالعكس، وكذا البرّ والتّقوى ـ لعلمنا أنّ الألفاظ الأربعة وقعت في محلّها تمامًا ولابديل لها سواها.

ورابعًا: جاء الكلام في المقابلة بين (التّعاون بالإثم

والعدوان)، وبين (التعاون بالبرّ والتقوى) بعينها في آية «٥» حيث وقع التقابل بين (التناجي بالبرّ والتقوى) و(التناجي بالإثم والعدوان) و (معصية الرّسول). وإنّما أضيفت هنا معصية الرّسول من دون بديل لها في الجانب المقابل لأنّ مبواهم ـ كما حكت الآية الّتي سبقتها ـ كانت في (معصية الرّسول)؛ وهي خطيئة وعصيان له فيما يأمر وينهى في الأمور العامّة، باعتبار كونه وليّ أمر المسلمين وأنّ طاعته مفروضة عليهم، وهو منصب له، بغضّ النّظر عن كونه مبلّغًا عن الله. وإنّ آيات طاعة الرّسول كلّها راجعة إلى هذا المنصب ـ لاحظ «ط وع» ـ فكان التّنبيه على كونه معصية الرّسول لازمًا، وكان تكراره حسنًا.

وأمّا وجه عدم ذكر المقابل لها في الجانب الآخر فلأنّ (البرّ والتقوى) ـ بما لهما من الشّمول ـ يغنيان عن كلّ بديل

وخامسًا ـ جاءت (التّقوى) مع (الإثم) في «٢» و «٥» وفي آيتين أخريَيْن

﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾

البقرة: ٢٠٣

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾

البقرة ٢٠٦

وذلك لأنّ الإثم ـ كما قلنا ـ خروج عن الطّاعة وإطلاق للهوى، والتّقوى خلافه، وهو حاجز نفسيّ، رادع له، فلا إثم لمن اتّقى، ومَن أثم فعليه أن يتّقي

الثّالث ـ جاء (الإثم) عقيب الكسب أو الاكتساب في آيات

١ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾ الأنعام: ١٢٠

٢ـ ﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ﴾

النور: ١١

٣ـ ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ النساء ١١١

٤ـ ﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا﴾ النساء: ١١٢

والكسب عبارة عن السّعي وراء الشّيء والاهتمام به ليصل به ويتمتع منه، ففيه معنى الاهتمام والسّعي فلا إثم فيما لا اهتمام به ولا تعمّد إليه. ومن هنا أخذت الأشاعرة ـ الذّاهبون إلى أنّ أعمال العباد هي فعل الله وأنّهم مجبورون عليها ـ اصطلاح «الكسب» فرارًا من الجبر، وهو عندهم إتيان العمل على نحو يتّصف بالحسن أو القبيح، فهذا هو فعل العبد وهو مُعاقب أو مُثاب عليه، وأمّا أصل العمل عندهم فهو فعل الله. وهذا القول لا ينطبق على كثير من الآيات

وأمّا الاكتساب ففيه وراء السّعي والاهتمام معنى الكُلفة وتحمّل المشقّة في سبيل الإثم. وهذا أحد معاني باب «الافتعال» ولعلّه إشارة إلى أنّ ارتكاب الإثم خروج عن الفطرة الإنسانيّة الّتي فطرها الله عليها، وحركة قسريّة، فهو جهد لاستساغ حمله وتحمّله، وفيه إشعار بشدّة العقوبة وفداحتها قهرًا.

الرّابع ـ جاء التّعبير بالإثم متعدّيًا بـ(على) في آيات:

١ـ ﴿فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾

البقرة: ١٨١

٢ـ ﴿... فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ البقرة ١٨٢

٣ـ ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ البقرة ٢٠٣

وهذا يُحاكي وُجود الثّقل والسّيطرة في مفهوم الإثم القرآنيّ ويتلاءم مع ما مضى من التّعبير بالكسب والاكتساب، فكأنّ الإثم شيءٌ ثقيل يقع عليه، وهو يحمله على عاتقه وكاهله، أو يحيط به من كلّ جانب.

وربّما يخطر بالبال أنّ المراد بـ «الإثم» في مثل ذلك عقابه الّذي يثقل على الآثم أو يحيط به دون نفس الإثم، أو أنّ العقاب هو تجسّم للإثم في عالمي البرزخ والمعاد، كما يدلّ عليه ظاهر القرآن في مثل ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ الزّلزال ٧ و٨

الخامس ـ وقع التّقابل بين (الإثم) و(النّفع) في آية الخمر والميسر مرّتين

﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ البقرة ٢١٩

وفيه إشارة إلى أنّ الإثم ليس فيه نفع بل هو ضرر وخسارة على العباد، وهو ضدّ المنفعة كما كان ضدّ البرّ، ثمّ إنّ هذا التّقابل يُنبّهنا إلى قاعدة عقليّة كلاميّة حقوقيّة وأصوليّة هي الموازنة بين المنافع والمفاسد، وترجيح الرّاجح منها وإصدار الحكم بحسبه.

السّادس ـ وُصِف (الإثم) بأوصاف

١ـ كبير وأكبر، في آية الخمر والميسر وقد تقدّمت

٢ـ عظيم: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ النّساء ٤٨

٣ـ مُبين، في آيات

﴿انْظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا﴾ النّساء ٥٠

﴿أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ النّساء ٢٠

﴿وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ النّساء ١١٢

يُلاحظ أوّلًا أنّ (الإثم) جاء نكرةً في الجميع إشعارًا بأنّه كبير جدًّا، بحيث لايُقدَّر بقدر ولايُوصف إلّا بأنّه كبير أو عظيم أو مُبين، وهذا يطابق تمامًا هذه الأوصاف.

وثانيًا، جاءت هذه الأوصاف في آثام هامّة، مثل شُرب الخمر والميسر، فوصفها بـ (كبير) و(أكبر)، وفي الافتراء على الله أو على العباد، فوصفه بـ (عظيم) و(مبين)، وهذا يتلاءم مع كبر هذه الآثام وتبعاتها الاجتماعيّة السّيّئة.

السّابع ـ جاء (الإثم) مع أكل السّحت وأكل الأموال بالباطل

١ـ ﴿وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ المائدة ٦٢، ٦٣

٢ـ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ البقرة ١٨٨

يلاحظ أوّلًا، أنّ (الإثم) عُبّر به في «١» عن نفس

قول السُّوء مبالغةً ، مثل «زيدٌ عدلٌ» كما عُبِّر عن المال الحرام بـ(السُّحت) وهو وصف له. ثمّ إنّ الجمع بين «قول الإثم» و«أكل السُّحت» فيه لباقة وتناسق ، فكلاهما صادران عن مصدرٍ واحد ، هو الفم ظاهرًا وشرّه النّفس باطنًا ، ولهذا جمعهما في : ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ ، كما جمع الإثم والسُّحت في قوله ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ وفي ذلك تلاؤم في المعنى وتناسق في اللّفظ ، ثمّ تأكيد على اجتنابهما، وإيماءٌ إلى وحدة منشئهما ، ممّا يبعث على العجب.

وجدير بالذّكر أنّ القرآن جمع بين «سماع الكذب» و«أكل السُّحت» أيضًا في آية : ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ المائدة : ٤٢ ، والسّمع عمل الأذن والأكل عمل الفم ، وهما قريبان ، والسّمع عِدل القول عند النّاس ، والقول مصدره الفم كالأكل.

وهناك أمر يلفت النّظر ويدعو إلى التأمّل ، وهو أنّ (السُّحت) جاء في القرآن ثلاث مرّات في ثلاث آيات من سورة المائدة ، وهي آخر ما نزل من القرآن على القول المختار ، فما هو السِّرّ في ذلك ؟ لاحظ «س ح ت».

وثانيًا : جَمَعَ في «٢» بين «أكل المال بالباطل» و«أكله بالإثم» إيماءً إلى وجود علاقة بين الباطل والإثم ؛ فإنّ الباطل فيه خسارة وضرر فلا خير فيه ولا نفع ، وهذا يتّحد مع المفهوم القرآنيّ للإثم في سائر الآيات ، لاحظ «ب ط ل».

وثالثًا : عقّب «أكل الأموال بالإثم» بقوله : (وأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) ، وهذا يدعم ماسبق من التّعمّد في مفهوم الإثم.

الثّامن ـ وَصَفَ من يكتم الشّهادة بأنّه آثم في آيتين :

﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ البقرة : ٢٨٣

﴿وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾ المائدة : ١٠٦

يلاحظ في الأولى ـ أوّلًا ـ أنّه يدعم أيضًا ماتقدّم من شرط التّعمّد في مفهوم الإثم ، وهو ـ أي التّعمّد ـ عمل القلب ، ثمّ إنّ كلّ إثم منشأُه القلب كما أنّ كلّ خير كذلك ، والنّيّة ـ وهي عمل القلب ـ معيارٌ للخير والشّرّ ، كما قال الرّسول ﷺ : «إنّما الأعمال بالنّيّات» وللقلب في القرآن والحديث ميدان واسع ، كيف وهو معقل العلم والإيمان ، ومأوى الكفر والنّفاق ، ولانجاة إلّا لمن أتى الله بقلبٍ سليم ، لاحظ «ق ل ب».

وثانيًا : أنّ النّكتة في اختصاص كتمان الشّهادة «بإثم القلب» لعلّه يرجع إلى أنّ الكتمان بنفسه ليس عملًا سوى الإمساك عن الشّهادة ، وهو عدم ، ولكن منشأه مرض في القلب كالبخل والجُبْن والبغي ونحوها ، فنسب الكتمان إلى منشئه.

والّذي لاريبة فيه أنّ هذا التّعبير بالغ في استهجان العمل وإكباره ، وأنّ كتمان الشّهادة ناشئ عن رجس الباطن وسُوء السّريرة ، وقد تقدّم في النّصوص التّفسيريّة مايكفينا عن الإسهاب هنا.

وثالثًا : جاء قوله في آخر الآية : ﴿وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ تعريضًا بأنّ الكتمان عمل لا عدم ، كما صرّح القرآن في غيرها من آيات كتمان الشّهادة بنفس الشّيء ، مثل ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللهِ وَمَا اللهُ

بغافلٍ عمّا تعملون﴾ البقرة : ١٤٠

﴿واللهُ مُخرِجٌ ما كنتم تكتمون﴾ البقرة : ٧٢ .

ونحوها كثير

ومن هذا القبيل جعل الكتمان أعظم الظلم في قوله :

﴿ومن أظلم ممّن كتم شهادةً عنده من الله﴾

ويلاحظ في الآية الثانية ـ أولاً : أنّه جاء في ذيلها ﴿إنّا إذاً لمن الآثمين﴾ إكباراً للإثم ، حيث جعل كاتم الشهادة في زمرة الذين يعرفون بأنّهم آثمون ، كأنّهم لا وصف لهم سواه .

وثانياً : أضاف الشهادة إلى الله تبجيلاً لها وتحذيراً من كتمانها ، وأنّ ذلك لا يخفى على الله ، ومثله قوله ﴿ومن أظلم ممّن كتم شهادةً عنده من الله﴾ وتمام الكلام في «ش هـ د : شهادة» .

التاسع ـ ثمّ إنّ (الإثم) تعلّقت به أمور وأضيفت إليه أشياء لاعتبارات خاصّة تقدّم بعضها ، مثل القرآن : التناجي بالإثم ، والتظاهر بالإثم ، والتعاون على الإثم ، والمسارعة في الإثم ، والأكل بالإثم ، والتجانف للإثم ، وكسب الإثم واكتسابه ، واحتمال الإثم ، وزيادة الإثم ، وافتراء الإثم ، واحتمال الإثم ، وظنّ الإثم ، وأخذ العزّة بالإثم ، وخوف الإثم ، وقول الإثم ، ونحوها .

وإنّ التدبّر فيها ، وضمّ بعضها إلى بعض يوقفنا على مدى تدخّل (الإثم) في حياة الإنسان بنظر القرآن .

العاشر ـ جاء (أثيم) في القرآن في آيات :

١ ـ ﴿هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين * تنزّل على كلّ أفّاكٍ أثيمٍ * يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾

الشعراء : ٢٢١ ـ ٢٢٣

٢ ـ ﴿إنّ شجرت الزّقّوم * طعام الأثيم * كالمهل يغلي في البطون * كغلي الحميم﴾

الدخان : ٤٣ ـ ٤٦

٣ ـ ﴿ويلٌ لكلّ أفّاكٍ أثيمٍ * يسمع آيات الله تتلى عليه ثمّ يصرّ مستكبراً كأن لم يسمعها فبشّره بعذابٍ أليمٍ﴾ الجاثية : ٧ ، ٨

٤ ـ ﴿ولا تطع كلّ حلّافٍ مهينٍ * همّازٍ مشّاءٍ بنميمٍ * منّاعٍ للخير معتدٍ أثيمٍ * عتلٍّ بعد ذلك زنيمٍ﴾

القلم : ١٠ ـ ١٣

٥ ـ ﴿وما يكذّب به إلّا كلّ معتدٍ أثيمٍ * إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأوّلين﴾ المطفّفين : ١٢ ، ١٣

٦ ـ ﴿يمحق الله الرّبوا ويربي الصّدقات والله لا يحبّ كلّ كفّارٍ أثيمٍ﴾ البقرة : ٢٧٦

٧ ـ ﴿ولا تجادل عن الّذين يختانون أنفسهم إنّ الله لا يحبّ من كان خوّاناً أثيماً﴾ النساء : ١٠٧

يلاحظ أولاً : أنّ (الأثيم) جاء دائماً حسب السياق فيمن أحاط به الإثم واستغرق هو فيه ، وهو كذلك في اللغة ، فإنّ الأثيم ـ كما تقدّم في النصوص ـ صيغة مبالغة ، وهو الغالب على صيغة «فعيل» في القرآن ، لاسيّما في أوصاف الله ، فيحاكي الرجل المتوغّل في الإثم بحيث لا يصدر عنه إلّا الإثم ، وهذا يتلاءم تماماً مع أوصاف : الكفور والعتيد والكفّار والخوّان والمعتدي والأفّاك ، والمنّاع للخير والحلّاف المهين والهمّاز المشّاء بنميم والعتلّ الزنيم ونحوها ، وأكثرها صيغ مبالغة ، كما يتلاءم مع الأفعال التي أسندت إليهم : من تنزّل الشياطين عليهم ، واستكبارهم أمام آيات الله ، وتكذيبهم بها ،

وخياناتهم أنفسهم، وأكلهم الرّبا، ونحو ذلك.

وثانيًا: إنّ (الأثيم) في الآيات الخمس الأولى ـ وكلّها مكّيّة حتّى المطفّفين على الأرجح ـ جاء وصفًا للكفّار. وأمّا الأخيرتان ـ وهما مدنيّتان ـ فجاءتا في أكل الرّبا والخيانة طبقًا للتّفسير، والمخاطب بهما المسلمون دون الكفّار. وهذا يكشف عن عظم هذين الإثمين، بحيث كادا أن يلحقا صاحبهما بالكفّار المكذّبين لآيات الله، وبه وردت الرّوايات فلاحظ.

وهذا السّياق من قبيل قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل عمران: ٩٧

الحادي عشر ـ جاء (التّأثيم) ـ وهو نسبة الإثم إلى الغير ـ في آيتين:

١ ـ ﴿يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ﴾ الطّور: ٢٣

٢ ـ ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا﴾ الواقعة: ٢٥

يلاحظ أوّلًا: أنّ (التّأثيم) جاء فيهما مع (اللّغو)، فيخطر بالبال أنّ هناك ملازمة بينهما، أي أنّ الّذي يلغو لا يتحاشى عن التّأثيم، وهو كذلك بالفعل.

وثانيًا: إنّهما جميعًا في شأن أهل الجنّة، وإنّ الجنّة تختصّ بأنّها لا لغو فيها ولا تأثيم، وهذا عكس الحياة الدّنيا الّتي لا تخلو منهما، وفيه إشعار بأنّ الحياة إذا خلت من «اللّغو والتّأثيم» فهي حياة أهل الجنّة، وأنّ هذين الأمرين من شرور الحياة الدّنيا ومآسيها.

وثالثًا: جملة (لا لغو ولا تأثيم) تنفي وجود أيّ لغو وتأثيم في الجنّة، حتّى القليل منهما

أ ج ج

أجاج

لفظ واحد، ٣ مرّات مكّيّة، في ٣ سور مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: أجّتِ النّارُ تَؤُجُّ أجيجًا، وأجّجتُها تأجيجًا.

وتَأجّجَ الحَرُّ: اشتدّتْ أجّةُ الصّيف.

والأُجاج: الماء المُرُّ المِلح، قال الله تعالى: ﴿وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ الفرقان: ٥٣، وهو الشّديد المُلُوحة والمَرارة، مثل ماء البحر. (٦: ١٩٨)

ابن شُمَيْل: من الحَرّ الوَغْرة، والوَقْدة، والأكّة، والأجّة. (ابن السِّكّيت: ٣٨٣)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: الأَجُوج: المُضيء. أجّج إذا حمل على العدوّ، وجأجَأ، إذا وقف جُبْنًا.

وأجّ الظَّليم يئِجُّ ويَؤُجُّ أجًّا وأجيجًا: سُمع حَفيفُه في عَدْوه. (ابن منظور ٢: ٢٠٦)

أبو زَيد: أجّ الرّجل يئِجّ أجيجًا: صوّت. (ابن سيدَه ٧: ٤٧٣)

أبو عُبَيْدة: الائتجاج: شدّة الحرّ. (الأزهريّ ١١: ٢٣٤)

ابن الأعرابيّ: أجّ في سَيره يؤُجّ أجًّا: إذا أسرع وهَرْوَل. (الأزهريّ ١١: ٢٣٤)

ابن السِّكّيت: ماءٌ مِلحٌ، فإذا اشتدّت مُلوحته قيل: ماءٌ زُعاقٌ، وقُعاعٌ، وأُجاجٌ، وحُراق. (٥٥٨)

ابن أبي اليَمان: الأُجاج وهو الماء الكدِر، قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا﴾ الواقعة: ٧٠. (٢٥٠)

ابن دُرَيد: أجّ الظَّليم يئِجّ، وقالوا: يؤُجّ أجًّا، إذا سمعتَ حفيفه في عَدْوه، وكذلك أجيج الكير من حفيف النّار.

والماء الأُجاج: المِلح.

ويقال: سمعتُ أجّة القوم، يعني حفيفَ مشيهم، أو

اختلاطُ كلامهم. وأَجّ القوم يئجّون أجًّا، إذا سَمعتَ لهم حفيفًا عند مشيهم.

والأجّة: شدّة الحَرّ، وأجّة كلّ شيء: أغلظه وأشدّه. (١، ١٤)

الأجّة: الصّوت واختلاطه عن الأجيج. سمعتُ أجّة النّار وأجيجها، وأجّة الرّيح وأجيجها. وأجّت الرّيحُ أجًّا وأجيجًا. (٣، ٢٣٠)

الأزهَريّ: الأجاج: شدّة الحَرّ. ويقال: جاءت أجّة الصّيف. (١١، ٢٣٤)

الجَوهَريّ: الأجيج: تلهُّب النّار، وقد أجّت تَؤجُّ أجيجًا، وأجّجتُها فتأجّجَتْ وائتجّتْ أيضًا، على «افتعلَتْ».

وأجّ الظّليمُ يَؤجُّ أجًّا، أي عَدا، وله حفيفٌ في عَدْوِه.

وقولهم: القوم في أجّة، أي في اختلاط.

والأجّة: شدّة الحَرّ وتوهّجه، والجمع: إجاج، مثل جفنة وجفان، تقول منه: ائتجّ النّهار ائتجاجًا.

وماءٌ أُجاجٌ، أي ملحٌ مُرٌّ، وقد أجّ الماءُ يؤُجُّ أُجوجًا. (١، ٢٩٧)

ابن فارِس: أمّا الهمزة والجيم فلها أصلان: الحفيف، والشّدّة، إمّا حَرًّا وإمّا مُلوحةً.

وقال قوم: الأجاج: الماء المُشَيِّط المُتَوهِّج، وهو من تأجّجت النّار. والأجّة: شدّة الحَرّ، يقال منه: ائتجّ النّهارُ ائتجاجًا. (١، ٨)

الهَرَويّ: الأجاج: أشدُّ الماء مُلوحةً، لا يمكن ذَوقه من أُجوجته.

وفي الحديث: «فخرج بها يؤُجُّ أجّاه»، أي يُسْرع، يقال: أجّ يؤُجُّ أجًّا. ويقال: الأجّ: الهَرولة. (١، ٢٠)

أبو زُرْعَة: أجّة الحَرّ: شدّته وتوقّده، ومن هذا قولهم: أجّجت النّار. (٤٣٢)

الثّعالِبيّ: إذا اجتمعت فيه [الماء] المُلوحة والمَرارة فهو أُجاجٌ. (٢٨٠)

ابن سِيدَه: الأجّة، والأجيج: صوت لهب النّار. [ثمّ استشهد بشعر]

وأجّت النّار تئجّ أجيجًا، إذا سمعتَ صوت لهبها. [ثمّ استشهد بشعر]

وكذلك ائتجّت، وتأجّجت، وقد أجّجها.

وأجيج الكير: حفيف النّار، والفعل كالفعل.

وأجّج بينهم شرًّا: أوقده.

وأجّة القوم، وأجيجهم: اختلاط كلامهم مع حفيف مشيهم. [ثمّ استشهد بشعر]

وأجّ الظّليم يَئِجّ أجًّا، وأجيجًا: سُمع حفيفه في عَدْوه. [ثمّ استشهد بشعر]

وأجّ يؤُجّ أجًّا: أسرع. [ثمّ استشهد بشعر]

والأجيج، والأجاج، والائتجاج: شدّة الحَرّ.

وماء أُجاج: ملح، وقيل: مُرّ، وقيل: شديد المرارة.

وقيل: الأُجاج: الشّديد الحرارة، وكذلك الجمع.

وأجيج الماء: صوت انصبابه.

ويأجوج، ومأجوج: قبيلتان.

ويأجِج، بالكسر: موضع، حكاه السّيرافيّ عن أصحاب الحديث، وحكاه سيبويه: يأجَج بالفتح، وهو القياس. (٧، ٤٧٣)

الأجاج : ماءٌ أجاجٌ : مُرٌّ شديدُ المُلوحة ، وقيل : شديدُ المرارة ، وقد أجَّ يَؤُجُّ أُجُوجًا ، وأجَّجْتُه ، وآجَجْتُه : جعلتُه أجاجًا. (الإفصاح ٢ : ٩٦٤)

الأجَّة والأجيجُ : صوت النار ، وأجَّت النارُ تئِجُّ وتَؤُجُّ أجيجًا ، إذا سُمِعت صوت لَهَبِها ، [لم أسمعه بشعر]

وكذلك ائْتَجَّتْ ، على «افتَعَلَتْ» وتأجَّجَتْ ، وقد أجَّجْتُها تأجيجًا. (ابن منظور ٢ : ٢٠٦)

الطُّوسيّ : الأُجاجُ : أشدُّ المُرّ والأجاجُ مشتقٌّ من أجَّجْتُ النارَ كأنّه يَحرِق من مرارته (٨ : ٤١٩)

الرّاغب : أجّ الظّليم ، إذا عدا أجيجًا ، تشبيهًا بأجيج النار. (١٠)

الزّمخشريّ : أجَّجَ النار فأجَّجَتْ وأجَّتْ ، وللنار أجيجٌ ، واشتدّت أجّة الصيف.

وتقول : هجيرٌ أجاجٌ ، للشمس فيه أُجاجٌ ، وهو لُعاب الشمس. وماءٌ أجاجٌ : يَحرِق بملوحته.

ومن المجاز : مَرّ يَؤُجُّ في سَيره ، إذا كان له حفيفٌ كحفيف اللّهب ، وقد أجّ أجّة الظّليم ، وسمعتُ أجّة القوم : حفيفَ مشيهم واضطرابهم. (أساس البلاغة : ٣)

الفخر الرّازيّ : الأُجاجُ : الماءُ المُرُّ من شدّة الملوحة. والظّاهر أنّه هو المأخوذ من أجيج النار ، كالعَظام من العظيم. (٢٩ : ١٨٤)

ابن الأثير : في حديث خيبر : «فلمّا أصبح دعا عليًّا فأعطاه الرّاية فخرج بها يَؤُجُّ حتّى رَكَزها تحت الحِصْن» الأجّ : الإسراع والهَرولة ، أجّ يَؤُجُّ أجًّا.

وفي حديث الطُّفيل : «طَرَفُ سوطه يتأجَّج» ، أي يُضيء ، من أجيج النار : توقّدها.

وفي حديث عليّ : «وعَذْبُها أُجاجٌ» الأُجاجُ ، بالضّمّ : الماء الملح الشديد المُلوحة ، ومنه حديث الأحنف : «نزلنا سَبَخةً نشّاشة ، طَرَفٌ لها بالفلاة ، وطَرَفٌ لها بالبحر الأُجاج». (١ : ٢٥)

أبو حَيّان : الأُجاجُ : البالغ في الملوحة. (٤٧٨:٦)

الأُجاجُ : المُرّ ، الشّديدُ المُلوحة.

(تحفة الأريب : ٣٠)

الفَيّوميّ : ماءٌ أُجاجٌ : مُرٌّ شديدُ الملوحة ، وكسر الهمزة لغةٌ.

وأجَّتِ النار تَؤُجُّ بالضّمّ ، أجيجًا : توقّدت. (١ : ٥)

الفيروزاباديّ : الأجيج : تلهُّبُ النار كالتأجُّج ، وأجَّجْتُها تأجيجًا فتأجَّجَتْ وائْتَجَّتْ.

وأجّ الظّليم يَئِجُّ ويَؤُجُّ : عدا وله حفيفٌ.

والأجّة : الاختلاط وشدّة الحرّ ، وقد ائتجّ النّهار وتأجّج وتأجّج.

وماءٌ أُجاجٌ : مِلحٌ مُرٌّ ، وقد أجّ أُجوجًا بالضّمّ ، وأجّجْتُه.

والأجُوج : المضيءُ النّيّر ، وأجيج كسميع : جبل على العدوّ. (١ : ١٨٣)

الطُّريحيّ : الأُجاج : الماء المرّ الشّديد الملوحة ، يقال : أجّ الماء يَؤُجُّ أُجوجًا ، إذا ملح واشتدّت ملوحته. (٢ : ٢٧٣)

الزّبيديّ : أجَّج بينهم شرًّا : أوقده. (٢ : ٤)

الآلوسيّ : الأجاجُ : شديدُ الملوحة كما أشرنا إليه. أُطلق عليه لأنّ شُربَه يزيد أجيج العطش. (١٩ : ٣٤)

شديد الملوحة والمرارة، من قولهم: أجيج النّار وأجّتها. ومن هنا قيل: هو الّذي يحرق بملوحته. (٢٢: ١٧٩)

أبو رَوْق: أُجاج: ماءٌ شديد الملوحة والمرارة، أي يحرق بملوحته ومرارته، مأخوذ من أجيج النّار المضطرمة. يقال: ماءٌ مِلح، ولا يقال: ماءٌ مالحٌ. (١: ٢٤)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أجّ الماء أجوجًا: صار شديد الملوحة مُرًّا، والماء الأُجاج: المِلح المُرّ.

وأجّ أجيجًا: اضطرم وتلهّب. وتأتي من هذه المادّة كلمتا «يأجوجُ ومأجوجُ» على رأي اللّغويّين. (٣٠)

فَريد وَجْدي: الأُجاج: هو الّذي يحرق بملوحته، يقال: أجّ الماءُ يؤُجّ أجوجًا: صار أُجاجًا. (٥٧٢)

مَجمع اللّغة: الأُجاجُ: المِلحُ الشّديدُ الملوحة، يقال: أجّ الماء يؤُجّ أُجوجًا، من باب دخل: صار أُجاجًا، أي مِلحًا شديد الملوحة. (١: ١٦)

المُصطَفَويّ: إنّ الأصل في هذه المادّة هو الحفيف مع الشّدّة، وهو يختلف باختلاف الموارد، فحفيف كلّ بحسبه: حفيف الظّليم عند عَدْوه، حفيف الشّجر، حفيف النّار. ويدلّ عليه ما يفهم من الضّجّ والضّخّ، وبينهما اشتقاق أكبر.

وأمّا شدّة الملوحة فكأنّها نوع تأجّج، ويظهر هذا التّأجّج في جهاز الهاضمة عند تناول ما فيه الملوحة الشّديدة. (١: ٢٢)

النّصوص التّفسيريّة

١ ـ ... هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ. الفرقان: ٥٣

ابن عبّاس: يعني أنّه منع أحدهما على الآخر، فليس يُفسد العذب المالح، وليس يُفسد المالح العذب. (الطّبريّ ١٩: ٢٤)

الإمام الباقر عليه السّلام: الأُجاجُ: المُرّ. (القُمّيّ ٢: ١١٥)

الطّبَريّ: هذا مِلح مُرّ، يعني بالعذب الفرات: مياه الأنهار والأمطار، وبالملح الأُجاج: مياه البحار. (١٩: ٢٤)

الطّوسيّ: يعني المُرّ. (٧: ٤٩٨)

المَيْبُديّ: الأُجاج صفة للملح وهو أشدّ الملوحة، يعني وهذا ملح أشدّ الملوحة. (٧: ٤٨)

الزّمخشريّ: الفُرات: البليغ العُذوبة حتّى يضرب إلى الحلاوة، والأُجاج: نقيضه. (٣: ٩٦)

مثله الفخر الرّازيّ. (٢٤: ١٠٠)

الطّبْرِسيّ: شديد الملوحة، وقيل: الفُرات: البارد، والأُجاج: الحارّ. (٤: ١٧٥)

القُرطُبيّ: أي فيه مُلوحةٌ ومَرارة. (١٣: ٥٩)

البَيْضاويّ: بليغ الملوحة. (٢: ١٤٨)

مثله أبو السُّعود (٤: ٩٦)، والكاشانيّ (٤: ١٩)، والقاسميّ (١٢: ٤٥٨٣).

النّيسابوريّ: المراد من البحر العذب الأودية

العظام، كالنّيل والفُرات وجَيْحُون، ومن البحر الأُجاج البحار المشهورة (١٩: ٢٩)

ابن كَثير: أي مالح مُرٌّ زُعاقٌ لايُستساغ، وذلك كالبحار المعروفة في المشارق والمغارب. (٥: ١٥٨)

البُرُوسَويّ: بليغ المُلُوحة، صعة المِلح، قالوا: إنّ الله تعالى خلق ماء البحر مُرًّا زُعاقًا، أي مُرًّا غليظًا بحيث لايطاق شُربُه. (٦: ٢٢٨)

الآلوسيّ: قيل: الحارّ، فهو مايقابل الفُرات عند مَن فسّره بالبارد. (١٩: ٣٤)

المَراغيّ: أي شديد المُلُوحة. (١٩: ٢٢)

٢ـ وَمَا يَسْتَوِى الْبَحْرَانِ هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ فاطر ١٢

ابن عبّاس: أُجاج: شديد المُلُوحة

(الطَّبْرِسيّ ٤: ٤٠٤)

الطَّبَريّ: ذلك هو ماء البحر الأخضر، والأُجاج المُرّ، وهو أشدّ المياه مُلُوحةً. (٢٢: ١٢٣)

المَيْبُديّ: الأُجاج: أشدّ الماء مُلُوحةً

(٨: ١٧٢)

الزَّمَخْشَريّ: ضَرَب (البحرَين) العَذْب والمالح، مثَلَين للمؤمن والكافر (٣: ٣٠٢)

الفَخْر الرّازيّ: قال أكثر المفسّرين: إنّ المراد من الآية ضَرْبُ المَثَل في حقّ الكفر والإيمان أو الكافر والمؤمن، فالإيمان لايشتبه بالكفر في الحُسن والنّفع، كما لايشتبه البَحْران: العذب الفُرات والمِلح الأُجاج (٢٦: ١٠)

ابن كَثير: أي مُرٌّ، وهو البحر السّاكن الّذي تسير فيه السُّفن الكبار، وإنّما تكون مالحةً زُعاقًا مُرّةً، ولهذا قال: ﴿وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ (٥: ٥٧٥)

البَيْضاويّ: مَثَلٌ ضُرِب للمؤمن والكافر، والفُرات: الّذي يكسر العطش، والأُجاج: الّذي يَحرِق بمُلُوحته. (٢: ٢٦٩)

مثله أبو السُّعُود. (٤: ٢٤١)

البُرُوسَويّ: أُجاجٌ: شديدٌ مُلُوحَتُه بحيث يَحرِق بمُلُوحته، وهو نقيض الفُرات. (٧: ٣٢٩)

الآلوسيّ: شديد المُلُوحة والمرارة، من قولهم: أجيج النّار وأجّتُها، ومن هنا قيل: هو الّذي يَحرِق بمُلُوحته، وهذا مَثَلٌ ضُرِبَ للمؤمن والكافر.

(٢٢: ١٧٩)

الطَّباطَبائيّ: في الآية تمثيل للمؤمن والكافر بالبحر العَذْب والمالح، يتبيّن به عدم تساوي المؤمن والكافر في الكمال الفطريّ، وإن تشاركا في غالب الخواصّ الإنسانيّة وآثارها، فالمؤمن باقٍ على فطرته الأصليّة ينال بها سعادة الحياة الدّائمة، والكافر منحرف فيها متلبّس بما لاتستطيبه الفطرة الإنسانيّة، وسيُعذّب بأعماله، فَمَثَلُهما مَثَل البحرين المختلفين عُذوبةً ومُلُوحةً، فهما مختلفان من حيث البقاء على فطرة الماء الأصليّة وهي العُذوبة والخروج عنها بالمُلُوحة، وإن اشتركا في بعض الآثار الّتي ينتفع بها .... (١٧: ٣٦)

فَريد وَجْدي: بحرٌ أُجاجٌ، أي ماءٌ مُشبعٌ بالمِلح. (٥٧٣)

٣ـ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ.

الواقعة: ٧٠

ابن عبّاس: أي ملحًا شديد الملوحة.

(القرطبيّ ١٧: ٢٢١)

الحسَن: مُرًّا قُعاعًا، لا تنتفعون به في شُرب ولا زَرْع ولا غيرهما. (القرطبيّ ١٧: ٢٢١)

الفَرّاء: هو المِلح المُرّ الشّديد المَرارة من الماء.

(٣: ١٢٩)

الطَّبَريّ: لو نشاء جعلنا ذلك الماء الّذي أنزلناه لكم من المُزن مِلحًا، وهو الأُجاج، والأُجاج من الماء: ما اشتدّت مُلوحته. يقول: لو نشاء جعلنا ذلك به، فلم تنتفعوا به في شُرب ولا غَرْس ولا زَرْع. (٢٧: ٢٠٠)

القُمّيّ: أي زُعاقًا (الكاشانيّ ٥: ١٢٧)

الطُّوسيّ: قال قوم: الأُجاج: الّذي اشتدّت مُلوحته. (٩: ٥٠٦)

المَيْبُديّ: ملحًا شديد المُلوحة، وقيل: مُرًّا، والمُرّ الّذي إذا شُرب أحرق الحلق، من تأجّجت النّار، إذا استعرت. (٩: ٤٦١)

الزَّمَخْشَريّ: أجاجًا: ملحًا زُعاقًا لا يقدر على شُربه. (٤: ٥٧)

مثله أبو السُّعود (٥: ١٣٣)، والبُرُوسَويّ (٩: ٣٣٣).

الطَّبْرِسيّ: أي مُرًّا شديد المَرارة. (٥: ٢٢٤)

ابن كَثير: أي زُعاقًا مُرًّا لا يصلح لشُرب ولا زَرْع. (٦: ٥٣٣)

البَيْضاويّ: ملحًا، أو من الأجيج فإنّه يحرق الفم (٢: ٤٤٩)

النَّسَفيّ: ملحًا أو مُرًّا لا يقدر على شُربه.

(٤: ٢١٩)

الآلُوسيّ: ملحًا زُعاقًا لا يمكن شُربه، من الأجيج وهو تلهّب النّار.

وقيل: الأُجاج: كلّ ما يلذع الفم ولا يمكن شُربه، فيشمل المِلح والمُرّ والحارّ، فإمّا أن يراد ذلك، أو المِلح بقرينة المقام. (٢٧: ١٤٩)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ اجتمعت في مادّة «أجّ» ـ كما تُزوّدنا النُّصوص ـ عناصر الحَرارة وشِدّتها، التّلهّب والتّوقّد والاضطرام، والسُّرعة والهَرْوَلة والحَسْحَسة، الاضطراب والهَيَجان، الصّوت والحَفيف والاختلاط، شدّة المُلوحة والمَرارة، كلّ منها في سياق يناسبه.

أمّا «أُجاج» وصفًا للماء فالعُنصر الّذي يناسبه هو شدّة المُلوحة والمَرارة، بحيث يحرق بمُلوحته اللّسان. أمّا غيرها من تلك العناصر، أي الحرارة والحركة والحَفيف والهيجان ونحوها، فلا يدلّ عليها إلّا إذا أُريد به ماء البحر، فمجاجها يصوّر لنا ساحل البحر المتلاطم الّذي هيّجته العواصف، فتحرّك واضطرب، فسُمع منه الحفيف والاختلاط، فعرضته الحرارة بما فيه طبعًا من شدّة المُلوحة والمَرارة فلا يسوغ شُربه.

٢ـ ولك أن تسأل أيّ هذه العناصر هو الأصل وأيّها فرع له؟

فنقول: أمّا ابن فارس فاختار أصلين: الحفيف،

والشدّة حرًّا أو مُلُوحة ، وتبعه بعضهم . ولو قيل بأصالة معنى الشّدة لوجودها مع جميع العناصر لما كان بعيدًا عن الصّواب ، فإنّ الحفيف ـ وهو صوت الشّجر أو العَدْو أو النّار المشتعلة ـ من شدّة الحركة ، كما أنّ السُّرعة والعَدْو هما شدّة الحركة نفسها ، ويولد منها الاضطراب ، وفي النّار التّلهّب والاضطرام ، وفي الماء شدّة المُلُوحة والمَرارة .

ويدعمه قول ابن دُرَيْد : «أجّة كلّ شيء : أعظمه وأشدّه» ، وقول من ذهب إلى وجود اشتقاق أكبر لفظًا بين «أجّ ، وعجّ ، وصجّ» لاشتراكها في أصل المعنى وهو الشّدّة .

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث :

الأوّل ـ لم يأت منه في القرآن سوى (أُجاج) مفردًا منكّرًا في ثلاث سور مكّيّة :

١ ﴿وَهُوَ الَّذِى مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾ الفرقان : ٥٣

٢ ﴿وَمَا يَسْتَوِى الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا﴾ فاطر ١٢

٣ ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِى تَشْرَبُونَ ۞ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ۞ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ الواقعة ٦٨ ـ ٧٠

الثّاني ـ (أُجاج) في آيتي «الفرقان وفاطر» وصفٌ للبحر ، وفي «الواقعة» وصفُ الماء ، وهو الّذي تكرّر في النّصوص . ومن طبع البحر الحركة والهَيَجان والاضطراب ثمّ الكثافة أحيانًا ، ولكن وصف البحر بذلك وصف بحال المتعلّق ، أي ماؤه كذا . وفيه نوع من التّأكيد في التّوصيف بالملح الأجاج ، أي لشدّتها كأنّ البحر صار كذلك .

وبذلك تفترق آية الواقعة عنهما ؛ حيث لا يفهم منها سوى عنصر شدّة المُلوحة والمرارة دون غيرها ، إلّا أن يستشعر ذلك من السّياق ببيان أنّ الآية تصف ماء المطر الّذي لا ينفكّ طبعًا عن حركة ، سواء في تنشئته أي الرّياح الّتي تثير السّحاب ، أو في نزوله ثمّ انحداره من شُقُوق الجبال إلى بُطُون الأودية ، كما لا ينفكّ المطر عن الحفيف أيضًا .

والأُجاج في الآية مقابل له ، وبهذا الاعتبار يحمل عنصرَ الحركة وغيرها ، ولكن ليس بذلك الوضوح . ولك أن تستظهر هذا الفرق الخفيّ في (أُجاج) بين السّور الثلاث بأنّه جاء في «الواقعة» منصوبًا ، وفي «الفرقان وفاطر» مضمومًا ، إشعارًا إلى اشتراكهما في أمر ، وانفراد «الواقعة» عنهما في ذلك الأمر .

هذا ، مع تفاوت بين نصّ الآيتين ؛ حيث خصّت آية «فاطر» وصفي (عَذْبٌ فُرَاتٌ) بوصف (سَائِغٌ شَرَابُهُ) تفسيرًا للوصفين ، دون آية الفرقان . ويناظره قوله في آية «الواقعة» : ﴿الْمَاءَ الَّذِى تَشْرَبُونَ﴾ حيث جاء مقابلًا لـ «أُجاجًا» أي إنّه صالح للشّرب ، بخلاف الأُجاج .

الثّالث ـ وقابل القرآن في الآيتين بين (هَذَا عَذْبٌ

فُرَاتٌ وَمِلْحٌ أُجَاجٌ).

وكأنّ مِلحًا ضدّ عَذْب وأُجاجًا ضدّ فرات ، أو مجموع (مِلحٌ أُجاجٌ) ضدّ مجموع (عَذْبٌ فُرَاتٌ) أي مابَين المفهوم المركّب دون المفردات

والعَذْب: المستساغ من الشّراب ـ والطّعام ـ الطّيّب، اللّذيذ الطّعم، حتّى يقرب من الحلاوة ، أو هو الحلو بالفعل ، لاحظ «عذب»

والفُرات: شديد العُذوبة ـ من «فَرَتَه» مقلوب «رَفَتَه» إذا كسر ـ، كأنّه سمّي فُراتًا لأنّه يكسر سَوْرة العطش أو هو البارد، أو الزّلال ، لاحظ «فرت» وكأنّ فُراتًا نهاية العُذوبة ، و أُجاجًا نهاية المُلُوحة ، وهذا مقتضى كمال المقابلة بينهما فهو (مِلْحٌ أُجَاجٌ) توجد فيه أضداد ماتُوجد من العناصر المفهوميّة في (عَذْبٌ فُرَاتٌ) فهذا مستساغ شُربه ، لذيذ طعمه ، طيّب بارد ، زلال يزيل العطش ، وذاك لايَسُوغ شُربه ، يحرق اللّسان والحُلقوم ، خبيثٌ طعمه ، حارّ كَدِر ، يزيد العطش ، وهكذا

أ ج ر

١٢ لفظًا ، ١٠٨ مرّات : ٥٦ مكّيّة ، ٥٢ مدنيّة

في ٣٩ سورة : ٢٥ مكّيّة ، ١٤ مدنيّة

تأجُرني ١:٦	أجرَها ١١:١	أجورهم ٤:٢-١
أجر ٤٠:٢٩-١٤	أجرهم ٩٢:٤-٨	أجورهنّ ٦:٦
أجر ٢٧١:١٩-١٠	أجرى ٩:٩	استأجره ١:١
أجره ٤:٢-٢	أجوركم ٢:٣-٢	استأجرتَ ١:١

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل : الأجْر ، جزاء العمل ، أجَرَ يأجُر ، والمفعول : مأجور ، والأجير المستأجَر ، والإجارة ما أعطيتَ من أجرٍ في عمل ، وآجرتُ مملوكي إيجارًا ، فهو مؤجَر

والأجور جَبْر الكَسْر على عوج العظم ، وأجَرَتْ يدُه تأجُر أجورًا ، فهي آجِرة .

والإجّار ، سَطْحٌ ليس حَوالَيْه سُتْرة ، والجميع أجاجيرُ وأجاجِرة

والإجّار لغةٌ فيه. (٦١ ،١٧٣)

الإجارة ، أن تكون القافية طاءً ، والأخرى دالًا ، ونحو ذلك (الأزهَريّ ١١ ، ١٨٠)

الكسائيّ : العرب تقول : آجُرّة وآجُرّ للجميع وآجِرَة وجمعها آجُر ، وأجُرَة ، وجمعها أجُر ، وأجُورة ، وجمعها أجُور (الأزهَريّ ١١ ، ١٨٠)

أبو عمرو الشَّيبانيّ : الإجّير هو الأجُرّ ، مخفّفُ الرّاء ، وهي الأجُرَة (الأزهَريّ ١١ ، ١٨٠)

أبو زَيد : يقال ، آجره الله يأجُرُه أجرًا ، وأجرتُ المملوك فهو مأجور أجرًا ، وآجرتُه أوجِرُه إيجارًا فهو مؤجَر ، وكلٌّ حسَنٌ من كلام العرب .

قال الله تعالى : ﴿عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٖ﴾ القصص : ٢٧ ، ويقال : أجَرَتْ يدُ الرّجل تأجُر أجْرًا وأجورًا ، وذلك إذا جُبِرَتْ وبقي لها عَثْم ، وهو مَشَشٌ كهيئة الوَرَم فيه أوَدٌ. (الأزهَريّ ١١ ، ١٨٠)

الأصمعيّ : أجَرَ الكَسْرُ يأجُر أجورًا ، إذا بَرَأ على

اعوجاج، وآجرْتُها أنا إيجارًا. (الأزهريّ ١١: ١٨٠)

أجَرَ العَظم يأجُر أجْرًا وأُجورًا، أي بَرَأ على عَثْم. (الجوهريّ ٢: ٥٧٦)

الأخْفَش: في لغة العرب منهم مَن يقول: أجَرَ غلامي فهو مأجور، وآجرْتُه فهو مُؤْجَر، يريد أفعلتُه فهو مُفْعَل. وقال بعضهم: آجَرْتُه فهو مُؤاجَر، أراد فاعلْتُه. (٢: ٦٥٢)

أبو عُبَيْد: في الحديث: «مَن بات على إجّار ليس له ما يَرُدّ قَدَمَيْه فقد بَرِئَتْ منه الذِّمّة»، أي على سطح. (الأزهريّ ١١: ١٨٠)

جمع الإجّار: أجاجيرُ وأجاجِرة. (الجوهريّ ٢: ٥٧٦)

ابن السِّكِّيت: فإنْ بَرَأ الكَسْرُ قيل: قد جَبَرَ وجَبَرْتُه، فإنْ جَبَرَ على عَثْم - وهو الاعوجاج - قيل: وَعَى يَعِي وَعْيًا، وأجَرَ يأجِرُ أجْرًا. (١٢٨)

يقال: ما زال ذلك عمَلَه وإجِّيراه، أي دأبه وعادته. (الأزهريّ ١١: ١٨٠)

المُبَرِّد: يقال: أجَرْتُ داري ومملوكي غيرَ ممدود، وآجرْتُ، ممدودًا. (الآلوسيّ ٢٠: ٦٧)

الزَّجّاج: يقال: أجَرَه الله يأجُرُه، وآجَره يُؤْجِره، وهو مأجور ومُؤْجَر، وكذلك أجَرْتُ المملوك وآجرته، أعطيته أجْرَه. (٤٤)

أجَرَ العَظم، إذا جُبِر على فساد. (٦٢)

ابن دُرَيْد: الأجْر معروف، والإجّار: السطح لا حاجز عليه، والجمع: أجاجير. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُجْرة: كِرى الأجير، وأجَرَتْ يدُه تأجُرُ أجورًا، إذا انكسرت ثمّ جُبِرَتْ على عَثْم، ويقال: أجَرَتْ تأجِر أيضًا.

والآجُرّ: فارسيّ معرّب، يقال: هو آجُرّ وآجُور ويأجور. (٣: ٢٢٢)

تقول: أجَرَتْ يدُ الرّجل تأجُر أجْرًا، إذا جُبِرَتْ على غير استواء.

وأجَرَه الله أجْرًا، وأجَرْتُ المملوك فهو مأجور أجْرًا، وآجَرْتُه أوجِرُه إيجارًا.

وقد آجَرْتُ المملوك مُؤاجَرةً أيضًا. (٣: ٢٧١)

الأزهريّ: أجَرَك الله، أي أثابك الله. (١١: ١٧٩)

قال الكِسائيّ: الإجارة في قول الخليل أن تكون القافية طاءً والأخرى دالًا، ونحو ذلك.

قلت: وهذا من أجور الكَسْر، إذا جُبِر على غير استواء، وهو فِعالة، من: أجَرَ يأجُر، وهو ما أعطيتَ من أجْر في عمل. (١١: ١٨٠)

يقال: آجُور وآجُرّ. ويقال لأمّ إسماعيل النبيّ: هاجَر وآجَر. (١١: ١٨٠)

الجوهريّ: الأجْر: الثواب، تقول: أجَرَه الله يأجُره ويأجِره أجْرًا، وكذلك آجَره الله إيجارًا.

وأُجِرَ فلانٌ خمسةً من وَلَده، أي ماتوا، فصاروا أجْرَه.

والأُجْرة: الكِراء، تقول: استأجَرْتُ الرّجل فهو يأجُرُني ثماني حِجَج، أي يصير أجيري.

وائْتَجَرَ عليه بكذا، من الأُجْرة. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد أُجِرَتْ يدُه، أي جُبِرَتْ، وآجَرَها الله، أي

جَبَرْتُها على عَظْم.

وأجَرْتُه النّارَ: أكريتُها، والعامّة تقول: واجَرْتُه.

والإجّار: السَّطح بلغة أهل الشّام والحجاز.

والآجُرّ: الّذي يُبنى به، فارسيّ معرّب، ويقال أيضًا: آجُور، على «فاعُول».

وآجَرُ: أُمّ إسماعيل عليه السلام. (٢: ٥٧٦)

نحوه الرّازيّ. (٧)

ابن فارس: الهمزة والجيم والرّاء أصلان يمكن الجمع بينهما بالمعنى، فالأوّل: الكِراء على العمل، والثّاني: جَبْر العَظْم الكسير.

فأمّا الكِراء فالأجْرُ والأُجْرة. وقيل: الإجارة ما أعطيتَ من أجرٍ في عمل، ومن ذلك مَهْر المرأة، قال الله تعالى: ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء: ٢٤.

وأمّا جَبْر العَظْم فيقال منه: أُجِرَتْ يَدُه، وناس يقولون: أَجَرَتْ يَدُه، فهذان الأصلان. والمعنى الجامع بينهما أنّ أُجْرة العامل كأنّها شيءٌ يُجبَر به حالُه، فيما لحقه من كدٍّ فيما عمله.

فأمّا الإجّار فلغةٌ شاميّةٌ، وربّما تكلّم بها الحجازيّون، فرُوي أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: «مَن بات على إجّارٍ ليس عليه ما يَرُدّ قدمَيه فقد بَرِئتْ منه الذِّمّة»، وإنّما لم نذكرها في قياس الباب لما قلناه أنّها ليست من كلام البادية، وناس يقولون: إنْجار، وذلك ممّا يُضعِف أمرَها.

فإن قال قائل: فكيف هذا وقد تكلّم بها رسول الله صلّى الله عليه وسلّم؟

قيل له: ذلك كقوله صلّى الله عليه وسلّم: «فلوثوا فقد صَنَع جابرٌ لكم سُورًا»، وسُور فارسيّةٌ، وهو الشَّرَس. فإن رأيتها في شعر فسبيلها ما قد ذكرناه. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٦٢)

أبو هلال: الفرق بين الثّواب والأجر: أنّ الأجر يكون قبل الفعل المأجور عليه، والشّاهد أنّك تقول: ما أعمل حتّى آخذ أجري، ولا تقول: لا أعمل حتّى آخذ ثوابي، لأنّ الثّواب لا يكون إلّا بعد العمل على ما ذكرنا، هذا على أنّ الأجر لا يستحقّ له إلّا بعد العمل كالثّواب، إلّا أنّ الاستعمال يجري بما ذكرناه. وأيضًا فإنّ الثّواب قد شُبِّه في الجزاء على الحسنات، والأجر يقال في هذا المعنى ويقال على معنى الأُجرة الّتي هي من طريق المعاملة بأدنى الأثمان، وفيها معنى المعاوضة بالانتفاع. (١٩٧)

الهَرَويّ: يقال: آجره الله يأجُره، أي أثابه الله.

ويقال لمَهْر المرأة: أجر، لأنّه عِوَض من بُضعها.

وفي الحديث في الأضاحي: «كُلُوا وادّخِروا واتَّجِروا»، أي تصدّقوا طالبين الأجر بذلك.

ويجوز: «وائتجروا»، كقولهم: اتّخذ كذا، والأصل فيه: ائتخذ، أُدغمت الهمزة في التّاء، ومنه الحديث: «أنّ رجلًا دخل المسجد وقد قضى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم صلاته، فقال: مَن يتّجر فيقوم فيصلّي معه؟»

وفي الحديث: «مَن بات على إجّار»، الإجّار: السَّطح الّذي ليس حواليه ما يَرُدّ السّاقط، وجمعه أجاجير، والإنجار لغة فيه، وجاء في الحديث: «فتلقّى النّاس رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم في السُّوق وعلى الأجاجير»، يعني السُّطوح. (١: ٢٠)

أبو سَهْل الهَرَويّ: أعطِ العامل أُجْرَتَه، أي كِراء ماعَمِله. (٦١)

ابن سِيدَه: الأجر: الجزاء على العمل، والجمع أُجُور

وقد أجَره الله يأجُره، ويأجِره أجْرًا، وآجره.

وائتجر الرّجل: تصدّق وطلب الأجر، وفي الحديث في الأضاحي: «كُلُوا وادّخروا وائتجروا». حكى التّفسير أبو عُبَيْد الهَرَويّ في «الغريبين»، وقوله تعالى: ﴿وَ اٰتَيْنٰهُ اَجْرَهٗ فِي الدُّنْيَا﴾ العنكبوت: ٢٧، قيل: هو الذّكر الحسن، وقيل: معناه أنّه ليس من أُمّة من المسلمين والنّصارى واليهود والمجوس إلّا وهم يعظّمون إبراهيم عليه السّلام.

وقيل: أجره في الدّنيا: كون الأنبياء من وُلده.

وقيل: أجره: الولد الصّالح، وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَاَجْرٍ كَرِيْمٍ﴾ يس: ١١، الأجر الكريم: الجنّة.

وأجَرَ المملوك يأجُره أجْرًا، وآجره إيجارًا ومؤاجرةً.

وأجْرُ المرأة: مهرها، وفي التّنزيل: ﴿يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِنَّاۤ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ الّٰتِيْۤ اٰتَيْتَ اُجُوْرَهُنَّ﴾ الأحزاب: ٥٠.

وآجرت الأَمَة البغيّ نفسها مُؤاجرة: أباحت نفسها بأجر.

وآجَرَ الإنسان، واستأجره.

والأجير: المستأجَر [ثمّ استشهد بشعر]، والاسم منه الإجارة.

والأُجْرة، والإجارة، والأُجارة: ما أعطيتَ من أجر.

وأرى ثعلبًا حكى فيه الأجارة، بالفتح.

وأُجِرَتْ يده، تأجُر، وتأجِر أجْرًا، وإجارًا، وأُجورًا: جُبِرتْ على غير استواء، وآجرها هو.

والمئجار: المِخْراق، كأنّه فُتِل فصَلُب، كما يَصْلُب الطّلْم المجبور. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُجُور، واليأجور، والآجُرُون، والآجُرّ، والأُجُرّ، والآجرّ: طبيخ الطّين.

الواحدة، بالهاء: أُجُرّة، وآجُرّة، وأجُرّة.

والإجّار: سَطْح ليس عليه سُتْرَة، وفي الحديث: «مَنْ بات على إجّار ليس حوله ما يَرُدّ قدمه فقد بَرِئت منه الذّمّة».

والإنجار: لغة فيه. (٧: ٤٨٤)

الأجْر: المَهْر. (الإفصاح ١: ٣٤١)

الإجّار: السّطح لا حاجر عليه.

الإنجار: لغةٌ في الإجّار. (الإفصاح ١: ٥٦٢)

الأُجْرة: الكِراء، الجمع: أُجَر.

والأَجْر والإجارة: الأُجْرة على العمل، جمع الأجْر: أجور. أجَرَ العامل يأجُرُه أجرًا: أعطاه الأجر، وأثابه وجزاه. (الإفصاح ٢: ١٢٢٩)

والإجّار والإجّارة: سطحٌ ليس عليه سُتْرَة. (ابن منظور ٤: ١١)

الطُّوسيّ: الأجْر: النّفع المستحقّ بالعمل، والأُجْرة: مستحقّةٌ بشريطة، أو تجري عادة. (٥: ٤٧١)

الأجْر: هو الجزاء على العمل، على عمل الخير بالخير. وقد يستحقّ الأجر على الشُّكر، كالأجر الّذي يعطيه الله العبد على شُكره لنِعَمه. (٦: ٦)

الأجْر: ما يستحقّ على العمل الصّالح من الثّواب،

ومنه الإجارة . وتقول . آجره الله يأجُره أجْرًا .

(٦ : ١٨٩)

الأجْر . جزاء العمل بالخير ، يقال . آجره الله يأجُره أجْرًا ، إذا جازاه بالخير . ويُدعَى به ، يقال . آجرك الله

(٦ ، ٢٠٢)

الأجْر . الجزاء على العمل بالخير والجزاء على الشرّ يُسمّى عقابًا ؛ ولذلك إذا دُعي لإنسان قيل . آجرك الله

(٨ : ٣٠)

الاستئجار . طلب الإجارة ، وهي العقد على أمر بالمعاوضة ، يقال . أجَرَه أجْرًا ، وآجَرَه إجارةً وإيجارًا ، واستأجَرَه استئجارًا ومنه الأجير ، والمأجور

والأجْر . الثواب ، وهو الجزاء على الخير

(٨ : ١٤٤)

الرّاغب : الأجْر والأُجْرة . مايعود من ثواب العمل دُنيويًّا كان أو أُخرويًّا ، يقال . أجَرَ زيدٌ عمْرًا يأجُره أجْرًا أعطاه الشّيء بأُجرة ، وآجَرَ عمرٌو زيدًا . أعطاه الأُجْرة . قال تعالى . ﴿عَلَى اَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ القصص . ٢٧ ، وآجَرَ كذلك

والفرق بينهما . أنّ «أجَرْتُه» يقال إذا عُتُبِر فِعْلُ أحدهما ، و «آجَرْتُه» يقال إذا عتُبِر فعلاهما ، وكلاهما يرجعان إلى معنًى واحد . ويقال . آجره الله وأجَرَه الله

والأجير «فَعيلٌ» بمعنى فاعِل أو مُفاعِل

والاستئجار . طلب الشّيء بالأُجرة ، ثمّ يُعبّر به عن تناوله بالأُجرة ، نحو الاستيجاب في استعارته الإيجاب ، وعلى هذا قوله . ﴿اسْتَأْجِرْهُ اِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْاَمِينُ﴾ القصص . ٢٦.

(١٠)

نحوه الفيروزاباديّ .

(بصائر ذوي التمييز ٢ : ١٣١)

الزّمَخْشَريّ : أجَرَك الله على مافعلتَ وأنت مأجور عليه ، ومنه قوله تعالى . ﴿عَلَى اَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ ، أي تجعلها أجْري على التّزويج ، يريد المَهْر ، من قوله تعالى . ﴿فَاٰتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ﴾ النّساء . ٢٤ . كأنّه قال على أن تَمْهَرني عمل هذه المدّة

وأُجِرَ فلان وُلْدَه ، إذا ماتوا فكانوا له أجْرًا

وآجَرَني فلان داره فاستأجَرْتها ، وهو مُؤْجِر ، ولاتقُلْ . مُؤاجِر ، فإنّه خطأٌ وقبيحٌ . وليس آجَرَ هذا «فاعَلَ» ولكن «أفْعَلَ» ، وإنّما الّذي هو «فاعَلَ» قولك آجَرَ الأجير مُؤاجَرَة ، كقولك . شاهَرَه وعاوَمَه ، وكما يقال . عامَلَه وعاقَدَه . وتقول . طلبَ الأُجْرة ، فأعطاه الأُجْرة.

(أساس البلاغة ٣)

الإجّار . السّطح

(الفائق ١ : ٢٤)

ابن الأثير : في حديث أُمّ سلمة : «آجِرْني في مُصيبتي وأخلِف لي خيرًا منها» آجَرَه يُؤْجِره ، إذا أثابه وأعطاه الأجْر والجزاء ، وكذلك أجَرَه يأجُره . والأمر منهما آجِرْني وأجُرْني

وفي حديث دية التَّرْقُوَة «إذا كُسِرَتْ بعيران ، فإن كان فيها أُجور فأربعة أبْعِرة» ، الأُجور . مصدر أُجِرَتْ يدُه تُؤجَر أجْرًا وأُجورًا ، إذا جُبِرَتْ على عُقْدة وغير استواء . فبقي لها خروج عن هيئتها.

(١ : ٢٥)

أبو حَيّان : الأجْر . مصدرُ أجَرَ يأجِرُ ، ويُطلق على المأجور به ، وهو الثواب . والأجور . جَبْرٌ كَسْرٍ مُعوَجٌ .

والإجّار : السّطح . [ثمّ استشهد بشعر]

(١ : ٢٣٩)

الفَيُّوميّ : أجَرَه الله أجْرًا ، من باب قَتَلَ ومن باب ضَرَبَ لغة بني كَعْب ، وآجَرَه بالمدّ لغة ثالثة ، إذا أثابه ، وأجَرْتُ الدّار والعبد باللّغات الثّلاث .

ويقال : آجَرْته مُؤاجَرَة ، مثل عاملتُه معاملة وعاقدتُه معاقدة ، ولأنّ ما كان من «فاعَلَ» في معنى المعاملة كالمُشاركة والمُزارعة إنّما يتعدّى لمفعول واحد ، ومُؤاجَرَة الأجير من ذلك ؛ فآجَرْت الدّار والعبد من «أفْعَلَ» لا من «فاعَلَ» ومنهم من يقول : آجَرْتُ الدّار ، على «فاعَلَ» ، فيقول : آجَرْتُه فهو مُؤْجَر [ثمّ نقل قول الأخْفَش إلى أن قال :]

ويتعدّى إلى مفعولين ، فيقال : آجَرْتُ زيدًا الدّار ، وآجَرْتُ الدّار زيدًا ، على القلب ، مثل أعطيتُ زيدًا درهمًا ، وأعطيتُ درهمًا زيدًا ، ويقال : آجَرْتُ من زيدٍ الدّار للتوكيد ، كما يقال : بِعْتُ زيدًا الدّار ، وبعْتُ من زيد الدّار .

والأُجْرَة : الكِراء ، والجمع : أُجَر ، مثل غُرْفَة وغُرَف ، وربّما جُمعت «أُجرات» ، بضمّ الجيم وفتحها .

ويُستعمل الأجْر بمعنى الإجارة وبمعنى الأُجْرة ، وجمعه : أُجور ، مثل فَلْس وفُلُوس ، وأعطيتُه إجارتَه بكسر الهمزة ، أي أُجْرَتَه ، وبعضهم يقول : أُجارتَه ، بضمّ الهمزة ، لأنّها هي الثّمالة فضُمّتها كما ضُمّتها .

واستأجَرْتُ العبد : اتّخذتُه أجيرًا ، ويكون الأجير بمعنى «فاعِل» ، مثل نَديم وجَليس ، وجمعه : أُجَراء ، مثل شَريف وشُرَفاء .

والآجُرّ : اللَّبِنُ إذا طُبِخ ، بِمدّ الهمزة ، والتّشديد أشهر من التّخفيف ، الواحدة آجُرّة ، وهو معرّب . (١ : ٦)

الفيروزاباديّ : الأجْر : الجزاء على العمل كالإجارة مثلّثةً ، والجمع : أُجور وآجار ، والذّكر الحَسَن ، والمَهْر .

أجَرَه يأجُره ويأجِره : جزاه ، كآجَرَه .

والعَظْم أجْرًا وإجارًا وأُجورًا : بَرَأ على عَثْم ، وأجَرْتُه .

والمملوك أجْرًا : أكراه ، كآجَرَه إيجارًا ومُؤاجَرة .

والأُجْرَة : الكِراء .

وائْتَجَر : تصدّق ، وطلب الأجْر .

وأُجِرَ في أولاده كعُنِي ، أي ماتوا فصاروا أجْرَه .

وبَعْدُ : جُبِرَتْ .

وآجَرَت المرأة : أباحتْ نفسها بأجْر .

وآجَرْتُه وأجَرْتُه فأجَرَني : صار أجيري .

والإجّار : السّطح كالإنْجار ، الجمع : أجاجيرُ وأجاجِرة وأناجير ، والإجّيرى : العادة .

والأجور والياجور والآجور والآجُرّ والآجَر والآجِر والآجُرون والآجِرون : الآجُرّ ، معرّبات .

وآجَر : أمّ إسماعيل عليه السلام ، وآجَرَه الرّمح : أوجره . (١ : ٣٧٦)

الطُّريحيّ : آجَرْتُه على وزنه ، إذا جعلتَ له أجْرًا .

والأُجْرَة : الكِراء ، والجمع : أُجَر ، مثل غُرْفَة وغُرَف .

والإجارة : هي العقد على تملُّك منفعة بِعِوَض معلوم .

و «ائْتَجَر عليه بعض إخوانه بكفن» ، أي تصدّق .

والمأجور : المُثاب ، ومنه : «كان مأجورًا كلّما نظر إليه» ، أي مُثابًا .

واستأجَرْتُ العبد ، إذا اتّخذتُه أجيرًا ، والأجير ،

المستأجَر، بفتح الجيم (٣ : ٢٠٠)

الزَّبيديّ : الأجر : الجزاء على العمل. وفي الصّحاح وغيره الأجر: الثّواب.

وقد فُرِّق بينهما بفروق، قال العينيُّ في شرح البخاريّ: الحاصل بأصول الشّرع والعبادات ثواب، وبالمكمّلات أجر، لأنّ الثّواب لغة بدل العين، والأجر بدل المنفعة، وهي تابعة للعين. وقد يُطلق الأجر على الثّواب وبالعكس.

[وكلام الفيروزابادي] صريحٌ في أنّ الأجر والإجارة مترادفان لافرق بينهما. والمعروف أنّ الأجر هو الثّواب الّذي يكون من الله عزّوجلّ للعبد على العمل الصّالح، والإجارة هو جزاء عمل الإنسان لصاحبه، ومنه الأجير.

وممّا يُستدرك عليه [الفيروزابادي] ائْتَجَرَ عليه بكذا، من الأُجْرة.

ومن المجاز الإجّار، بالكسر: الصّحن المُتّطلع الّذي ليس له حواش، يُتّرف فيه الطّعام، والجمع: أناجير، وهي لغة مستعملة عند العوامّ. (٣ : ٧، ٨)

محمّد العَراقيّ : الأجر: مايعود على العامل من ثواب العمل، دُنيويًّا كان أو أُخرويًّا. ويقال لما كان عن عقد أو ما يجري مجرى العقد، ولا يقال إلّا في النّفع. (١٥)

مَجمع اللّغة : أجَرَ فلان فلانًا، من بابي ضرب ونصر، يأجُره أجرًا: أثابه على عمل. وأجَرَني يأجُرني: صار أجيرًا لي. والأجْر والأُجْرة: جزاء العمل دُنيويًّا كان أو أُخرويًّا، ولايقال إلّا في النّفع دون الضّرّ، إلّا أنّ الأُجْرة تكون في الثّواب الدُّنيويّ.

وجمع الأجْر: أُجور، وسُمّيت مُهور النّساء أُجورًا تجوّزًا. (١ : ١٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أجَرَه: أثابه على عمل، استأجَره: اتّخذه أجيرًا. والأجْر: الثّواب، وأُجور النّساء: مُهورهنّ. (٢٠)

المصطَفَويّ : ظَهَرَ أنّ الأصل في هذه المادّة هو الأُجْرة، ومايقابَل بالعمل. والإيجار والإجارة بمعنى الكِراء، وهو الأُجْرة، وهو في الأصل مصدر كاريته فهو مُكار، يقال: أجرته وآجرته، أي جعلتُ له أُجْرة. واستأجَرت زيدًا: طلبتُ منه الأُجْرة.

وليُعلم أنّ الإجارة مصدر مجرّد كالتّجارة والزّراعة، والمصدر من «الإفعال» هو الإيجار، والإيجار يُستعمل متعدّيًا إلى مفعول واحد أو إلى مفعولين، كقولك: آجَرْتُ زيدًا الدّار، أي جعلتُ الدّار لزيد حقّ بأُجْرتها، أي يُعطي أُجرتها. (١ : ٢٤)

محمود شيت : ١ ـ أ ـ أجَرَ العَظْم أجْرًا وأُجورًا وإجارًا: بَرَأ على غير استواء. وأجَرَ العظم أجْرًا: جَبَرَه على غير استواء.

وأجَرَ الشّيء: أكراه. وأجَرَ فلانًا على كذا: أعطاه أجْرًا.

وأجَرَ العامل صاحب العمل: رَضي أن يكون أجيرًا عنده، قال تعالى: ﴿عَلَى اَنْ تَأْجُرَنِى ثَمَانِىَ حِجَجٍ﴾ القصص: ٢٧، تكون أجيرًا لي.

وأجَرَ الله عبده: أثابه.

ب ـ أُجِرَ فلان في ولده: مات فكان له أجْرًا عند الله.

جـ. آجَرَهُ إيجارًا: أجَرَه. وآجَرَه من فلان الدّار وغيرها: أكراها له. وآجَرَه فلانًا الدّار: أكراه إيّاها.

د. آجَرَه مُؤاجَرة: استأجَره.

هـ. ائتَجَرَ: طلب الثّواب بصدقة أو نحوها. وائتَجَر على فلان بكذا: عَمِل له بأجْر.

و. استأجَرَه: اتّخذه أجيرًا.

ز. الإجارة: الأُجْرة على العمل. والإجارة: عقدٌ يَرِدُ على المنافع بعوض.

حـ. الأجْر: عِوَض العمل والانتفاع.

والأجْر: المَهْر، الجمع: أُجور. قال تعالى: ﴿فَاٰتُوهُنَّ اُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ النّساء: ٢٤.

والأجْر الحقّ «في الاقتصاد»: الأجْر الّذي يكفي العامل ليعيش عيشةً عاديّةً مريحة.

والأجْر الحقيقيّ: ما النّقد الّذي يحصل عليه العامل من قوّة الشّراء.

ط. الأُجْرة: الأجْر، الجمع: أُجَر.

ي. الأجير: مَن يَعمَل بأجْر، الجمع: أُجَراء.

٢ـ أ. أُجِرَ: أُجِرَ فلان في وَلَده: مات ولده شهيدًا، فكان له أجْرًا عند الله. ويُستعمل في البلاغات الّتي تُرسَل إلى ذوي الشّهداء.

ب. آجَرَ الأرض للمُسْتَكْنات، أو آجَرَ الدّور للمقرّات: أكراها للأغراض العسكريّة.

جـ. استأجَر العمّالَ: اتّخذهم أُجَراء.

د. الأُجْرة اليوميّة للعمّال: ما يُدفَع لهم يوميًّا من نقود لقاء عملهم.

هـ. الأجير: مَن يَعمَل بأجْر، ومنه الجيش الأجير الّذي يَعمَل بأُجْرة لواجب معيّن في وقت معيّن، ثمّ يُسرَّحُ بعد ذلك. (٣٠.١)

النّصوص التّفسيريّة

تَأْجُرَنِى

... عَلٰى اَنْ تَأْجُرَنِى ثَمٰنِىَ حِجَجٍ... القصص: ٢٧

الضَّبّيّ: معناها على أن تُثيبني على الإجارة. (الأزهريّ ١١: ١٧٩)

الفَرّاء: أن تجعل ثوابي أن ترعى عليّ غنمي ثماني حِجَج. (الأزهريّ ١١: ١٧٩)

ابن قُتَيْبَة: أي تُجازيني عن التّزويج، والأجْر من ذا إنّما هو الجزاء على العمل. (٣٣٢)

الطَّبَريّ: على أن تُثيبني من تزويجها رَعْيَ ماشيتي ثماني حِجَج، من قول النّاس: آجَرَك الله فهو يأجُرُك، بمعنى أثابك الله. والعرب تقول: أجَرْتُ الأجير أجُرُه، بمعنى أعطيتُه ذلك، كما يقال: أخَذتُه فأنا آخُذُه.

وحكى بعض أهل العربيّة من أهل البصرة أنّ لغة العرب: أجَرْتُ غلامي فهو مأجور، وآجَرْتُه فهو مُؤْجَر، يريد «أفعلتُه». قال: وقال بعضهم: آجَرَه فهو مُؤاجِر، أراد «فاعَلْتُه». وكأنّ أباها ـ عندي ـ جعل صداق ابنته الّتي زوّجها موسى، رَعْيَ موسى عليه ماشيته ثماني حِجَج. (٢٠: ٦٥)

الزَّجّاج: أي تكون أجيرًا لي ثماني حِجَج. (الأزهريّ ١١: ١٨٠)

الطُّوسيّ: معناه على أن تجعل أجْري على تزويجي إيّاك ابنتي، رَعْيَ ماشيتي ثماني سنين. (٨: ١٤٥)

مثله الطَّبْرِسيّ (٤ : ٢٤٩)

المَيْبُديّ : أي تأجُرني نفسك مدّة ثماني حِجَج والأجر هاهنا هو الصَّداق. وقيل: معناه تكون أجيرًا لي، يقال : أجَرْتُ الغلام فهو مأجور، وآجَرْتُه فهو مُؤْجَر، وآجَرْتُه فهو مؤاجِر، على وزن «فاعَلْتُه» وكلّه بمعنى واحد.

وقيل: معناه أن تُثيبني من تزويجي إيّاك رَعْيَ ماشيتي ثماني حِجَج، من قولهم: آجرك الله، أي أثابك. (٧ : ٢٩٦)

الزَّمَخْشَريّ : من أجَرْتُه، إذا كنت له أجيرًا، كقولك: أبَوْتُه، إذا كنت له أبًا، و(ثَمانِيَ حِجَجٍ) ظرفه أو من أجَرْتُه كذا، إذا أثَبْتَه إيّاه، ومنه تعزية رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «أجَرَكم الله ورحِمَكم». (٣ : ١٧٢)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٤ : ٢٤٢)، والطُّرَيحيّ (غريب القرآن ٢٢٣)، والبُرُوسَويّ (٦ : ٣٩٨)

الآلوسيّ : (تَأْجُرَنِي) من أجَرْتُه: كنت له أجيرًا، كقولك: أبَوْتُه: كنت له أبًا، وهو بهذا المعنى يتعدّى إلى مفعول واحد، وقوله تعالى : ﴿ثَمَانِيَ حِجَجٍ﴾ ظرف له.

ويجوز أن يكون (تَأْجُرَنِي) بمعنى تُثيبني، من أجره الله تعالى على ما فعل، أي أثابه، فيتعدّى إلى اثنين ثانيهما هنا (ثَمانِيَ حِجَجٍ). والكلام على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامه، أي تُثيبني رَعْيه (ثَمانِيَ حِجَجٍ)، أي تجعلها ثوابي وأجري على الإنكاح، ويعني بذلك المَهْر.

وجُوِّز على هذا المعنى أن يكون ظرفًا لـ«تَأْجُرَني» أيضًا بحذف المفعول، أي تُعَوِّضُني خدمتك أو عملك في ثماني حِجَج؛ فعلى هذا يتعدّى إلى مفعولين، والمفعول الثّاني محذوف، والمعنى على أن تأجُرَني نفسك.

وقد يتعدّى إلى واحد بنفسه، والثّاني بـ(من)، فيقال : أجَرْتُ الدّارَ من عمرو.

وظاهر كلام الأكثرين أنّه لا فرق بين آجَرَ بالمدّ، وأجَرَ بدونه. (٢٠ : ٦٧)

أَجْر

١ـ وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ. آل عمران ١٣٦

ابن إسحاق : أي ثواب المطيعين. (الطّبَريّ ٤ : ٩٩)

الطَّبَريّ : يعني ونعم جزاء العاملين لله، الجنّات الّتي وَصَفها. (٤ : ٩٩)

الطُّوسيّ : يعني ما وَصَفه من الجنّات وأنواع الثّواب، والمغفرة بمحو الذّنب، حتّى تصير كأنّها لم تعمل في زوال العار بها والعقوبة بها. (٢ : ٥٩٧)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١ : ٥٠٦)

٢ـ وَأَنَّ اللهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ. آل عمران ١٧١

الطَّبَريّ : لا يُبطل جزاء أعمال مَن صدّق رسوله واتّبعه، وعمل بما جاءه من عند الله. (٤ : ١٧٦)

أَجْرًا

١ـ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا. الأنعام ٩٠

الطَّبْرِسيّ : أي لا أطلب منكم على تبليغ الوحي وأداء الرّسالة جُعْلًا، كما لم يسأل ذلك الأنبياء قبلي، فإنّ

أخذ الأجر عليه يُنفِّرُ النّاس عن القبول. (٢ : ٣٣٢)

مثله البُرُوسَوِيّ (٢ : ٦٣)، والآلوسيّ (٧ : ٢١٧)، ورَشيد رضا (٧ : ٦٠٩)

الفَخر الرّازيّ : ولا أطلب منكم مالًا ولاجُعْلًا. (١٣ : ٧٢)

مثله القُرطُبيّ. (٧ : ٣٦)

أبو حَيّان : أي على الدّعاء إلى القرآن، وهو الهدى والصّراط المستقيم (أجرًا) أي أُجرة أتكثّرُ بها وأختصّ بها. إن القرآنُ إلّا ذكرى وموعظةٌ لجميع العالمين. (٤ : ١٧٦)

[وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿... قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ...﴾ الشّورى : ٢٣، و﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ يس : ٢١]

٢- ... وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا النّساء : ٤٠

ابن مَسعود : أي الجنّة يُعطها.

مثله سَعيد بن جُبَيْر، وابن زَيد. (الطَّبَريّ ٥ : ٩١)

الزَّمَخْشَريّ : يُعْطِ صاحبها من عنده على سبيل التّفضّل عطاءً عظيمًا. وسمّاه أجرًا لأنّه تابع للأجر لايثبت إلّا بثباته. (١ : ٥٢٧)

الفَخر الرّازيّ : اعلم أنّه لابدّ من الفرق بين هذا وبين قوله: ﴿وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا﴾ النّساء : ٤٠، والّذي يخطر ببالي ـ والعلم عند الله ـ أنّ ذلك التّضعيف يكون من جنس ذلك الثّواب، وأمّا هذا الأجر العظيم فلا يكون من جنس ذلك الثّواب. والظّاهر أنّ ذلك التّضعيف يكون من جنس اللّذّات الموعود بها في الجنّة.

وأمّا هذا الأجر العظيم الّذي يؤتيه (من لدنه) فهو اللّذّة الحاصلة عند الرّؤية، وعند الاستغراق في المحبّة والمعرفة. وإنّما خصّ هذا النّوع بقوله: (من لدنه)، لأنّ هذا النّوع من الغبطة والسّعادة والبهجة والكمال لاينال بالأعمال الجسدانيّة بل إنّما يُنال بما يُودع الله في جوهر النّفس القدسيّة من الإشراق والصّفاء والنّور.

وبالجملة فذلك التّضعيف إشارة إلى السّعادة الجسمانيّة، وهذا الأجر العظيم إشارة إلى السّعادة الرّوحانيّة. (١٠ : ١٠٤)

النَّسَفيّ : ويُعْطِ صاحبها من عنده ثوابًا عظيمًا، وماوصفه الله بالعظم فمن يعرف مقداره؟! مع أنّه سمّى متاع الدّنيا قليلًا. (١ : ٢٢٦)

أبو حَيّان : قيل : لا حدّ له ولا عدّ. (٣ : ٢٥٢)

البُرُوسَويّ : عطاءً جزيلًا، وإنّما سمّاه أجرًا لكونه تابعًا للأجر، مزيدًا عليه. (٢ : ٢٠٩)

مثله القاسميّ. (٥ : ١٢٣٩)

رَشيد رضا : أي عطاءً كبيرًا.

قالوا: إنّه سمّى هذا العطاء (أجرًا) وهو لامقابل له من الأعمال، لأنّه تابع للأجر على العمل، فسُمّي باسمه من قبيل مجاز المجاورة.

ولعلّ نُكتة هذا التّجوّز هي الإيذان بأنّ هذا العطاء العظيم لايكون لغير المحسنين، فهو علاوة على أجور أعمالهم، والعلاوة على الشّيء تقتضي وجود ذلك الشّيء، فلا مطمع فيها للمسيئين الّذين غلبت سيّئاتهم المربية على حسناتهم المضاعفة، فما قولك بالمشركين الّذين طُمِسَت حسناتهم في ظلمة شركهم ؟ والعياذ بالله

تعالى.

والظّاهر أنّ هذا الأجر العظيم هو النّعيم الرّوحانيّ برضوان الله الأكبر، وقد تقدّم الكلام فيه غير مرّة، فراجعه في مظانّه. (٥ : ١٠٨)

٣ ـ ﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾. الإسراء : ٩

ابن جُرَيْج : الجنّة، وكلّ شيء في القرآن أجر كبير، وأجر كريم، ورزق كريم، فهو الجنّة، و(أنّ) في قوله : ﴿أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ نصب بوقوع البشارة عليها. (الطَّبَريّ ١٥ : ٤٧)

الطَّبَريّ : يعني ثوابًا عظيمًا، وجزاءً جزيلًا، وذلك هو الجنّة الّتي أعدّها الله تعالى لمن رضي عمله. (٥ : ٤٥)

مثله الطُّوسيّ (٦ : ٤٥٣)، والطَّبْرِسيّ (٣ : ٤٠١)، ونحوه القُرطُبيّ (١٠ : ٢٢٥).

النَّيسابوريّ : اعلم أنّه سبحانه قال هاهنا : (أجرًا كبيرًا) وفي أوّل الكهف (أجرًا حسنًا) رعايةً للفاصلة، وإلّا فالأجر الكبير والأجر الحسن كلاهما الجنّة. (١٥ : ١٢)

الآلوسيّ : (أجرًا كبيرًا) بحسب الذّات وبحسب التّضعيف، عشرًا فصاعدًا. (١٥ : ٢٢)

٤ ـ ﴿وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾. الكهف : ٢

السُّدّيّ : الجنّة. (الآلوسيّ ١٥ : ٢٠٣)

مثله الزَّمَخْشَريّ (٢ : ٤٧٢)، والبُرُوسَويّ (٥ : ٢١٥)، والقُرطُبيّ (١٠ : ٣٥٢).

الطَّبَريّ : ثوابًا جزيلًا لهم من الله، على إيمانهم بالله ورسوله، وعملهم في الدّنيا الصّالحات من الأعمال، وذلك الثّواب هو الجنّة الّتي وُعِدها المتّقون. (١٥ : ١٩٢)

مثله الطُّوسيّ (٧ : ٦)، والطَّبْرِسيّ (٣ : ٤٤٩)

أبو حَيّان : الأجر الحسن : الجنّة، ولذا كنّى عن الجنّة بقوله : (أجرًا حسنًا) قال : (ماكثين فيه) أي مقيمين. (٦ : ٩٦)

ابن كَثير : أي مثوبةً عند الله جميلة، وهو الجنّة. (٤ : ٣٦٥)

الآلوسيّ : (أجرًا حسنًا) كما قال السُّدّيّ وغيره الجنّة بما فيها من النّعيم المقيم والثّواب العظيم صالحيها، ويؤيّد كون المراد به الجنّة ظاهر قوله تعالى : ﴿مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا﴾ ماكثين في الأجر. (١٥ : ٢٠٣)

مثله الطَّباطَبائيّ. (١٣ : ٢٣٨)

٥ ـ ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾. القلم : ٣

الطَّبَريّ : وإنّ لك يا محمّد لثوابًا من الله عظيمًا، على صبرك على أذى المشركين إيّاك. (٢٩ : ١٨)

مثله الطُّوسيّ (١٠ : ٧٥)، والقُرطُبيّ (١٨ : ٢٢٦)، والآلوسيّ (٢٩ : ٢٥).

الطَّباطَبائيّ : المراد بالأجر أجر الرّسالة عند الله سبحانه، وفيه تطييب لنفس النّبيّ ﷺ، وأنّ له على تحمّل رسالة الله أجرًا غير مقطوع، وليس يذهب سُدًى. (١٩ : ٣٦٩)

بنت الشّاطئ: الأجْر في أصل الوضع اللّغويّ الجزاء الماديّ على عمل أو منفعة ومنه الإيجار والاستئجار في المعاملات ويُنقل إلى الجزاء المعنويّ، فيُخصّص بصيغة الأجر دون الأُجرة، الّتي يغلب استعمالها في التّعامل.

ثمّ جاء الأجر في المصطلح الدّينيّ بمعنى الثّواب، ملحوظًا فيه مايعود من جزاء العمل

ومن الاستعمال القرآنيّ للأجر بمعناه الأوّل الأجور في مُهور النّساء ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء: ٢٤، وآيتا القصص ٢٦، ٢٧

﴿قَالَتْ إِحْدَيهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ القصص ٢٦-٢٧

ومن استعماله القرآنيّ بدلالته الإسلاميّة الاصطلاحيّة

﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ﴾ يونس: ٧٢، ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ يوسف ٥٧، ﴿أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ البقرة ٦٢، ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ القلم ٣. [ثمّ ذكرتْ معنى المنّ إلى أن قالت] ولآية القلم نظائر في آيات

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ فصّلت ٨

﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ الانشقاق: ٢٥، ومعها آية (التّين ٦) وبها نستأنس في فهم آية القلم، فنطمئنّ إلى قول من فسّروها بأنّه أجر غير مقطوع، فالله سبحانه وتعالى يَمُنّ على نبيّه المصطفى وعلى عباده تفضّلًا وإنعامًا

وتنكير «أجرٍ» على ماجرَتْ عليه العربيّة في الإطلاق غير المحدود بوصف يَحُدّه، والتّعميم غير المقيّد بتعريف يُخصّصه (٢: ٤٨-٥١)

[وبهذا المعنى جاء قوله تعالى ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾ القلم ٤٦]

٦- ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا﴾ الأعراف ١١٣.

السُّدّيّ: عطيّةٌ تُعطينا. (الطّبريّ ٩: ١٩)

أبو عُبَيْدَة: ثوابًا وجزاءً، واللّام المفتوحة تزاد موكِّدًا (١: ٢٢٥)

ابن قُتَيْبَة: أي جزاءً من فرعون. (١٧٠)

الطَّبَريّ: يقول إنّ لنا لثوابًا على غَلَبَتِنا موسى عندك. (٩: ١٨)

الزَّمَخْشَريّ: أي جُعْلًا على الغلبة. وقُرِئ ﴿إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا﴾ على الإخبار وإثبات الأجر العظيم وإيجابه، كأنّهم قالوا: لابدّ لنا من أجر، والتّنكير للتّعظيم، كقول العرب: إنّ له لإبلًا وإنّ له لغنمًا، يقصدون الكثرة. (٢: ١٠٢)

مثله النّسفيّ (٢: ٢٩)

الطَّبْرِسيّ: أي عوضًا على عملنا، وجزاءً بالخير. (٢: ٤٦١)

القُرطُبيّ: أي جائزةً ومالًا (٧: ٢٥٨)

الآلوسيّ: الأجر إشارة إلى الحظوظ

الحيوانيّة. (١٩ : ١٥٣)

رَشيد رضا : قرأ ابن كثير ونافع وحفص عن عاصم (إنّ لنا لأجرًا) بهمزة واحدة قيل : إنّه على الإخبار الدّالّ على إيجاب الأجر، وكونه لابدّ منه.

وقيل : إنّه على حذف همزة الاستفهام الّذي يكثر في كلام العرب، وهو المتبادر والمختار، ليوافق قراءة ابن عامر بإثباتها هنا، وهو ما اتّفقوا عليه في سورة الشّعراء. (٩ : ٦٣)

الطَّباطَبائيّ : سؤالٌ للأجر، جيء به في صورة الخبر للتّأكيد، وإفادة الطّلب الإنشائيّ في صورة الإخبار شائع. ويمكن أن يكون استفهامًا بحذف أداته، ويؤيّده قراءة ابن عامر (أإنّ لنا لأجرًا)، وقوله ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ الأعراف : ١١٤، إجابة لسؤالهم مع زيادة وعدهم بالتّقريب. (٨ : ٢٦٥)

٧ــ ... قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا ... الشّعراء : ٤١

الطُّوسيّ : الأجر : الجزاء على العمل بالخير، والجزاء على الشّرّ يسمّى عقابًا، ولذلك إذا دُعي لإنسان قيل : آجرك الله.

والمعنى أئنّ لنا لأجرًا عند الملك؟ (٨ : ٢٠)

ابن عَطيّة : الأجر أن يكون على جهة التّعظيم والتّبرّك باسمه، إذ كانوا يعبدونه، كما تقول إذا ابتدأت بعمل شيء : بسم الله وعلى بركة الله، ونحو هذا. (أبو حيّان ٧ : ١٦)

الطَّبْرِسيّ : أي هل لنا أُجرة وجزاء على غلبتنا إيّاه إن نحن غلبناه. (٤ : ١٨٨)

البُرُوسَويّ : جُعْلًا عظيمًا. (٦ : ٢٧٣)

أَجْرُهُ

١ــ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ البقرة : ١١٢

الطَّبَريّ : فللمسلم وجهَهُ لله محسنًا، جزاؤه وثوابه على إسلامه وطاعته ربّهُ عند الله في معاده. (١ : ٤٩٤)

مثله الطَّبْرِسيّ (١ : ١٨٧)، ونحوه الفخر الرّازيّ (٤ : ٤)، والكاشانيّ (١ : ١٦٣)

الهَرَويّ : أي جزاءه (١ : ٢١)

الزَّمَخْشَريّ : الّذي يستوجبه (١ : ٣٠٥)

البُرُوسَويّ : ثوابه الّذي وُعِدَ له على عمله، وهو عبارة عن دخول الجنّة، وتصويره بصورة الأجر للإيذان بقوّة ارتباطه بالعمل، واستحالة نيله بدونه. (١ : ٢٠٧)

مثله القاسميّ. (٢ : ٢٢٥)

الآلوسيّ : أي الّذي وُعِد له على ذلك، لا الّذي يستوجبه كما قاله الزَّمَخْشَريّ رعاية لمذهب الاعتزال، والتّعبير عمّا وُعِد بالأجر إيذانًا بقوّة ارتباطه بالعمل. (١ : ٣٦٠)

المَراغيّ : أي كلّ من انقاد لله وأخلص في عمله، فله الجزاء على ذلك عند ربّه الّذي لايُضيع أجر من أحسن عملًا. (١ : ١٩٥)

[ويعضد المعنى هذا قوله تعالى ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللّهِ﴾ النّساء : ١٠٠، و﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ الشّورى : ٤٠]

٢ـ ... ﴿وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا﴾ .. العنكبوت : ٢٧

ابن عبّاس : الولد الصّالح والثّناء الذّكر الحسن. (الطَّبَريّ ٢٠: ١٤٤)

عِكْرِمَة : أجره في الدّنيا أنّ كلّ ملّة تتولّاه ، وهو عند الله من الصّالحين. (الطَّبَريّ ٢٠: ١٤٤)

أهل الملل كلّها تدّعيه وتقول : هو منّا. (القُرطُبيّ ١٣: ٣٤٠)

مُجاهِد : الثّناء. (الطَّبَريّ ٢٠: ١٤٤)

بإنجائه من النّار ومن الملك الجبّار ، والثّناء الحسن عليه ، بحيث يتولّاه كلّ أمّة. (الآلوسيّ ٢٠: ١٥٢)

قَتادَة : عافية وعملًا صالحًا ، وثناءً حسنًا فلست بلاقٍ أحدًا من الملل إلّا يرضى إبراهيم ويتولّاه ، ﴿وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ العنكبوت : ٢٧ (الطَّبَريّ ٢٠: ١٤٤)

هو رضا أهل الأديان به ، فكلّهم يحبّونه ويتولّونه. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٢٨٠)

السُّدّيّ : هو أنّه أُري مكانه في الجنّة. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٢٨٠)

الجُبّائيّ : هو ما أمر الله به المكلّفين من تعظيم الأنبياء. (الطُّوسيّ ٨: ٢٠١)

الطَّبَريّ : أعطيناه ثواب بلائه فينا في الدّنيا. (٢٠: ١٤٣)

مثله المَيْبُديّ. (٧: ٣٨٠)

البَلْخيّ : ذلك يدلّ على أنّه يجوز أن يثيب الله في دار التّكليف ببعض الثّواب. (الطُّوسيّ ٨: ٢٠١)

الماوَرْديّ : هو بقاء ضيافته عند قبره وليس ذلك لنبيّ غيره. (الآلوسيّ ٢٠: ١٥٣)

الزَّمَخْشَريّ : الثّناء الحسن والصّلاة عليه آخر الدّهر ، والذّرّيّة الطّيّبة والنّبوّة ، وأنّ أهل الملل كلّهم يتولّونه. (٣: ٢٠٤)

البَيْضاويّ : بإعطاء الولد في غير أوانه والذّرّيّة الطّيّبة ، واستمرار النّبوّة فيهم ، وانتماء أهل الملل إليه ، والثّناء والصّلاة عليه آخر الدّهر. (٢: ٢٠٨)

القُرطُبيّ : قيل : إنّ أكثر الأنبياء من ولده. (١٣: ٣٤٠)

الآلوسيّ : [قال بعد نقل أقوال مُجاهِد وابن جُرَيْج والسُّدّيّ والماوَرْديّ]

ولا يخفى حال بعض هذه الأقوال ، وذكر بعضهم أنّ المراد ﴿آتَيْنَاهُ أَجْرَهُ﴾ بمقابلة هجرته إلينا ، وعليه لايصحّ عدّ الإنجاء من النّار من الأجر ، بل يعدّ إعطاء الولد والذّرّيّة الطّيّبة واستمرار النّبوّة فيهم ونحوه ، ذلك ممّا كان له عليه السلام بعد الهجرة من الأجر. (٢٠: ١٥٣)

الطَّباطَبائيّ : الأجر هو الجزاء الّذي يقابل العمل ويعود إلى عامله.

والفرق بينه وبين الأُجرة : أنّ الأُجرة تختصّ بالجزاء الدّنيويّ ، والأجر يعمّ الدّنيا والآخرة.

والفرق بينه وبين الجزاء : أنّ الأجر لايقال إلّا في الخير والنّافع ، والجزاء يعمّ الخير والشّرّ والنّافع والضّارّ.

والغالب في كلامه تعالى استعمال لفظ «الأجر» في جزاء العمل الدّنيويّ الّذي أعدّه الله سبحانه لعباده

المؤمنين في الآخرة ، من مقامات القُرب ودرجات الولاية ، ومنها الجنّة نعم ، وقع في قوله تعالى حكايةً عن يوسف ﷺ : ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف : ٩٠ ، وقوله : ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَن نَّشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف : ٥٦ ، إطلاق الأجر على الجزاء الدُّنيويّ الحَسَن .

فقوله : ﴿وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا﴾ العنكبوت : ٢٧ ، يمكن أن يكون المراد به إيتاء الأجر الدُّنيويّ الحَسَن ، والأنسب على هذا أن يكون (فِي الدُّنْيَا) متعلّقًا بالأجر لا بالإيتاء ، وربّما تأيّد هذا المعنى بقوله تعالى فيه ﷺ في موضع آخر : ﴿وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ النحل : ١٢٢ ، فإنّ الظّاهر أنّ المراد بالحسنة الحياة الحسنة أو العيشة الحسنة ، وإيتاؤها فعليّة إعطائها دون تقديرها وكتابتها .

ويمكن أن يكون المراد به تقديم ما أُعِدّ لعامّة المؤمنين في الآخرة من مقامات القُرب في حقّه ﷺ ، وإيتاؤه ذلك في الدّنيا ، وقد تقدّم إحصاء ما يذكره القرآن الكريم من مقاماته ﷺ في قصصه ، من تفسير سورة الأنعام .
(١٦ : ١٢٢)

أَجْرُهُمْ

١ـ ... مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ... البقرة : ٦٢

الطَّبَريّ : فلهم ثواب عملهم الصّالح عند ربّهم
(١ : ٣٢٠)

مثله الطُّوسيّ (١ : ٢٨٣) ، والطَّبْرِسيّ (١ : ١٢٧) .

الزَّمَخْشَريّ : الّذي يستوجبونه بإيمانهم وعملهم.
(١ : ٢٨٦)

الآلوسيّ : المراد من الأجر الثّواب الّذي وُعِدوه على الإيمان والعمل الصّالح ، فإضافته إليهم واختصاصه بهم بمجرّد الوعد لا بالاستيجاب كما زعمه الزّمخشريّ رعايةً للاعتزال ، لكن تسميته أجرًا لعدم التّخلّف . ويؤيّد ذلك قوله تعالى : (عِنْدَ رَبِّهِمْ) المشير إلى أنّه لا يضيع ، لأنّه عند لطيف حفيظ.
(١ : ٢٨٠)

٢ـ ... لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ... البقرة : ٢٦٢

الطَّبَريّ : لهم ثوابهم وجزاؤهم على نفقتهم الّتي أنفقوها في سبيل الله ، ثمّ لا يتبعونها منًّا ولا أذىً
(٢ : ٦٣)

الطَّبْرِسيّ : قيل : معناه لهم جزاء أعمالهم عند ربّهم ، وإنّما قال : (عِنْدَ رَبِّهِمْ) ، لتكون النّفس أسكن إليه وأوثق به ، لأنّ ما عنده لا يُخاف عليه فوتٌ ولا نقص.
(١ : ٣٧٥)

الزَّمَخْشَريّ : إن قلت : أيّ فرق بين قوله : (لَهُمْ أَجْرُهُمْ) وقوله فيما بعدُ : (فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ)؟ البقرة : ٢٧٤

قلت : الموصول لم يُضمَّن هاهنا معنى الشّرط وضُمِّنه ثَمّة. [صدر الآيتين: الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ...]

والفرق بينهما من جهة المعنى أنّ الفاء فيها دلالة على أنّ الإنفاق به استحقّ الأجر ، وطرحها عارٍ عن تلك الدّلالة.
(١ : ٣٩٤)

الفخر الرّازيّ : فيه مسائل :

المسألة الأولى : احتجّت المعتزلة بهذه الآية على أنّ العمل يوجب الأجْر على الله تعالى ، وأصحابنا يقولون حصول الأجر بسبب الوعد لابسبب نفس العمل ، لأنّ العمل واجب على العبد ، وأداء الواجب لايوجب الأجْر

المسألة الثانية : احتجّ أصحابنا بهذه الآية على نفي الإحباط ، وذلك لأنّها تدلّ على أنّ الأجْر حاصل لهم على الإطلاق ، فوَجَبَ أن يكون الأجْر حاصلًا لهم بعد فعل الكبائر ، وذلك يُبطل القول بالإحباط .

المسألة الثالثة : أجمعت الأُمّة على أنّ قوله ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ مشروطٌ بأن لايوجد منه الكفر ، وذلك يدلّ على أنّه يجوز التكلّم بالعامّ لإرادة الخاصّ ، ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللّفظ العامّ على الاستغراق دلالة قطعيّة ، وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التّمسّك بالعمومات على القطع بالوعيد

(٧ ، ٤٧)

البُرُوسَويّ : ثوابهم في الآخرة ، وتخلية الخبر عن الفاء المفيدة لسببيّة ماقبلها لما بعدها للإيذان ، بأنّ ترتّب الأجْر على ماذُكر من الإنفاق ، وترك المَنّ والأذى أمر بيّن لايحتاج إلى التّصريح بالسّببيّة. (١ : ٤١٩)

الآلوسيّ : حسبما وعدهم في ضمير التّمثيل ، وهو جملةٌ من مبتدءٍ و خبرٍ وقعت خبرًا عن الموصول ، وفي تكرير الإسناد وتقييد الأجْر بقوله تعالى : (لَهُمْ) (عِنْدَ رَبِّهِمْ) من التّأكيد والتّشريف مالا يخفى ، وكان مقتضى الظّاهر أن يدخل الفاءُ في حيّز الموصول ، لتضمّنه معنى الشّرط ، كما في قولك : الّذي يأتيني فله درهم ، لكنّه عدل عن ذلك إيهامًا بأنّ هؤلاء المنفقين مستحقّون للأجْر لذواتهم ، وما ركز في نفوسهم من نيّة الخير لا لوصف الإنفاق ، فإنّ الاستحقاق به استحقاق وصفيّ ، وفيه ترغيب دقيق لايُهتدَى إليه إلّا بتوفيق . [ثمّ ذكر مثل البُرُوسَويّ] (٣ : ٣٣)

٣ـ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ...

البقرة : ٢٧٧

الفَخْر الرّازيّ : (لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ) أقوى من قوله : «على رَبِّهِمْ أجْرُهم» ، لأنّ الأوّل يجري مجرى ما إذا بيع بالنّقد ، فهناك النّقد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه ، وقوله : «أجْرُهُمْ عَلَى رَبِّهِمْ» ، يجري مجرى ما إذا باع بالنّسيئة في الذّمّة ، ولاشكّ أنّ الأوّل أفضل. (٧ : ٩٦)

البُرُوسَويّ : الموعود لهم حال كونه (عِنْدَ رَبِّهِمْ). (١ : ٤٣٧)

مثله الآلوسيّ (٣ : ٥٢)

٤ـ ... أُولٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ...

آل عمران : ١٩٩

الطَّبَريّ : يعني لهم عوض أعمالهم الّتي عملوها ، وثواب طاعتهم ربّهم فيما أطاعوه فيه عند ربّهم ، يعني مذخور ذلك لهم لديْه ، حتّى يصيروا إليه في القيامة ، فيوفّيهم ذلك . (٤ : ٢٢٠)

مثله الطُّوسيّ (٣ : ٩٤) ، والطَّبْرِسيّ (١ : ٥٦) .

الزَّمَخْشَرِيّ : أي ما يختصّ بهم من الأجر وهو ما وُعِدوه في قوله : ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ القصص ٥٤ ، ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾ الحديد ٢٨ ، ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ آل عمران ١٩٩ ، لنفوذ علمه في كلّ شيء ، فهو عالم بما يستوجبه كلّ عامل من الأجر (١: ٤٩٦)

مثله البُرُوسَوِيّ (٢: ١٥٦) ، والآلوسيّ (٤: ١٧٤)

أبو حَيّان : أي ثواب إيمانهم ، وهذا الأجر مضاعف مرّتين بنصّ الحديث الصّحيح «وأنّ مَن آمن من أهل الكتاب يُؤتى أجره مرّتين» يضاعف لهم الثّواب بما تضاعف منهم من الأسباب (٣: ١٤٨)

[وبهذا المعنى جاء قوله تعالى ﴿أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ النّحل ٩٦ ، ٩٧ ، وقوله تعالى ﴿يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ القصص ٥٤ ، وقوله تعالى ﴿أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ الزّمر ١٠ ، ﴿أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ الزّمر ٣٥ ، وقوله تعالى ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ﴾ الحديد ١٩]

أَجْرَهَا

وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ ... الأحزاب ٣١

الطَّبَرِيّ : يعطها الله ثواب عملها ، مِثْلَيْ ثواب عمل غيرهنّ من سائر نساء النّاس. (٢٢: ١)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٣٥٤)

الطُّوسيّ : الأجر الجزاء على العمل ، وهو الثّواب ، أجَره يأجُره أجرًا والأجر مرّتين ليس يجب بالوعد بل إنّما هو مستحقّ ، لأنّ أعمالهنّ تقع على وجه يستحقّ مِثْلَيْ مالو استحقّ الغير ، لأنّه في مقابلة العذاب ضِعْفَيْن ، ولا يجوز أن يضاعف ضِعْفَيْن إلّا مستحقًّا ، وكذلك الثّواب المقابل له. (٨: ٣٣٨)

الآلوسيّ : الّذي تستحقّه على ذلك فضلًا وكرمًا. (٢٢: ٢)

أَجْرِيَ

١ـ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ . فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ يونس ٧١ ، ٧٢

الآلوسيّ . (فَمَا سَأَلْتُكُمْ) بمقابلة تذكيري ووعظي (مِنْ أَجْرٍ) تؤدّونه إليّ حتّى يؤدّي ذلك إليكم إلى تولّيكم إمّا لاتّهامكم إيّاي بالطّمع أو لثقل دفع المسؤول عليكم أو حتّى يضرّني تولّيكم المؤدّي إلى الحرمان فالأوّل لإظهار بطلان التّولّي ببيان عدم مايصحّحه ، والثّاني لإظهار عدم مبالاته ﷺ بوجوده وعدمه .. [إلى أن قال] وقوله تعالى ﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ تأكيد لما قبله على المعنى الأوّل ، وتعليل لاستغنائه ﷺ على المعنى الثّاني ، أي ما ثوابي على العظة والتّذكير إلّا عليه تعالى يُثيبني بذلك آمنتم أو تولّيتم (١١: ١٥٩)

٢ـ وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ... هود ، ٢٩

مُجاهِد : جزائي. (الطَّبَرِيّ ١٢: ٣٠)

الطّبريّ : ماثواب نصيحتي لكم ودعايتكم إلى ماأدعوكم إليه إلّا على الله ، فإنّه هو الّذي يجزيني ويثيبني عليه. (١٢-٢٩)

مثله الطُّوسيّ (٥ : ٥٤٤)

الآلوسيّ : فهو سبحانه يثيبني على ذلك في الآخرة ولابدّ حسب وعده الّذي لايُخلف ، فالمراد بالأجر الأجر على التّبليغ . وجُوّز أن يُراد الأجر على الطّاعة مطلقًا ، ويدخل فيه ذلك دخولًا أوّليًّا ، وفي التّعبير بالمال أوّلًا وبالأجر ثانيًا مالايخفى من مزيد ما عند الله تعالى على ماعندهم. (١٢-٤٦)

أُجُورَهُمْ

١ـ ... فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ آل عمران : ٥٧

الطّبريّ : فيعطيهم جزاء أعمالهم الصّالحة كاملًا ، لايُبخسون منه شيئًا ولايُنقصونه. (٣ : ٢٩٦)

مثله الطّبرسيّ. (١ : ٤٥١)

الآلوسيّ : أي يعطيهم جزاء أعمالهم القلبيّة والقالبيّة ، ويعطيهم ثواب ذلك وافيًا من غير نقص (٣ : ١٨٥)

٢ـ ... أُولٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ .

النّساء : ١٥٢

الطّبريّ : يعني جزاءهم وثوابهم على تصديقهم الرّسل في توحيد الله وشرائع دينه ، وماجاءت به من عند الله. (٦ : ٧)

الطّوسيّ : سيؤتيهم أجورهم ، يعني سيعطيهم ثوابهم الّذي استحقّوا على إيمانهم بالله ورسله ، والإقرار بهم ، وأنّه يعطيهم جزاءهم على ذلك. (٣ : ٣٧٥)

مثله الطّبرسيّ (٢ : ١٣٢)

الآلوسيّ : الموعودة لهم ، فالإضافة للعهد. (٦ : ٥)

أُجُورَهُنَّ

١ـ ... فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً... النّساء : ٢٤

الجصّاص : الأجور المذكورة في هذه الآية هي المهور ، وإنّما سمّي المهر أجرًا ، لأنّه بدل المنافع وليس ببدل عن الأعيان ، كما سمّي بدل منافع الدّار والدّابّة أجرًا. (٢ : ١٤٦)

مثله الآلوسيّ (٥ : ٥)

الطّوسيّ : يعني مُهورهنّ ، عند أكثر المفسّرين ، وذلك غير واجب بلاخلاف ، وإنّما يجب الأجر بكماله في عقد المتعة.

وفي أصحابنا من قال : قوله : (أُجُورَهُنَّ) يدلّ على أنّه أراد المتعة ، لأنّ المهر لايُسمّى أجرًا ، بل سمّاه الله صدقةً ونحلةً ، وهذا ضعيف ، لأنّ الله سمّى المهر أجرًا في قوله : ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء : ٢٥ ، وقال : ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ المائدة : ٥

ومن حمل ذلك كلّه على المتعة كان مرتكبًا لما يُعلَم خلافه ، ومن حمل لفظ الاستمتاع على الانتفاع فقد أبعد ، لأنّه لو كان كذلك لوجب أن لايلزم من لاينتفع بها شيءٌ من المهر. (٣ : ١٦٦)

الرّاغب: كناية عن المهور، والأجر والأجرة يقال فيما كان عن عقد وما يجري مجرى العقد، ولا يقال إلّا في النّفع دون الضّرّ، نحو قوله: ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ البقرة: ٢٧٧، وقوله تعالى: ﴿فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾ الشّورى: ٤٠، والجزاء يقال فيما كان عن عقد وغير عقد، ويقال في النّافع والضّارّ، نحو قوله: ﴿وَجَزَاهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ الدّهر: ١٢، وقوله: ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ النّساء: ٩٣. (١١)

الميبديّ: الأجر هنا المهر، وسمّي أجرًا، لأنّه أجر الاستمتاع، وهذا يتأكّد بالخلوة والدّخول. (٢: ٤٧٠)

مثله أبو حيّان (٣: ٢١٨)، والكاشانيّ (١: ٤٠٥)، والبروسويّ (٢: ١٨٩).

الزّمخشريّ: (أُجُورَهُنَّ) مهورهنّ، لأنّ المهر ثواب على البضع. (١: ٥١٩)

نحوه الطّبرسيّ (٢: ٣٢)، والبيضاويّ (١: ٢١٣)، وأبو عُبَيدة (١: ١٢٣).

الفخر الرّازيّ: (أُجُورَهُنَّ) أي مهورهنّ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ إلى قوله: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء: ٢٥، وهي المهور، وكذا قوله: ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء: ٢٤، هاهنا، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الممتحنة: ١٠. وإنّما سمّي المهر أجرًا، لأنّه بدل المنافع، وليس ببدل من الأعيان، كما سمّي بدل منافع الدّار والدّابّة أجرًا، والله أعلم. (١٠: ٤٨)

القرطبيّ: يعمّ المال وغيره، فيجوز أن يكون الصّداق منافع أعيان. (٥: ١٣٤)

القاسميّ: مهورهنّ كاملة. (٥: ١١٨٧)

٢ـ ﴿... فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...﴾ النّساء: ٢٥

ابن زيد: الصّداق. (الطّبريّ ٥: ١٩)

الطّبريّ: وأعطوهنّ مهورهنّ. (٥: ١٩)

مثله السّجستانيّ (٣٢)، والطّوسيّ (٣: ١٧٠)، والميبديّ (٢: ٤٧٤)، والطّبرسيّ (٢: ٣٤)، وأبو حيّان (٣: ٢٢٢)، والبروسويّ (٢: ١٩٠)، والآلوسيّ (٥: ٩)، والقاسميّ (٥: ١١٩٥)، ورشيد رضا (٥: ٢١).

الزّمخشريّ: وأدّوا إليهنّ مهورهنّ بغير مطل وضرار وإحواج إلى الاقتضاء واللّزّ. (١: ٥٢٠)

نحوه الطّباطبائيّ. (٤: ٢٧٨)

الفخر الرّازيّ: في تفسير الآية قولان:

الأوّل: إنّ المراد من الأجور المهور، وعلى هذا التّقدير فالآية تدلّ على وجوب مهرها إذا نكحها، سمّى لها المهر أو لم يسمّ، لأنّه تعالى لم يفرّق بين من سمّى وبين من لم يسمّ في إيجاب المهر، ويدلّ على أنّه قد أراد مهر المثل قوله تعالى: (بِالْمَعْرُوفِ)، وهذا إنّما يطلق فيما كان مبنيًّا على الاجتهاد وغالب الظّنّ في المعتاد والمتعارف، كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة: ٢٣٣.

الثّاني: قال القاضي: إنّ المراد من (أُجُورَهُنَّ) النّفقة عليهنّ. قال هذا القائل: وهذا أولى من الأوّل، لأنّ المهر مقدّر، ولا معنى لاشتراط المعروف فيه، فكأنّه تعالى بيّن

أنّ كونها أمَة لايقدح في وجوب نفقتها وكفايتها، كما في حقّ الحُرّة إذا حصلت التّخلية من المولى بينه وبينها على العادة. ثمّ قال القاضي: اللّفظ وإن كان يحتمل ماذكرناه فأكثر المفسّرين يحملونه على المَهْر، وحملوا قوله: ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ على إيصال المَهر إليها على العادة الجميلة عند المطالبة، من غير مَطل وتأخير. (١٠: ٦٣)

القُرطُبيّ: دليل على وجوب المَهر في النّكاح، وأنّه للأمَة. (٥: ١٤٢)

٣- ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ المائدة: ٥

ابن عَبّاس: يعني مُهورهنّ. (الطّبَريّ ٦: ١٠٨)

الطّبَريّ: إنّ الأجر العِوَض الّذي يبذله الزّوج للمرأة للاستمتاع بها، وهو المَهر. (٦: ١٠٤)

مثله الطّوسيّ (٣: ٤٤٦)، والطّبْرسيّ (٢: ١٦٢)، والآلوسيّ (٦: ٦٦).

٤- ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾... الأحزاب: ٥٠

مُجاهِد: يعني صدُقاتهنّ. (٢: ٥١٨)

مثله الطّبَريّ. (٢٢: ٢٠)

الضّحّاك: ماكان من هذه التّسمية ماشاء كثيرًا أو قليلًا. (الطّبَريّ ٢٢: ٢٠)

ابن زَيد: كلّ امرأةٍ آتاها مَهرًا فقد أحلّها الله له. (الطّبَريّ ٢٢: ٢٠)

البُرُوسَويّ: الأجر يقال فيما كان عن عقد ومايجري مجرى العقد، وهو مايعود من ثواب العمل دُنيويًّا كان أو أُخرويًّا، وهو هاهنا كناية عن المَهر، أي مُهورهنّ، لأنّ المَهر أجر على البُضع، أي المباشرة. (٧: ٢٠٢)

الصّابونيّ: مُهورهنّ، والمراد في الآية الأزواج اللّواتي تزوّجهنّ ﷺ بصداق.

وسُمّي المَهر أجرًا لأنّه مقابل الاستمتاع بالمرأة في الظّاهر، وأمّا في الحقيقة فهو بذلٌ وعطيّةٌ، لإظهار خطر المحلّ وشرفه، كما قال تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ النّساء: ٤، أي هبةً وعطيّةً عن طيب نفس.

فالمَهر تكريمٌ للمرأة، وإيناسٌ لها، وتطييبٌ لخاطرها، وليس هو مقابل المتعة أو الاستمتاع، كما نبّه عليه الفقهاء. (٢: ٢٩٩)

[وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الممتحنة: ١٠]

٥- ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الطّلاق: ٦

سَعيد بن جُبَير: إذا قام الرّضاع على شيء خُيّرت الأمّ. (الدّرّ المنثور ٦: ٢٣٧)

النَّخَعيّ: في الصّبيّ إذا قام على ثمن، فأُمّه أحقّ أن تُرضعه، فإن لم يجد له من يُرضعه أُجبرت الأمّ على الرّضاع. (الطّبَريّ ٢٨: ١٤٧)

الضّحّاك: إذا قام على شيء فأُمّ الصّبيّ أحقّ به، فإن شاءت أرضعته، وإن شاءت تركته، إلّا أن لايقبل من غيرها، فإذا كان كذلك أُجبرت على رضاعه. (الطّبَريّ ٢٨: ١٤٧)

قَتادَةُ : هي أحقّ بولدها أن تأخذه بما كنت مسترضعًا به غيرها (الطَّبَريّ ٢٨ ، ١٤٧)

السُّدّيّ : ما تراضَوا عليه ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ﴾ البقرة ٢٣٦ (الطَّبَريّ ٢٨ : ١٤٧)

ابن عُيَيْنَةَ : إن أرضعت لك بأجر فهي أحقّ من غيرها ، وإن هي أبَتْ أن تُرضعه ولم تؤاتك فيما بينك وبينها عاسرتك في الأجر فاسترضع له أخرى. (الطَّبَريّ ٢٨ : ١٤٨)

الطَّبَريّ : فإن أرضع لكم نساؤكم البوائن منكم أولادهنّ الأطفال منكم بأجرة فآتوهنّ أجورهنّ على رضاعهنّ إيّاهم. (٢٨ ، ١٤٧)

الطُّوسيّ : أمرٌ من الله تعالى بأنّ الأمّ المطلّقة متى ولَدَتْ ورضِيَتْ في رضاع ولدها كان على الأب أجرة الرّضاع أجرة المِثل. (١٠ : ٣٤)

الطَّبْرِسيّ : أي فإن أرضعن الولد لأجلكم بعد البينونة فأعطوهنّ أجر الرّضاع ، يعني أجرة المِثل (٥ : ٣٠٩)

الفَخْر الرّازيّ : يعني حقّ الرّضاع وأجرته ، وقد مرّ ، وهو دليل على أنّ اللّبن وإن خُلق لمكان الولد فهو مِلكٌ لها وإلّا لم يكن لها أن تأخذ الأجر ، وفيه دليل على أنّ حقّ الرّضاع والنّفقة على الأزواج في حقّ الأولاد ، وحقّ الإمساك والحضانة والكَفالة على الزّوجات ، وإلّا لكان لها بعض الأجر دون الكلّ. (٣٠ : ٣٧)

القُرطُبيّ : يعني المطلّقات أولادكم منهنّ ، فعلى الآباء أن يُعطوهنّ أجرة إرضاعهنّ ، وللرّجل أن يستأجر امرأته للرّضاع كما يستأجر أجنبيّة. (١٨ : ١٦٨)

الطَّباطَبائيّ : فلهنّ عليكم أجر الرّضاعة ، وهو من نفقة الولد الّتي على الوالد. (١٩ : ٣١٧)

أُجُورَكُمْ

١ـ كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّما تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ. آل عمران ١٨٥

الطَّبَريّ : يعني أجور أعمالكم إن خيرًا فخيرٌ ، وإن شرًّا فشرٌّ (٤ : ١٩٩)

مثله الطُّوسيّ (٣ : ٧٠) ، والطَّبْرِسيّ (١ : ٥٥٠) ، والآلوسيّ (٤ : ١٤٦)

البُرُوسَويّ : على قدر تقواكم وفجوركم (٢ : ١٤٠)

٢ـ إِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ محمّد ٣٦

الفَخْر الرّازيّ : إعادة للوعد ، والإضافة للتّعريف ، أي الأجر الّذي وعدكم بقوله ﴿أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ ، و﴿أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ ، و﴿أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (٢٨ : ٧٤)

اسْتَأْجِرْهُ واسْتَأْجَرْتَ

قالَتْ إِحْدٰيهُما يا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ القصص ٢٦

الزَّجّاج : أي اتّخذه أجيرًا ، ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ

اسْتَأْجَرْتَ﴾، أي خير من استعملت من قوي على عملك، وأدّى الأمانة فيه. (الأزهري ١١: ١٧٩)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٢٤٩)

النَّيسابوريّ: ورود الفعل وهو ﴿اسْتَأْجَرْتَ﴾ بلفظ الماضي للدّلالة على أنّه أمرٌ قد جُرّب وعُرف. (٢٠: ٣٩)

البُرُوسَويّ: أي اتّخذ موسى أجيرًا لرعي الغنم والقيام بأمرها. (٦: ٣٩٧)

الآلوسيّ: أصل الاستئجار طلب الشّيء بالأجرة، ثمّ عبّر به عن تناولها بها وهو المراد هنا.

وكذا في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ﴾، وهو تعليل جار مجرى التّكميل على أنّه ﷺ حقيق بالاستئجار المفهوم من طلب استئجاره. (٢٠: ٦٥)

الطَّباطَبائيّ: إطلاق الاستئجار يشهد أنّ المراد استخدامه لمطلق حوائجه الّتي تستدعي من يقوم مقامه، وإن كانت العهدة باقتضاء المقام رعي الغنم.

وقوله: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ﴾ في مقام التّعليل، لقوله: (اسْتَأْجِرْهُ)، وهو من وضع السّبب موضع المسبّب، والتّقدير: استأجره لأنّه قويّ أمين، و﴿خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ﴾ هو ﴿الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (١٦: ٢٦)

الوجوه و النّظائر

الدّامغانيّ: «أجر» على أربعة أوجه: المهر، الثّواب، الجُعْل، نفقة الرّضاع.

فوجهٌ منها: الأجر بمعنى المهر، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ الأحزاب: ٥٠، يعني مُهورهنّ، كقوله تعالى: ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء: ٢٤.

الثّاني: الأجر: الثّواب على الطّاعة، قوله تعالى: ﴿وَلَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ﴾ النّحل: ٩٦، يعني ثوابهم و﴿وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ﴾ الزّمر: ٣٥، يعني ثوابهم، ونحوه كثير.

الثّالث: الأجر: الجُعْل، فذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ﴾ سبأ: ٤٧، أي جُعْل، و﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ سبأ: ٤٧، أي ثوابي، كقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الأنعام: ٩٠، أي جُعْلًا، وكقوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا﴾ القصص: ٢٥، أي جُعْل ماسقيت لنا، ومثله كثير.

الرّابع: الأجر: النّفقة، فذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الطّلاق: ٦، يعني نفقتهنّ. (١٧)

مثله الفيروزاباديّ. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ١٣١)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأجر: ما يُجعل جزاء عمل مّا تعويضًا عن جهد مبذول، أو تنفيذًا لعقد مكتوب، أو ما يقوم مقامه.

٢ـ والأجر ـ في اللّغة وفي القرآن ـ يحمل معنى الإيجابيّة دائمًا؛ إذ إنّه جزاء حَسَن عن عمل حَسَن، فأمّا إذا لم يكن العمل حسنًا، أو كان مآله إلى عقاب فلا تُستعمل لفظة «الأجر» كنتيجة له، ويُقتصر فيها على لفظ الجزاء ﴿فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ النّساء: ٩٣، لا «فأجره

جَهَنَّم» ، فيكون الجزاء أعمّ ، والأجر أخصّ .

واختصاص الأجر بالإيجاب وبالمعاني الخيّرة الحسنة وبكونه نتيجة للأعمال الحسنة يرتكز على موضوعين :

الأوّل : الاستعمال القرآنيّ ـ كما يأتي ـ حيث إنّه أينما ورد في القرآن دلّ على النّتيجة الحسنة ، والجزاء الإيجابيّ لعمل خير ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ يوسف ٥٧ ، و﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ آل عمران ١٩٩ ، و﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ يونس ٧٢ ، وغيرها .

الثّاني : دلالات الجذر «أجر» ، إذ إنّه دالّ على تقويم وتثمين وإصلاح حال ، فالأجر المدفوع لقاء العمل ، وجمعه : أجور ، هو في حقيقته تقويم لذلك العمل بما يقابله من جزاء مادّيّ ومعنويّ ، كما أنّه تثمين له بمعيار متعارف عليه ، من نقد وغير نقد ، وهو في الوقت نفسه إصلاح لحال باذل الجهد ، أي العامل ، وما من عامل يبذل جهدًا في عمله إلّا وله الحقّ في جزاء يُصلح حاله

٣ـ ومن هذه الدّلالة الثّالثة استعمال آخر في العظم الكسير يُجبَر على غير استواء . وكونه «على غير استواء» يشير إلى أنّ الأجر المدفوع لقاء العمل يجبر حال العامل ، لكنّه لا يُنقذه ممّا هو فيه من فقر وفاقة . أي أنّ هذه الدّلالة اللّغويّة تضيّق حدود «إصلاح الحال» بما يقيم شؤون الحياة ويحصي متطلّباتها الضّروريّة ، فتكون الأجور مُصلحة لحال المُستأجَر لا منقذة له ، ممّا قد يكون فيه من سوء .

٤ـ وبذلك تتفرّع دلالة الأجر إلى فرعين : فرعٌ يكون في الدّنيا ، وهو يُصلح من شأن «المأجور» ما يُصلح ، لكنّه ليس شاملًا لكلّ الأمور الّتي تكون بحاجة إلى إصلاح . وفرعٌ أُخرويّ مطلق المعنى في إصلاح أحوال المؤمنين الصّادقين أجرًا ؛ لما عملوه من خير في دنياهم .

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث :

الأوّل ـ إنّ استعمال القرآن لفظ «الأجر» ـ تعبيرًا عن الجنّة وعن الجزاء الأُخرويّ للأعمال الصّالحة ـ على غاية عظيمة من الدّقّة الدّالّة على عظمة القرآن وإعجازه اللّغويّ :

فالأجر الدّنيويّ جبرٌ على غير استواء ، سواء كان ـ في عظم كسير ـ مادّيًّا ، أم ـ في جناح مهيض ـ معنويًّا ، وأمّا الأجر الأُخرويّ فجبرٌ على استواء لبدن الإنسان وصحّته ، ومعنويٌّ في تحقيق سعادته الأبديّة . ثمّ هو إعلانٌ للنّاس أنّهم مهما عظمت أجورهم الّتي يحصّلون عليها في دنياهم لن يصلوا إلى الحالة السّويّة السّعيدة المكتفية على ما هو الحال في الأجر الأُخرويّ ، وبذلك تتضاءل أهمّيّة «الأجور» المكتسبة في الدّنيا أمام عظمة أجر الآخرة .

الثّاني ـ واستعمل القرآن «الأجر» في معنى المَهر المدفوع إلى المرأة أيضًا ﴿وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ النّساء ٢٥ و﴿آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ الأحزاب ٥٠ ، دلالة على أنّ المَهر المدفوع هو دون ما تستحقّه المرأة ، إذ إنّها تبذل من جسدها ونفسها ما لا يقوّمه مَهر مهما غلا ، ليشعر الرّجل أنّ هذا المَهر المدفوع إلى المرأة ـ مهما كان مادّيًّا أم معنويًّا ـ

ليس مِنّةً منه عليها ، إذ هو «أجرٌ» وليس في الدّنيا أجرٌ كامل مُوفٍ للعمل ، وهو لا أكثر من كونه جَبْرِ حالٍ عن غير استواء ، وفي هذا الاستعمال للفظة «الأجر» بمعنى المَهْر أيضًا إشعارٌ للمرأة أن تصون نفسها ، وألّا تَتْجِر بجسدها ، إذ ما من «أجرٍ» يوفّي حقّ ذلك ، فعليها أن تطلب الجزاء التّامّ الكامل ، وهذا ممّا لا يقوم له «أجرٌ» في الدّنيا ، فلتنظر إلى ربّها سبحانه وتعالى ، فعنده ذلك الجزاء التّامّ الكامل الّذي هو «الأجر الأُخرويّ».

وهذا لايعني أنّ عليها أن تمتنع عن قبول المَهْر ، أو عن قبول الزّواج ، وإنّما عليها أن تقتنع أنّ الأصل هو «الجزاء الأُخرويّ» على ماتبذل من جسدها ونفسها لزوجها وبيتها ، وباستصغار المَهْر مهما غلا يتولّد في النّفس عزوفٌ عنه ، واكتفاءٌ بما قلّ منه ، وعدم اشتراط المادّيّة فيه ، حيث إنّ هذه الرّؤية ستُولّد في النّفوس الوُلوع بالمُهور الّتي لها ناتجٌ أُخرويّ حَسَنٌ ، كقراءة القرآن أو ما إليه ممّا ألفه العابدون الزّاهدون ، وتمكّن منه قُرّاءُ المسلمين الصّالحين.

ثمّ هو من ناحية أُخرى رفعٌ من شأن المرأة ، ومن شأن علاقتها المقدّسة بزوجها ، والّتي ماتحقّقت إلّا بكلمة «أجرٍ» ، وهذا الأجر ليس ثمنها ولاثمن جسدها ، ولاثمن ماستبذله من جسدها ونفسها زوجًا وأُمًّا ، وإنّما هو «رمزٌ» إلى ذلك كلّه ، وأجرٌ مساوٍ إلى ذلك ، فلا يستطيع أداؤه في الدّنيا ، فتكون العلاقة بكلّ تفاصيلها وجزئيّاتها قربةً إلى الله سبحانه وتعالى.

الثّالث ـ وقد استعمل القرآن العزيز هذه اللّفظة بمشتقّاتها المتنوّعة «١٠٨» مرّات ، ليس فيها إلّا ثلاثة أفعال وَرَدَتْ في آيتين متتاليتين ، في سورة واحدة :

﴿قَالَتْ إِحْدَيٰهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ * قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ القصص ٢٦، ٢٧

فورد فعل الأمر أوّلًا ، ثمّ فعل الماضي ، ثمّ فعل المضارع ، فيتبادر إلى الذّهن أنّه من قبيل التّسلسل الطّبيعيّ لتطوّر الأفعال في العربيّة على مايذهب إليه جمهور علماء اللّغة ، إلّا أنّه احتمال ضعيف لايطابق الواقع ، لأنّ فعل الأمر ليس مقدّمًا في التّسلسل الطّبيعيّ ، على أنّ الأمر والماضي من باب الاستفعال ، والمضارع من الثّلاثيّ ، وليس بينها تسلسلٌ طبيعيٌّ . وسائر ماوَرَدَ من هذه المادّة فإنّما هو الاسم.

الرّابع ـ وممّا يَلفِتُ النّظر أنّ عدد مرّات وُرود لفظ «أجر» الّذي هو ـ في الوقت نفسه ـ أصل هذه المادّة التّسويّة بلغ «٤٠» مرّة ، وهذا العدد ذاته هو عدد السّور الّتي ورد فيها «أجر» ومشتقّاته جميعًا . كذا قيل ، إلّا أنّ الفرق بين «أجره» و«أجرًا» لا وجه له ، كما أنّ عدد السّور «٣٩» لا «٤٠» فلاحظ.

الخامس ـ ثمّ إنّ كلمة (أجرًا) وردَتْ «٢٧» مرّة ، ومجموع (أجره ، أجرها ، أجرهم ، أجري) «٢٦» مرّة ، غير أنّ لفظة (أجرها) الواردة مرّة واحدة قد ضوعِفَتْ في ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ الأحزاب ٣١

كما ضُوعف لفظ (أَجْرَهُمْ) مرّة واحدة

﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ القصص ٥٤

فكان مضاعفة «الأجر» بلا تثنية في الموضعين قد سَدَّتْ مسدَّ ذكر (أجْرٍ) صراحةً مكررًا، فاستقام عدد مرّات (أَجْرًا) مطلقًا بلا إسنادٍ «٢٧» مرّة، مساويًا لعددِ مرّاتِ وُرودِ اللّفظ ذاته، مسندًا إلى الضمائر، إذا جعلنا تكرار مرّتين بمنزلة تكرار الأجر.

٤ ـ أجره

١ ـ أجرها «مرّتين»

١٢ ـ أجرهم

٩ ـ أجري

ـ ـــ

٢٧

السّادس ـ ونلاحظ أنّه قد ضُوعف الأجرُ للنّساء مرّة وللرّجال مرّة، وفيه إيحاءٌ وتلميحٌ بالمساواة بين الجنسين وتمثيل لعدل الله فيهما

إلّا أنّه يبقى سؤال هنا، وهو ماهي النُّكتة في ذكر (مرّتَيْنِ) بدل «أجْرَيْن»؟ هل هي رعاية للتّناسق العدديّ المشار إليه فقط، أو الغاية بتفخيم الأجر؟

نرى أنّ النُّكتة في ذلك ـ والله أعلم ـ هو كون ذكر ﴿أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾ و ﴿أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ أبلغ وأمسّ بالتّفخيم من «أجْرَيْن»، ففي الأوّل تعدّد الإيتاء والأجر واحد، وفي الثّاني الإيتاء واحد والأجرُ متعدّد، وبينهما فرقٌ واضحٌ. على أنّ (أَجْرَهَا) مرّتين في آية الأحزاب يتناسق مع ماقبلها ﴿يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ الأحزاب ٣٠، وهذا أيضًا أبلغ من مثل «يُعَذَّب عذابين».

السّابع ـ ونلاحظ أنّ كلّ موضع وَرَدَ فيه لفظ (مَرَّتَيْنِ) إنّما جاء في سياق (نُؤْتِهَا، يُؤْتَوْنَ) ـ وهذا مزيد في الضمير تفخيمًا بشأن الأجر. إلّا أنّ القرآن رجّح كفّة المرأة هنا على الرّجل، فأسند الإيتاء إلى الله في المرأة ﴿نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾، وأبهم الفاعل في الرّجل، فقال ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ﴾

الثّامن ـ ثمّ نلاحظ أنّ المجموع المسند إلى الضّمائر قد وقع في إطارين. إطار أخرويّ، وهو (أُجُورَكُمْ) و (أُجُورَهُمْ) ومجموعها ستّ مرّات

١ ـ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ﴾ آل عمران ١٨٥

٢ ـ ﴿وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ﴾ محمّد ﷺ ٣٦

٣ ـ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ آل عمران: ٥٧

٤ ـ ﴿أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ النّساء: ١٥٢

٥ ـ ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ﴾ النّساء: ١٧٣

٦ ـ ﴿لِيُوَفِّيَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فاطر: ٣٠

وإطار دُنيويّ (أُجُورَهُنَّ) ومجموعها ستّ مرّات أيضًا

١ ـ ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ النّساء ٢٤

٢ ـ ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ النساء: ٢٥

٣ ـ ﴿إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ﴾ المائدة: ٥

٤ ـ ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾ الأحزاب: ٥٠

٥ ـ ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الممتحنة: ١٠

٦ ـ ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الطلاق: ٦٥

ويبدو في هذه التسوية شيء من العناية والاهتمام بـ﴿أُجُورَهُنَّ﴾ وصورتها اهتمامًا بشأنهن، حيث قابلت تلك الأجور الأخروية (كُنَّ أو هُنَّ) لكنه رجّح كفة الأخروية ووعد بتوفيتها في أربع آيات وإيتائهن في آيتين «٢ و ٥» أي إنّ التوفية ضعف الإيتاء واكتفى في آيات التوفية بالإيتاء، والتوفية هي الإيتاء التامّ الكامل مع أنها من الوفاء المناسب للوعد. [لاحظ: «وفي»].

التاسع ـ وقد غلب على استعمال (أجر) الوصف بأوصاف، أو الإضافة إلى أشياء في أساليب متشابهة تمامًا:

الف: التوصيف بالعِظَم (أَجْرٌ عَظِيمٌ) «٧» مرات، (أَجْرًا عَظِيمًا) «١١» مرة، (يُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا) مرة واحدة، (أَعْظَمَ أَجْرًا) مرة واحدة، والمجموع «٢٠» مرة.

وقد جاء هذا الوصف عقيب الإيمان، والعمل الصالح، والتقوى، والإحسان، والإنفاق، والصدقة، والأمر بالمعروف، والإصلاح بين الناس، والاعتصام بالله، والإخلاص لله، والصلاة، والزكاة وغيرها من الأعمال وعقيب القتال، والهجرة، والإنفاق في سبيل الله، والصبر، والخشوع، وحفظ الفروج، وذكر الله، والوفاء بعهد الله، والقرض الحسن، وإليك الآيات:

الإيمان والعمل الصالح

١ ـ ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ المائدة: ٩

٢ ـ ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ (أي من الذين مع النبيّ) مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح ٢٩

الإيمان والتقوى والاستجابة لله والإحسان

٣ ـ ﴿الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران ١٧٢

٤ ـ ﴿وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ آل عمران: ١٧٩

٥ ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ الحجرات: ٣

التسليم لله فيما يحكم ويعظ

٦ ـ ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا * [إلى أن قال:] ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا * وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٦٥، ٦٦، ٦٧

الإخلاص والإصلاح بين الناس والأمر بالمعروف والاعتصام بالله والتوبة

٧ـ ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾
النساء: ١١٤

٨ـ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾
النساء ١٤٦

القتال والإنفاق والهجرة في سبيل الله

٩ـ ﴿وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٧٤

١٠ـ ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٩٥

١١ـ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ اللَّهِ﴾ [إلى أن قال:] ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ التوبة: ٢٠، ٢٢

الصلاة والزكاة والإيمان بالله واليوم الآخر والإنفاق

١٢ـ ﴿لَّٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ النساء ١٦٢

١٣ـ ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ﴾ [إلى أن قال] ﴿وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾
النساء: ٣٩، ٤٠

الإحسان والعمل لله وجملة من صفات الخير والأعمال الحسنة

١٤ـ ﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾
الأحزاب: ٢٩

١٥ـ ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ الأحزاب: ٣٥

الوفاء بعهد الله

١٦ـ ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ الفتح: ١٠

عدم الافتتان بالأموال والأولاد

١٧ـ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ الأنفال: ٢٨

١٨ـ ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ التغابن: ١٥

أعظم أجرًا

١٩ـ ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾

المزّمّل ٢٠

يُعظم له أجرًا

٢٠ـ ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِ وَيُعْظِمْ لَهُ أَجْرًا﴾ الطّلاق : ٥

يلاحظ أوّلًا : أنّه تعالى ذكر «الأجر العظيم» على تلك الأعمال والصّفات ، وكلّها أصول العقيدة والأخلاق والأعمال بعنون من التّعبير نذكرها بالأرقام

وَعَدَ «مرّتين» : للّذين آمنوا وعملوا الصّالحات ١، ٢

أعدّ «مرّتين» لمن أحسن وعمل لله ورسوله ولجملة من صفات الخير . ١٤ ، ١٥

عنده «٣» مرّات : لمن جاهد وهاجر وأنفق في سبيل الله ١١

ولمن لم يُفتتن بالأموال والأولاد - ١٧ ، ١٨

لهم ، لكم «٣» مرّات - لمن أحسن واتّقى واستجاب لله والرّسول ٣ ، ٤ ، ٥

آتيناهم من لدنّا «مرّة واحدة» لمن أسلم لله فيما يحكم ويعظ ٦.

يؤت «مرّة واحدة» لمن تاب وأصلح واعتصم بالله وأخلص دينه ٨

يؤت من لدنه «مرّة واحدة» لمن آمن بالله واليوم الآخر وأنفق ١٣

فسوف نؤتيه «مرّة واحدة» : لمن يقاتل في سبيل الله فيُقتل أو يَغلب : ٩

سنؤتيه ، سنؤتيهم «مرّتين» لمن آمن بالله والرّسول وما أُنزل عليه وما أُنزل من قبله وأقام الصّلاة وآتى الزّكاة ١٢

ولمن أوفى بما عاهد الله ١٦.

فضّل الله «مرّة واحدة» المجاهدين على القاعدين ١٠

أعظم أجرًا «مرّة واحدة» : لمن أقام الصّلاة وآتى الزّكاة وأقرض الله قرضًا حسنًا ١٩.

يعظم له أجرًا «مرّة واحدة» . لمن اتّقى الله ٢٠

وثانيًا : أنّ «الأجر العظيم» جاء نكرةً في جميع الآيات ، ومعلوم أنّه للتّعظيم دون التّحقير ، ففي (أجرًا عظيمًا) تأكيد وتشديد للعظمة ، أي أجرٌ عظيمٌ لا يعلم مقدار عظمته ، أو أجرٌ لا تعلم حقيقته ، ولا يقدر أحدٌ على وصفه إلّا أنّه عظيم .

وثالثًا : أنّ مجموع ما جاء فيه الإيتاء «٦» مرّات : أربع بصيغة المتكلّم جمعًا ماضيًا ومضارعًا ، واثنتين بصيغة الغائب مع اسم الجلالة أو ضميره والنّسبة $\frac{1}{2}$

ورابعًا : أنّ «الأجر العظيم» جاء عقيب المغفرة «٣» مرّات ١ ، ٢ ، ٥

وخامسًا : أنّه قُيّدَ بقوله (مِنْ لَدُنَّا) أو (مِن لَّدُنْهُ) مرّتين ٦ ، ١٣ ، وهو منتهى التّشريف والإكرام

وسادسًا : أنّ مجموعها وهي عشرون تنقسم إلى :

الوعد بجملة فعليّة «١٢» مرّة : ٢ ، ٦ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٦ ، ٢٠ .

والوعد بجملة اسميّة «٨» مرّات : ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١١ ،

١٧، ١٨، ١٩.

والنّسبة ٢/٣، والمعروف أنّ الجملة الاسميّة تدلّ على الثّبات، والجملة الفعليّة على الحدوث في الأزمان

وسابعًا: التّدبّر في اختلاف هذه التّعابير ومناسبتها لمواردها يكشف لنا أسرارًا من البلاغة القرآنيّة، فمثلًا في «١ و ٢» جمعَ عقيب الإيمان والعمل الصّالح بين الوعد في الأوّل والمغفرة والأجر العظيم في الآخر بأسلوب واحد

وفي «١٧ و ١٨» عقيب المنع عن الافتتان بالأموال والأولاد، قال: ﴿وَأَنَّ اللهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾، ومثله ـ مع تفاوت ـ فيمن جاهد وهاجر في سبيل الله

وفي مقام المفاضلة بين المجاهدين والقاعدين جاء قوله: ﴿فَضَّلَ اللهُ﴾

وفي الصّلاة والزّكاة والقرض الحسَن قال: ﴿هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾.

وفي التّقوى جمعَ بين تكفير السّيّئات وإعظام الأجر

وفي القرض الحسَن يقول: ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا﴾ المزّمّل: ٢٠، وفيه منتهى التّرغيب

ولو لم يكن في ذلك كلّه سرّ سوى التّفنّن في الأسلوب لكان هذا بنفسه وجهًا من وجوه البلاغة بإيراد معنى واحد، بألفاظ وأساليب شتّى كلّها بليغة، وهي تخصّ مقدرة صاحب الكلام في تحسين كلامه وتنويعه

وثامنًا: أنّ (الأجر العظيم) جاء في إحدى عشرة سورة كلّها مدنيّة سوى المزّمّل، وهي: النّساء ـ وهي أكثرها ـ «٧» مرّات، الفتح «مرّتين»، آل عمران «مرّتين»، الأحزاب «مرّتين»، التّوبة، المائدة، الأنفال، الحجرات، التّغابن، الطّلاق، المزّمّل «مرّة واحدة» في كلّ منها

وتاسعًا: أنّ توصيف الأجر بالعظم في صيغه الثّلاث: (أجرًا عظيمًا) «١٨» مرّة، (يعظم له أجرًا) مرّة واحدة، (أعظم أجرًا) مرّة واحدة، جاء كلّها في آخر الآيات، وهكذا الحال في (أجرٌ كبيرٌ) و(أجرٌ كريمٌ) و(أجرًا حسنًا) و(أجر العاملين) و(أجرٌ غير ممنون)، فالجميع وقع رويًّا للآيات في القرآن الكريم، فهل لهذا نكتة؟

نعم، هذا نوع من الموافقة بين سياق اللّفظ ولباب المعنى والمحتوى، فإنّ الأجر بجميع هذه الأوصاف إنّما هو جزاء العاملين في الدّار الآخرة، فهو غاية المسير ونهاية المطاف لحياة البشريّة، فإذا كان كذلك فليكن دائمًا في آخر الآيات، كما هو في آخر الأعمال.

نعم، جاء مرّة واحدة في وسط الآية: ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ الفتح: ١٦، لكنّه وقع في هذا الموضع آخر جملة أيضًا هي بمنزلة آية، مقابلًا لرويّ الآية ﴿عَذَابًا أَلِيمًا﴾؛ فقد جمع الأجر والعذاب في آية لتجسيم الجزاء وتمثيله بالنّسبة إلى المطيع والعاصي

وهذا هو الحال في أكثر ألفاظ مادّة «جزي» في القرآن الكريم، فإنّ أكثرها جاء في آخر جملة من الآيات، مثل:

﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ الأعراف: ٤٠، وفي آيات أُخَر كثيرة جدًّا

﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ الأعراف: ٤١، وفي آيات أُخَر

﴿وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾ الأعراف: ١٥٢

﴿كَذٰلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ يونس: ١٣.

﴿وَجَزٰيهُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا﴾ الدّهر: ١٢

لاحظ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم تجد ذلك جليًّا. وتمام الكلام في «ج ز ي». فإذا كان الأجر والجزاء آخر العمل فلتكن هذه الملاحظة التّاسعة آخر الملاحظات هنا شاملة لكلّ آيات: (أجرًا عظيمًا) و(أجرًا حسنًا) ونحوهما.

ب ـ أجْرٌ كبيرٌ: «٥» مرّات، في «٥» سُوَر، كلّها مكّيّة إلّا الحديد، وقد جاء في أواخرها دائمًا

١ـ ﴿إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ أُولٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ هود: ١١

٢ـ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰالِحٰاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ فاطر: ٧

٣ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ الملك: ١٢

٤ـ ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ الحديد: ٧

٥ـ ﴿وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصّٰالِحٰاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ الإسراء: ٩

يلاحظ أوّلًا: أنّه جاء في الثّلاث الأُولى عقيب الصّبر وعمل الصّالحات وخشية الله بالغيب مع المغفرة بصيغة واحدة (لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ).

وفي الأخيرتين عقيب الإيمان والإنفاق والأعمال الصّالحة (أَجْرٌ كَبِيرٌ) بدون المغفرة.

وفي «٥» جمعه مقرونًا بالبشارة بلفظ واحد تمامًا ﴿أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾.

وثانيًا: كلّها جاءت بلفظ النّكرة، وهذا ـ كما مرّ في (أجرٌ عظيم) ـ تأكيدٌ لكبر الأجر، أي أجر كبير لايُعلم مقدار كبره، أو أجر لايُعلم حقيقته ولايوصف إلّا بأنّه كبير، كما أنّ كلّها وقعت رَويًّا للآيات.

وثالثًا: ربّما يُطرح سؤال: ما الفرق بين أجرٌ عظيم وأجرٌ كبير؟ هل هو مجرّد تفنّن في الكلام وتحسين في اللّفظ من دون وجود أيّ فرق جوهريّ بينهما؟ أو أنّ (عظيم) يحاكي جانب المعنى، و(كبير) يصوّر لنا الجانب الصّوريّ؟

ومغزى ذلك أنّه أجرٌ لو تجسّم وتمثّل في أعيننا لكان شيئًا كبيرًا جدًّا. وعلى كلّ حال لاريب في أنّ للنّظم ورَويّ الآيات دخلًا في اختيار أحد الوصفين، فالرّويّ في سورة الإسراء «ر» غالبًا، وفي الكهف «ا، ر، د، ا» غالبًا. كما أنّ الرّويّ في السّور الّتي جاء فيها (أجرٌ عظيم) «م» غالبًا. وهذا يحتاج إلى مراجعة ومحاسبة دقيقة.

ج ـ أجْرٌ كريمٌ: جاء أربع مرّات، في ثلاث سور، كلّها مدنيّة سوى (يس)

١ـ ﴿إِنَّمَا تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾ يس: ١١

٢ـ ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ الأحزاب: ٤٤

٣ـ ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ الحديد: ١١

٤ـ ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ الحديد: ١٨

يلاحظ أوّلاً: اختلاف السّياق رغم أنّ جميعها للوعد: في الأولى ـ وهي مكّيّة ـ جاء عقيب ﴿مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَيْبِ﴾ التّبشير بمغفرة وأجر كريم.

وفي الثّانية جاء في وصف أهل الجنّة أنّ تحيّتهم سلامٌ وأنّه أعدّ لهم أجرًا كريمًا.

وفي الأخيرتين في شأن من يُقرض الله قرضًا حسنًا أنّه يضاعفه له وله أجرٌ كريمٌ.

وثانيًا: أنّ كلًّا من هذه التّعابير تناسب موضوعها، فالقرض الحسن مالا ربح فيه ولايضاعف فيه رأس المال كما يضاعف في الرّبا: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ آل‌عمران: ١٣٠، فالقرض الحسن يُطلق ما يجتنّه آكلوا الرّبا، فالمناسب مضاعفته ثوابًا في الآخرة، ثمّ إعطاؤه أجرًا كريمًا محترمًا وتمام الكلام في «ق ر ض ـ ر ب ي» كما أنّ المناسب لخشية الرّحمان بالغيب التّبشير بالمغفرة وأجر كريم محترم.

وأمّا بالنّسبة إلى أهل الجنّة فالمناسب التّحيّة بالسّلام أوّلًا، لأنّ السّلام تأمينٌ للدّاخل كأنّه ضيف، ثمّ الإعداد له من قبل أجرًا كريمًا محترمًا.

وثالثًا: الفرق بين الكريم وبين العظيم والكبير ظاهرٌ، فإنّ الكريم ناظر إلى الكيفيّة وهي رعاية جانب الاحترام والتّكريم، وهما ناظران إلى الكمّيّة [لاحظ «ك ر م ـ ع ظ م ـ ك ب ر»]

ورابعًا: جاء (أجْرٌ كريمٌ) في الجميع نكرة مشعرة بأنّه أجرٌ لاتوصف حقيقته إلّا بأنّه كريمٌ، ولايُعلم مقدار كرامته. كما جاء دائمًا في آخر الآيات وقد سبق في (أجرًا عظيمًا).

وخامسًا: جاء ﴿أجرٌ كريمٌ﴾ في الأولى مجرورًا عقيب (بشّر) وفي الثّانية منصوبًا بـ (أعدّ) وفي الأخيرتين مرفوعًا خلال جملة إسميّة في سياق قاطع صارم مرّتين اهتمامًا بشأن القرض الحسن، مع أنّ السّياق في الأخيرتين لايعدو البشارة و الوعد في جملتين مثبتين.

د ـ أجْرٌ غيرُ ممنونٍ: جاء في أربع آيات مكّيّة:

١ـ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ فصّلت: ٨

٢ـ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ الانشقاق: ٢٥

٣ـ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ التّين: ٦

٤ـ ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ﴾ القلم: ٣

يلاحظ أوّلاً: وحدة السّياق في الثّلاث الأولى، حيث جاء (غَيْرُ مَمْنُونٍ) عقيب (الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) بتفاوت يسير ففي «١» (إنّ الّذين) وفي «٢ و ٣» (إلّا الّذين) وفي «١ و ٢» (لَهُمْ) وفي «٣» (فَلَهُمْ)، وأمّا «٤» فخاصّ بالنّبيّ، وفيه (وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا)، والتّأكيد فيه كاشف عن عُلُوّ مقامه على سائر المؤمنين، حيث يختصّون هذا التّأكيد.

ثمّ إنّه إن دلّ على شيءٍ فيدلّ على أنّ النّبيّ يوازي جميع المؤمنين وترجح كفّته عليهم. وهذا كما جاء في الحديث «إنّ عَقْلَ كُلِّ نَبِيٍّ يَفْضُلُ عَقْلَ أُمَّتِهِ».

وثانيًا: إنّ (أجرًا غيرَ ممنون) بجميع ما قيل في معناه

غير منقوص أو غير مقطوع، أو ما لا منّة فيه. ربّما يكون أبلغ وآكد من: أجرٍ كبيرٍ، أجرٍ عظيمٍ، أجرٍ كريمٍ ونحوها لأنّه يفيد الاستمرار والتّنعّم والكرامة والاحترام، لاحظ «م ن ن».

وثالثًا: مجيئه نكرة في الجميع يفيد أنّه لا يوصف كي مرّ كما أنّ مجيئه دائمًا في الآخر فيه سرّ قد سبق ذكره.

ورابعًا: للرّويّ دخل في هذا التّعبير، فإنّ سورة القلم والتّين مبنيّتان على «ن» و «م»، وكذلك أوّل «فصّلت» وآخر «الانشقاق»، فلاحظ.

هـ - أجرًا حسنًا، مرّتين، في سورة مكّيّة، وأخرى مدنيّة:

١- ﴿وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾ الكهف ٢

٢- ﴿فَإِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللّهُ أَجْرًا حَسَنًا وَإِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ الفتح ١٦

يلاحظ أوّلًا: أنّ (أَجْرًا حَسَنًا) جاء في المكّيّة عقيب الّذين يعملون الصّالحات، وفي المدنيّة عقيب المقاومة في القتال. وهذا هو شأن السّور المكّيّة والمدنيّة كما سيأتي في (أجر المحسنين، المؤمنين، المصلحين).

وثانيًا: أنّ لرعاية الرّويّ دخلًا في اختلاف هذه الأوصاف. قال النّيسابوريّ في غرائب القرآن (١٥: ١٢): «واعلم أنّه سبحانه قال هاهنا: (أَجْرًا كَبِيرًا)، وفي أوّل الكهف: (أَجْرًا حَسَنًا) رعايةً للفاصلة، وإلّا فالأجر الكبير والأجر الحسن كلاهما الجنّة».

و - أَجْرُ الْعَامِلِينَ: ثلاث مرّات، في سورتين مكّيّتين، وواحدة مدنيّة:

١- ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ العنكبوت ٥٨

٢- ﴿قَالُوا [أي أهل الجنّة] الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ الزّمر ٧٤

٣- ﴿أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ آل عمران ١٣٦

ويلاحظ فيها وحدة السّياق بتفاوت، فكلّها جاءت في أهل الجنّة عقيب ذكر أعمالهم الصّالحة، وفيها ذكر الخلود في الجنّة. وأمّا الاختلاف ففي «١» و «٢» جاء (لَنُبَوِّئَنَّهُمْ) و (نَتَبَوَّأُ)، وفي «١» و «٣» جاء في وصف الجنّة ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ وفي «٣» ﴿جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾. وأمّا ﴿نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ فقد خُتم به الجميع بتفاوت يسير، ففي «١» (نِعْمَ) وفي «٢» (فَنِعْمَ) وفي «٣» (وَنِعْمَ)، وفي ذلك أسرار ربّما تكشف بالتّدبّر، والله أعلم بسرّ كتابه.

ز - أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ: أربع مرّات، كلّها مكّيّة سوى «٤»:

١- ﴿وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ هود ١١٥

٢- ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَاءُ نُصِيبُ بِرَحْمَتِنَا مَنْ نَشَاءُ وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف ٥٦

٣- ﴿إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ

الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف ٩٠

٤ـ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ التوبة ١٢٠

يلاحظ أوّلًا أنّ العنصر الأصليّ لأجر المحسنين في الجميع هو الصّبر. أمّا في المكّيّة فالصّبر على شدائد الدّهر ونوائبه. وأمّا في المدنيّة ـ وهي سورة التّوبة ـ فالصّبر على ما يصيب المجاهدين في سبيل الله من نَصَبٍ ومَخمصةٍ وظَمأٍ وغيرها، والقتال في سبيل الله شُرِّعَ بعد الهجرة.

وثانيًا أنّ اثنتين منها وَرَدَتا بشأن يوسف الصّدّيق في صبره على ماقاساه من إخوته ومن امرأة العزيز وسجن مصر. وقد وصفه الله في هذه السّورة خمس مرّات بأنّه من المحسنين، لاحظ «ح س ن».

وثالثًا قد جاء في القرآن (جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ) أو (نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) في «٩٦» آيات بدل أجر المحسنين، فينبغي التّدبّر فيها حتّى يُعلم الفرق بينها وبين أجر المحسنين، وتمامُ الكلام في «ج ز ي».

ح ـ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ، مرّة واحدة، في سورة مدنيّة

﴿يَسْتَبْشِرُونَ [أي الّذين قُتلوا في سبيل الله] بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران ١٧١

ط ـ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ الأعراف ١٧٠

ويلاحظ أنّ (أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ) في الآية المكّيّة جاء عقيب التّمسّك بالكتاب وإقامة الصّلاة، وأمّا في الآية المدنيّة فقد جاء (أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) عقيب الاستشهاد في سبيل الله، وهو من شؤون القتال في سبيل الله الّذي سنّه الله في المدينة بعد الهجرة.

ي ـ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا، مرّة واحدة، في سورة مكّيّة

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ الكهف ٣٠

ويلاحظ أنّه بدّل (أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) هنا بـ(أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) رعايةً لرَويّ الآيات، فإنّ سورة الكهف مبنيّة على ألف، على أنّ (مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) أبينُ وأوضحُ في معناه من (الْمُحْسِنِينَ)، وفيه دلالةٌ على التّجدّد والحدوث و(الْمُحْسِنِينَ) يدلّ على الثّبات، فالأوّل أوسعُ وأشملُ، والله العالم بسرّ كتابه.

أ ج ل

١٣ لفظًا، ٥٦ مرة، ٣٧ مكيّة، ١٩ مدنيّة
في ٢٩ سورة، ٢١ مكيّة، ٨ مدنيّة

أجلنا ١:١	أجلها ٢:٣	أجلك ١:١
أُجِّلت ١:١	أجله ٢:٢	الأجلين ١:١
مؤجلًا ١:١	أجلهم ٦:١	أجل [illegible]
أجل ١١:٢٣	أجلًا ٢١:٣	———
الأجل ١١	أجلين [illegible]	———

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل: الأجَلُ: غاية الوقت في الموت، وحلُّ الدَّين ونحوه. تقول: أجِّلْ هذا الشيءَ بأجل فهو آجلٌ، وهو نقيض عاجل.

والأجيل: المؤجَّل إلى وقت.

وتقول: فعلت ذلك من أجل كذا ومن جرّاء كذا، أي من أجله، وإن شئت طرحت «من» فقلت: فعلتُ ذلك أجْلَ كذا، ولا فعل له. [ثمّ استشهد بشعر]

وتقول: أجَلْك، بمعنى أجلِ أنّك، فحذفت اللام والألف، كما قال الله عزّ اسمه: ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي﴾ الكهف: ٣٨، معناه - والله أعلم - لكن أنا، فحذفت الألف، فالتقت النونان، فجاء التشديد.

وفي الحديث: «أجلك من أصحاب رسول الله»، أي من أجل أنّك، ومثله: لَهِنّك لرجلٌ عاقل، أي والله إنّك لرجلٌ عاقل.

والإجْل: القطيع من بقر الوحش، والجميع: الآجال. وتأجّل الصُّوار: صار قطيعًا قطيعًا.

والآجِلة: الآخرة، والعاجِلة: الدّنيا.

والمأجَل: شبه حوض واسع يُؤجَّل فيها ماء البئر وماء القناة المفجورة أيّامًا، ثمّ يُفجَّر في الزرع، وهو بالفارسيّة «طرخته»، والجميع: المآجل.

والأجْل: مصدر قولك: أجَلوا إبلهم يأجلونها أجْلًا، أي حبسوها في المرعى، والأجْل: الضّيق أيضًا.

وتقول: أجَلَ عليهم شرًّا أجْلًا، أي جناه وبعثه.

والأَجْل: وَجَعٌ في العُنُق (٦ ١٧٨)

الكِسائيّ: فعلت ذلك من أجْلِك وإجْلِك ومن جلالك، بمعنى واحد. (الأزهَريّ ١١ ١٩٣)

أبو عمرو الشَّيبانيّ: المأْجَل، بفتح الجيم: مستنقع الماء، والجمع: المآجل (الجَوهَريّ ٤: ١٦٢١)

يقال: جَنَيتُ عليهم وجررتُ وأجَلتُ بمعنى واحد، أي جَنَيتُ. (الأزهَريّ ١١، ١٩٣)

الأخفَش: الأجْلُ: الجناية، من أجَلَ يأجِل، تقول: قد أجَلتَ علينا شرًّا

ويقول بعض العرب: مِن جَرّا من الجريرة، ويجعله على فَعْلى. (٢: ٤٦٩)

اللِّحيانيّ: أجَلَ لأهله يأجِل: كسب وجمع واحتال. (ابن سيدَه ٧ ٤٨٩)

ابن الأعرابيّ: [الإجْل] هو الأجْل والأكَل، وهو وجع العُنُق من تَعادي الوِساد. (الأزهَريّ ١١، ١٩٤)

ابن السِّكِّيت: التأجُّل: الإقبال والإدبار. (٣١٠)

الأجْل: مصدر أجَلَ عليهم شرًّا يأجِلُه أجْلًا، إذا جناه عليهم وجرّه. [ثمّ استشهد بشعر]

والإجْلُ، بالكسر: القطيع من البقر، وجمعه آجال. (إصلاح المَنطق ٩)

فعلت ذلك من أجْلِك ومن إجْلِك

(إصلاح المَنطق: ٣٢)

فعلتُ ذاك من أجْلِك، وإذا أسقطتَ «من» قلتَ: فعلتُ ذاك أجْلَك. هذا كلام العرب، ومن أجل جرّاك وإذا جئتَ بـ«من» قلت: من أجلك

(الأزهَريّ ١١: ١٩٣)

الطَّبَريّ: يقال: أجَلتُ هذا الأمر، أي جَرَرتُه إليه وكسبته، آجُلُه له أجْلًا، كقولك: أخذته أخذًا (٦، ٢)

ابن دُرَيْد: الأجَلُ: معروف، بلغ الشيء أجَلَه، إذا بلغ غايته، والجمع: آجال.

والآجِل: ضدّ العاجل.

وتأجّل الماء، إذا استنقع في الموضع فهو أجيل.

والأجيل: الشَّرَبَة، لغة أزديّة، وهو الطّين يُجمع حول النخلة كالحوض، ويُسقى فيه الماء. (٣ ٢٢٧)

القاليّ: الآجال جمعٌ، واحدها إجْل، وهو القطيع من البقر (١ ١٧٥)

الأزهَريّ: حُكي عن أبي الجرّاح أنّه قال: ما أجَلَنِي، أي داوَوني

والأصل في قولهم: فعلته من أجْلِك، من قولهم: أجَلَ عليه أجْلًا، أي جنى وجرّ

والمأجَل: شبه حوضٍ واسعٍ يُؤجَّل فيه ماء القناة إذا كان قليلًا، أي يُجمع، ثمّ يُفجَّر إلى المزرعة، وهو بالفارسيّة «طَرْحَاه».[1]

وقيل: المأجَل: الجَبْأة الّتي يجتمع فيها مياه الأمطار من الدُّور

قلت: وأصل قولهم: من أجْلِك، مأخوذ من قولك: أجَلتُ، أي جَنَيتُ، وهو كقولك: فعلت من جرّاك

وبعضهم لا يهمز المأجَل، ويكسر الجيم، فيقول: الماجِل، ويجعله من المَجْل، وهو الماء يجتمع في النُّقطة

---

(١) وفي منتهى الأرب: طرحه، ويقال بالفارسيّة: «تلخ» أو «استخر».

تُقِلُّ ماءً من غَمَلٍ أو حَرَقٍ . وأَجَلْ : تصديقٌ لخبرٍ يُخبِرك به صاحبُك ، فيقول : فعل فلان كذا وكذا ، فتُصدِّقه بقولك له : أَجَلْ . وأمّا نَعَمْ فإنّه جواب المُستفهِم بكلام لا جحد فيه ، يقول لك : هل صلّيتَ ؟ فتقول : نَعَمْ .

(١١ : ١٩٤)

الجَوهَريّ : الأجل : مُدّة الشّيء .

ويقال : فعلت ذلك من أَجْلِك ومن إِجْلِك ، بفتح الهمزة وكسرها ، ومن أجلاك ، أي من جرّاك .

والإِجْل أيضًا بالكسر : القطيع من بقر الوحش ، والجمع : الآجال .

وتأجّلت البهام ، أي صارت آجالًا .

والإِجْل أيضًا : وجعٌ في العُنق ، وقد أَجِلَ الرّجل بالكسر ، أي نام على عُنقه فاشتكاها .

والتّأجيل : المداواة منه ، يقال : بي إِجْلٌ فأَجِّلوني منه ، أي داووني منه ، كما يقال : طَنَيْتُه ، إذا عالجتَه من الطَّنَى ، ومرّضتُه .

واستأجلتُه فأجّلني إلى مدّة .

والإِجّل : لغةٌ في الإِيَّل ، وهو الذّكر من الأوعال ويقال : هو الّذي يُسمّى بالفارسيّة «گوزن» .

والآجل والآجلة : ضدّ العاجل والعاجلة .

وأَجَلَ عليهم شرًّا يأجُل ويأجِل أجْلًا ، أي جناه وهيّجه . [ثمّ استشهد بشعر]

وقد تأجّل الماء فهو مُتأجِّل ، وماء أجيلٌ ، أي مُجتمعٌ .

وقولهم : أجَلْ ، إنّما هو جوابٌ مثل «نَعَمْ» .

قال الأخفش : إلّا أنّه أحسن من «نَعَمْ» في التّصديق ، و«نَعَمْ» أحسن منه في الاستفهام ، فإذا قال : أنت سوف تذهب ، قلت : أجَل ، وكان أحسن من «نعم» ، وإذا قال : أتذهب ؟ قلت : نَعَمْ ، وكان أحسن من أجَلْ .

(٤ : ١٦٢١)

ابن فارِس : اعلم أنّ الهمزة والجيم واللّام يدلّ على خمس كلمات متباينة ، لا يكاد يمكن حمل واحدةٍ على واحدة من جهة القياس ، فكلّ واحدةٍ أصلٌ في نفسها ، «وربّك يفعل ما يشاء» .

الأجَل : غاية الوقت في محلّ الدَّين وغيره .

والأجيل : المُرْجَأُ ، أي المؤخّر إلى وقت . وقولهم : أجَلْ ، في الجواب ، هو من هذا الباب ، كأنّه يريد انتهى وبلغ الغاية .

والإِجْل : القطيع من بقر الوحش ، والجمع : آجال .

وقد تأجّل الصُّوار : صار قطيعًا .

والأَجْل : مصدر أجَلَ عليهم شرًّا ، أي جناه وبعثه .

والإِجْل : وجع في العنق ، وحكي عن أبي الجرّاح : «بي إِجْلٌ فأَجِّلوني» ، أي داووني منه .

والمأجَل : شبه حوضٍ واسع يُؤجَّل فيه ماء البئر أو القناة أيّامًا ثمّ يُفجّر في الزّرع ، والجمع : مآجل .

ويقولون : أجِّلْ لنخلتك ، أي اجعل لها مثل الحوض فهذه هي الأصول .

وبقيت كلمتان : إحداهما من باب الإبدال ، وهو قولهم : أجَلوا مالهم يأجِلونه أجْلًا ، أي حبسوه ، والأصل في ذلك الزّاء «أزَلوه» . ويمكن أن يكون اشتقاق هذا و«مأجل الماء» واحدًا ، لأنّ الماء يحبس فيه .

والأخرى قولهم : من أَجْل ذلك فعلتُ كذا ، وهو

هموزٌ على أجلْتُ الشّيء ، أي جنيته ؛ المعنى من أن أُجِلَّ كذا صلتُ ، أي من أن جنَى

فأمّا «أجلى» على «فَعْلَى» المكان ، والأماكن أكثرها موضوعة الأسماء ، غير مقيسة (١ : ٦٤)

أبو هِلال : الفرق بين المدّة والأجل : أنّ الأجل الوقت المضروب لانقضاء الشّيء ، ولا يكون أجلًا [إلّا] بجعل جاعل ، وما علم أنّه يكون في وقت فلا أجل له إلّا أن يحكم بأنّه يكون فيه . وأجلُ الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره ، وأجلُ الدَّين محلّه ، وذلك لانقضاء مدّة الدَّين ، وأجل الموت وقت حلوله ، وذلك لانقضاء مدّة الحياة قبله ، فأجل الآخرة الوقت لانقضاء ما تقدّم قبلها قبل ابتدائها .

ويجوز أن تكون المدّة بين الشّيئين بجعل جاعل وبغير جعل جاعل ، وكلُّ أجلٍ مدّةٌ ، وليس كلُّ مدّةٍ أجلًا. (٢٢٦)

الفَيُّوميّ : يقال أجلتُ الشّيء آجِلُه أجْلًا ، إذا جنيته .

وفي خبر زياد «لهو أشهى إليّ من رثيئة فُثئت بسُلالةٍ تُغبّ في يوم شديد الوديقة ترمّض فيه الآجال» قلت : الآجال أقاطيع الظّباء ، واحدها إجْل .

وفي حديث مكحول : «كنّا بالسّاحل مرابطين فتأجّل متأجّلٌ» ، أي استأذن في الرّجوع إلى أهله ، وطلب أن يُضرَب له الأجل على ذلك. (١ : ٣٤)

أبو سَهْل الهَرَويّ : فعلتُ ذاك من أَجْلك وإِجْلك -بفتح الهمزة وكسرها مع سكون الجيم- ومن جرّاك بالقصر ، ثلاث لغات ، أي من سببك وحالك. (٩٤)

ابن سِيدَه: الأجل: غاية الوقت في الموت وحلول الدَّين. وفي التّنزيل: ﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ البقرة: ٢٣٥، أي حتّى تنقضي عدّتها. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ طه: ١٢٩، أي لكان القتل الّذي نالهم لازمًا لهم أبدًا وكان العذاب دائمًا بهم، ويعني بالأجل المسمّى: القيامة، لأنّ الله وعدهم بالعذاب يوم القيامة، وذلك قوله تعالى: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ﴾ القمر: ٤٦، والجمع: آجال.

والتّأجيل: تحديد الأجل، وفي التّنزيل: ﴿كِتَابًا مُّؤَجَّلًا﴾ آل عمران: ١٤٥.

وأجِل الشّيء فهو آجل، وأجيل: تأخّر.

والآجلة: الآخرة.

والإجْل: القطيع من بقر الوحش، والجمع: آجال.

وتأجّل الصِّوار: صار إجْلًا.

وتأجّلوا على الشّيء: تجمّعوا.

والإجْلُ: وجع في العُنق.

وقد أجِله منه، يأجَله عن الفارسيّ.

وأجَّله، وآجله عن غيره، كلّ ذلك: داواه. فأجّله -كصاحب البئر- نزع حمأتها، وأجّله -كقذى العين- نزع قذاها، وآجله، كمالجه.

والأجْل: الضّيق.

وأجَلوا مالهم: حبسوه عن المرعى.

والمأجَل: شبه حوض واسع يجتمع فيه الماء، ثمّ يفجّر إلى المشارات والآبار.

وأجّله فهو جمعه.

و تأجّل فيه: تجمّع

و الأجيل النّرية، وهو الطّين يُجمَع حول النّخلة، أردية.

و فعلت ذلك من أجْلك، وإجْلك.

و كذلك فعلته من أجْلالك، وإجلالك ويُعدّى بـغير "من" [ثمّ استشهد بشعر]

و أجَلْ بمعنى نعَم.

و يقال، أجَنّك: في أجْل أنّك، على الطّرح و الإدغام و معاملة الحركة العارضة، كقوله: ﴿لٰكِنَّا هُوَ اللّٰهُ رَبِّي﴾ الكهف ٣٨

والتّأجّل الإقبال والإدبار، قال

ـــهدي بـه قـد كُـنْيَ ثَمّتَ لم يـزل
بــــدار يسير بها طــــاعنـــًا مستأجل

و أُجّل عليهم شرًّا يأجِله أجْلًا جناه وأجل موضع [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٤٨٧)

الطُّوسيّ : يقال أجّله تأجيلًا ، إذا أخّره والآجل نقيض العاجل ، وتأجّل تأجُّلًا واستأجله استئجالًا وأجلوا مالهم يأجلونه أجْلًا ، إذا حبسوه في المرعى ، لأنّهم أخّروه فيه

والأجَل غاية الوقت في محلّ الدّين وغيره ، لتأخُّره إلى ذلك الوقت وأجَلَ الشّيء يأجِل وهو آجل نقيض العاجل ، لتأخّره عن وقت غيره . وفعلته من أجْل كذا ، أي لعاقبة كذا . وهي متأخّرة عن وقت الفعل الّذي دعت إليه

والإجْل القطيع من بقر الوحش . وجمعه آجال ، وقد تأجّل الصّوار ، أي صار قطيعًا ، لتأخُّر بعضه عن بعض .

وأجَل عليهم شرًّا آجلًا ، أي جناه ، لأنّه أعقبهم شرًّا ، وهو متأخّر عن وقت فعله

والآجِلة ، الآخرة ، والعاجلة : الدّنيا. (٢: ٢٦٤)

الأجَلُ الوقت المضروب لانقضاء المُهَل ، لأنّ بين العقد الأوّل الّذي يضرب لنفس الأجَل وبين الوقت الآخر مُهلًا ، مثل أجَل الدَّين وأجَل الوعد وأجَل العمر . (٤: ٤٢١)

الأجَـل ، هـو الوقت المضروب لحدوث أمر وانقطاعه ، فأجَل الدّنيا الوقت المضروب لانقضائها ، وأجَل الآخرة الوقت المضروب لحدوثها ، وأجَل الدَّين وقت حدوث أدائه ، وأجَل العمر : الوقت المضروب لانقضائه (٦: ٢١٤)

الرّاغب : الأجَل المدّة المضروبة للشّيء ، يقال دَينُه مؤجّل ، وقد أجّلته جعلتُ له أجَلًا ويقال للمُدّة المضروبة لحياة الإنسان : أجَل ، فيقال دنا أجَلُه ، عبارة عن دُنوّ الموت ، وأصلُه استيفاء الأجَل ، أي مُدّة الحياة

والأجْلُ الجناية الّتي يخاف منها آجلًا ، فكلُّ أجْلٍ جنايةٌ وليس كلُّ جناية أجْلًا يقال فعلت كذا من أجْله قال تعالى : ﴿مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ المائدة : ٣٢ ، أي من جرّاء

ويقال أجَلْ ، في تحقيق خبرٍ سمعته. (١١)

الزّمَخْشَريّ : الأجَل يقع على المدّة كلّها وعلى آخرها . يقال لعمر الإنسان ، أجَل . وللموت الّذي ينتهي به ، أجَل ، وكذلك الغاية والأمَد. (١: ٣٦٨)

الأجَل ، يُطلق على مُدّة التّأجيل كلّها وعلى

منتهاها، فيقولون : انتهى الأجَل ، وبلغ الأجَل آخره ، ويقولون حلّ الأجَل (٢٩٣:٢)

ضربت له أجلًا ، وتقول ابن آدم قصير الأجَل طويل الأمَل ، يُؤثِر العاجِلَ ويذَر الآجِلَ

وتقول : أجَلْنَ عُيُونَ لآجال فأصَبْنَ لُعُوسَ بالآجال

وتأجّلت الصُّوار اجتمعتْ. (أساس البلاغة ٣)

الطَّبْرِسيّ : الأجْل في اللّغة الجناية ، يقال أجَلَ عليهم شرًّا يأجِلُه أجْلًا ، إذا جنى عليهم جناية [ثمّ استشهد بشعر]

وفي هذا المعنى يقال جرَّ عليهم جريرة ، ثمّ يقال فعلتُ ذلك من جرّاك ومن أجْلك ، أي من جريرتك ، كأنّه يقول ، أنت جرَرْتني إلى ذلك ، وأنت جنيت عليّ هذا

ومنه الأجَل الوقت ، لأنّه يُجَرّ إليه العقد الأوّل وأجَلْ بمعنى نَعَمْ ، لأنّه انقياد إلى ما جُرّ إليه

والإجْل القطيع من بقر الوحش ، واحد الآجال ؛ لأنّ بعضها يجرّ إلى بعض. (٢ ١٨٦)

الأصل في الأجل هو الوقت ، فأجَل الحياة هو الوقت الّذي يكون فيه الحياة ، وأجَل الموت والقتل هو الوقت الّذي يحدُث فيه الموت والقتل (٢ ٢٧٣)

الأجَل الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، فأجل الإنسان : وقت انقضاء عمره ، وأجَل الدَّين محلّه وهو وقت انقضاء التّأخير وأصله التّأخير ، يقال أجَّلَه تأجيلًا وعجّله تعجيلًا (٢ ٢٧٢)

نحوه الفخر الرّازيّ (٧ ١١٧)

ابن الأثير : في حديث قراءة القرآن «يتعجّلونه ولا يتأجّلونه» ، وفي حديث آخر «يتعجّله ولا يتأجّله». التّأجُّل تفعّل من الأجَل ، وهو الوقت المضروب المحدود في المستقبل ، أي أنّهم يتعجّلون العمل بالقرآن ولا يؤخّرونه.

وفي حديث المناجاة «أجَل أن يحزنه» ، أي من أجْله ولأجْله ، والكلّ لغات ، وتُفتَح همزتها وتُكسَر

وأمّا أجَلْ بفتحتين ، فبمعنى نَعَمْ. (١ ٢٦)

ابن منظور : أجَلَه فيه ، جمعه ، وتأجّل فيه تجمّع (١١ ١٢)

الفيُّوميّ : أجَل الرّجل على قومه شرًّا أجلًا ، من باب قَتَل جناه عليهم وجلَبه عليهم ويقال من أجْله كان كذا ، أي بسببه

وأجَلُ الشّيء مُدّته ووقتُه الّذي يحلّ فيه ، وهو مصدر أجِل الشّيءُ أجَلًا من باب «تعب» ، وأجَل أُجُولًا ، من باب «قعَد» ، لُغَةٌ

وأجّلتُه تأجيلًا جعلت له أجلًا

والآجِل على «فاعِل» خلاف العاجل ، وجمع الأجَل ، آجال ، مثل سبب وأسباب

وأجَلْ مثل نَعَمْ ، وزنًا ومعنًى (١ ٦)

الفيروزاباديّ : الأجَل ، محرّكة غاية الوقت في الموت وحلول الدَّين ، ومُدّة الشّيء ، وجمعه آجال والتّأجيل تحديد الأجَل

وأجِل كفرح ، فهو أجِل وأجيلٌ تأخّر ، واستأجلتُه فأجّلني إلى مدّة والآجلة الآخرة

والإجْل ، بالكسر : وجَعٌ في العُنُق ، وقد أُجِلَ كعُنِيَ ،

وأجَلَه يأجِلُه وأجَلَه وآجَلَه : داواه منه . والقطيع من بقر الوحش ، والجمع : آجال ، وبالضمّ جمعُ أجيل للمتأخِّر، وللمجتمع من الطّين يُجعل حول النّخلة

وتأجّل استأجل ، والصُّوار . صار إجْلًا ، والقوم تجمّعوا

وفعلته من أجْلك ومن أجلالك ومن أجلالك ، ويكسر في الكلّ ، أي من جَلَلِك

وأجَلَه يأجِله وأجّمه وآجلَه حبَسه ومنعه

والشّرَّ عليهم يأجُله ويأجِلُه جناه أو أثاره وهيّجه ، ولأهله كسَبَ وجمَعَ وحلَب واحتال وكمقعد ومُعَظَّم مُستنقَعُ الماء ، وأجّله فيه تأجيلًا جمعه فتأجّل

وأجَلْ جوابٌ كنَعَمْ إلّا أنّه أحسن منه في التّصديق ونعَمْ أحسن منه في الاستفهام

والأُجُلُ كعُنُب وعُتُر ذكر الأوعال (٣: ٣٢٨)

الطُّريحيّ : في الدّعاء «أسألك إيمانًا لا أجَلَ له دون لقائك» ، أي لامنتهى له دون لقائك ، يعني أموت عليه وألاقيك فيه. (٥: ٣٠٤)

البُرُوسَويّ : قال بعض الأفاضل الأجل هو الوقت المضروب لطريان الزّوال على كلّ ذي روح ، ولايطرأ عليه إلّا عند حلول ذلك الوقت لايتأخّر عنه ولايسبقه (٥: ٣٠)

الأجَل : عبارة عن غاية مُمدّة عُيّنت لأمر من الأُمور ، وقد يُطلق على كلّ ذلك الزّمان والأوّل هو الأشهر في الاستعمال. (٦: ٤٤٧)

مثله الآلوسيّ. (٢٠: ١٣٧)

الزّبيديّ : التأجُّل : الإقبالُ والإدبار والضّيق (٧: ٣٠٤)

مَجمع اللُّغة : ١ـ الأجَل غاية الوقت ، وقت الحياة ، ووقت الدَّين ، ووقت العمل ، وأيّ وقت يُحدَّد لشيْ وقد يُطلق الأجَل على معظم الوقت الّذي له أجَل

٢ـ وأجّل الشّيء تأجيلًا حدّد له أجَلًا ، واسم المفعول منه مُؤجَّل

٣ـ ويقال : فعلت الشّيء من أجْل كذا ، أي من جرّاه وبسببه (١: ١٧)

محمّد إسماعيل إبراهيم : أجَّل الشّيء ضرب له أجلًا محدّدًا ، وأجّله أيضًا أخّره عن موعده.

والأجَل : غاية الوقت والمُدّة المحدّدة للشّيْ ، والجمع آجال

وجاء أجلُه حان موته

والمُؤجَّل ما له موعدٌ معيّن

ومن أجْل ذلك ، أي بسبب ذلك. (٢٠)

المُصطَفَويّ : الأصل فيها هو غاية الوقت ، ويناسب هذا المعنى تستعمل فيما يقرب منه ، فيقال أجَلَ على قومه شرًّا ، أي جَلَبه وجرّه إليهم وهذا المعنى قريب من قولهم أجِلَ الشّيء ، أي تأخّر ؛ فإنّ في جرّ شرّ إلى شخص ، انتهاؤه إليه ، وجَلْبه إليه في غاية وقت ويدلّ عليه أنّ كلمات «الأزل والعَجَل» تتقربان منه

والتّأجيل تعيين الأجَل ، والمُؤجَّل الموقّت والمعيّن

وأمّا قطيع البقر وغيره فهو نوع من الانتهاء

والمدوديّة والتّمنّي. (٦: ٢٥)

محمود شيت: ١ ـ أ ـ أجَلَ الشّيء أجْلًا: حبسه ومنعه

ب ـ أجِلَ أجَلًا: تأخّر، فهو أجِل وآجِل وأجيل

ج ـ آجَلَه إيجالًا: حبسه ومنعه

د ـ أجَّل الشّيء: أخّره، وأجَّل: حدّد له أجلًا، وأجَّل الماء: جمعه وحبسه، وأجَّل فلانًا: داواه من الإجْل.

هـ ـ تأجَّل القوم: تجمّعوا، ويقال: تأجّلوا عليه وتأجّل البهائم: صارت إجْلًا، وتأجّل الماء: تجمّع واستنقع، وتأجّل الشّيء: أجّله، وتأجّل فلانًا: طلب منه أن يؤجّله إلى مدّة

و ـ استأجل فلانًا: طلب منه تحديد أجَلٍ

ز ـ الآجلة: الآخرة

ح ـ أجْل، يقال: فعلت ذلك من أجْلك: بسببك

ط ـ أجَلْ: حرف جواب كنَعَمْ، يكون تصديقًا للمخبر، وإعلامًا للمستخبر، ووعدًا للطّالب

ي ـ الأجَل: مُدّة الشّيء، والأجَل: الوقت الّذي يُحدّد لانتهاء الشّيء أو حُلوله، يقال: ضربت له أجلًا، ويقال: جاء أجَلُه، إذا حان موته، الجمع: آجال. وأجَل: غاية الوقت المحدّد لشيءٍ، قال تعالى: ﴿وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ الأنعام: ١٢٨

ك ـ الإجْل: وجع في العُنق من مَيله عن الوسادة، والقطيع من بقر الوحش والظّباء، الجمع: آجال

ل ـ الأجيل: المؤجّل إلى وقت، والأجيل من الماء: المجتمع، والأجيل: حوض حول الشّجرة يحبس الماء ريًّا

م ـ المأجَل: حوض واسع يُجمع فيه الماء، ثمّ يُفجّر إلى المزارع وغيرها، الجمع: مآجل

٢ ـ أ ـ أجلٌ: توقّي بأجَله الموعود، وتُكتب في البلاغات العسكريّة إلى ذوي المتوفّين لإخبارهم بالوفاة

ب ـ مُؤجَّل: جنديٌّ مُؤجَّل: تأجّل تجنيده، لمرضه أو لسبب قاهرٍ من أسباب تأجيل الجنود الّتي نصّ عليها القانون. (١: ٣٦)

النّصوص التّفسيريّة

جاء أجل على أقسام:

الأوّل ـ أجل الموت والقيامة

أُجِّلَتْ

لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ. المرسلات: ١٢

الطُّوسيّ: أي أُخّرت إلى أجَلٍ، فالتّأجيل: التّأخير إلى أجَل، فالرُّسل قد أُجّلت بموعودها إلى يوم الفصل، وهو يوم القيامة. (١٠: ٢٢٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٤١٥)

الزَّمَخْشَريّ: تعظيم لليوم وتعجيب من هَوله.

﴿لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾ المرسلات: ١٣، بيان ليوم التّأجيل، وهو اليوم الّذي يُفصل فيه بين الخلائق، و(أُجِّلَتْ): أُخّرت. (٤: ٢٠٣)

نحوه القُرطُبيّ (١٩: ١٥٨)، والبُرُوسَويّ (١٠: ٢٨٣).

الفَخْر الرّازيّ : أي أُخّرت ، كأنّه تعالى يُعجب العباد من تعظيم ذلك اليوم ، فقال : لأيّ يومٍ أُخّرت الأُمور المتعلّقة بهؤلاء ؟ وهي تعذيب من كذّبهم وتعظيم من آمن بهم ، وظهور ما كانوا يدعون الخلق إلى الإيمان به ، من الأهوال والعَرْض والحساب ونشر الدّواوين ووضع الموازين. (٣٠ : ٢٧)

أبو حَيّان : التّأجيل من الأجل ، أي ليوم عظيم أُخّرت ، ﴿لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾ ، أي بين الخلائق. (٨ : ٤٠٥)

الآلوسيّ : جعل التّأجيل بمعنى التّأخير من قولهم دَيْن مُؤجَّل ، في مقابل الحالّ. (٢٩ : ١٧٣)

الطَّباطَبائيّ : الأجل المدّة المضروبة للشّيء ، والتّأجيل جعل الأجَل للشّيء ، ويستعمل في لازمه وهو التّأخير ، كقولهم : دَيْنٌ مُؤجَّل ، أي له مُدّة ، بخلاف الحالّ. وهذا المعنى هو الأنسب للآية ، والضّمير في (أُجِّلَتْ) للأُمور المذكورة قبلًا من طمس النّجوم وفرج السّماء ونسف الجبال وتأقيت الرُّسل ، والمعنى لأيّ يوم أُخّرت هذه الأُمور ؟

واحتمل أن يكون (أُجِّلَتْ) بمعنى ضرب الأجَل للشّيء ، وأن يكون الضّمير المقدّر فيه راجعًا إلى الرُّسل ، أو إلى ما يُشعر به الكلام من الأُمور المتعلّقة بالرُّسل ، ممّا أخبروا به من أهوال الآخرة وأهوالها وتعذيب الكافرين وتنعيم المؤمنين فيها ، ولايخلو كلّ ذلك من خفاء.

وقد سيقت الآية والّتي بعدها أعني قوله : ﴿لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ * لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾ المرسلات : ١٢ ، ١٣ ، في صورة الاستفهام وجوابه ، للتّعظيم والتّهويل والتّعجيب ، وأصل المعنى أُخّرت هذه الأُمور ﴿لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾ .

وهذا النّوع من الجمل الاستفهاميّة في معنى تقدير القول ، والمعنى إنّ من عظمة هذا اليوم وهَوله وكونه عجبًا أنّه يُسأل فيقال : لأيّ يوم أُخّرت هذه الأُمور العظيمة الهائلة العجيبة ؟ فيجاب : ﴿لِيَوْمِ الْفَصْلِ﴾ (٢٠ : ١٤٩)

مُؤَجَّلًا

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا

آل عمران : ١٤٥

الزَّمَخْشَريّ : موقّتًا ، له أجَل معلوم لايتقدّم ولايتأخّر. (١ : ٤٦٩)

الفَخْر الرّازيّ : المراد بـ«الكتاب المؤجّل» الكتاب المشتمل على الآجال ، ويقال : إنّه هو اللّوح المحفوظ. (٩ : ٢٤)

القُرطُبيّ : هذا حَضٌّ على الجهاد ، وإعلام أنّ الموت لابدّ منه ، وأنّ كلّ إنسان مقتول أو غير مقتول ميّت إذا بلغ أجَله المكتوب له ، لأنّ معنى (مُؤَجَّلًا) إلى أجَل ، ومعنى (بِإِذْنِ اللهِ) بقضاء الله وقدَره.

وأجَل الموت هو الوقت الّذي في معلومه سبحانه أنّ روح الحيّ تفارق جسده ، ومتى قُتل العبد علمنا أنّ ذلك أجَله ، ولايصحّ أن يقال : لو لم يُقتل لعاش ، والدّليل على قوله : ﴿كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ ، ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف : ٣٤ ، ﴿فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ العنكبوت : ٥ ، ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ الرّعد : ٣٨. (٤ : ٢٢٦)

الآلوسيّ : أي مُوقّتًا بوقت معلوم لايتقدّم ولايتأخّر، وقيل: حكمًا لازمًا مُبرَمًا، وهو صفة «كتابًا»، ولا يضرّ التّوصيف بكون المصدر مؤكّدًا، بناءً على أنّه معلوم ممّا سبق. وليس كلّ وصف يخرج عن التّأكيد، ولا تنافي ذلك من الخفاء أن تجعل المصدر لوصفه مبيّنًا للنّوع، وهو أولى من جعله مؤكّدًا. وجعل (مُؤجّلًا) حالًا من الموت لاصفة له، تُبعد ذلك غاية البُعد، فتدبّر.

وقُرئ (مُوجّلًا) بالواو بدل الهمزة على قياس التّخفيف. (٤: ٧٦)

أجَل

١ - وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا... الأنعام: ١٢٨

ابن عبّاس : الموت. (أبو حيّان ٤: ٢٢٢)

مثله الحسن، والسُّدّيّ. (الطُّوسيّ ٤: ٢٩٦)

الطَّبَريّ : وبلغنا الوقت الّذي وقّتّ لموتنا. (٨: ٣٤)

نحوه الآلوسيّ. (٣: ١٠٢)

الطُّوسيّ : قيل في معناه قولان:

أحدهما: أنّه الموت.

الثّاني: الحشر، لأنّ كلّ واحد منهما أجل في الحكم، فالموت أجل استدراك مامضى، والحشر أجل الجزاء.

وقال أبو عليّ: في الآية دلالة على أنّه لاأجل إلّا واحد، لأنّه لو كان له أجلان فكان إذا اقتطع دونه بأن قُتل ظُلمًا لم يكن بلغ أجله. والآية تقتضي أنّهم أجمع يقولون: ﴿بَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾.

وقال الرُّمّانيّ وغيره من البغداديّين: لاتدلّ على ذلك، بل لايمتنع أن يكون له أجلان: أحدهما: مايقع فيه الموت، والآخر: مايقع فيه الحشر، وماكان يجوز أن يعيش إليه. (٤: ٢٩٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٣٦٥)

الزَّمَخْشَريّ : يعنون يوم البعث، وهذا الكلام اعتراف بما كان منهم من طاعة الشّياطين، واتّباع الهوى، والتّكذيب بالبعث، واستسلام لربّهم، وتحسّر على حالهم. (٢: ٥٠)

الفَخْر الرّازيّ : اختلفوا في أنّ ذلك الأجل أيّ الأوقات؟ فقال بعضهم: هو وقت الموت، وقال آخرون: هو وقت التّخلية والتّمكين، وقال قوم: المراد وقت المحاسبة في القيامة.

والّذين قالوا بالقول الأوّل، قالوا: إنّه يدلّ على أنّ كلّ من مات من مقتول وغيره فإنّه يموت بأجله، لأنّهم أقرّوا أنّا ﴿بَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾، وفيهم المقتول وغير المقتول. (١٣: ١٩٢)

أبو حيّان : قيل: هو الغاية الّتي انتهى إليها جميعهم من الاستمتاع [إلى أن قال:] وقُرئ (آجالَنا) على الجمع و(الّذي) على التّذكير والإفراد.

قال أبو عليّ: هو جنس أوقع (الّذي) موقع «الّتي» انتهى.

وإعرابه عندي بدل، كأنّه قيل: الوقت، والّذي، وحينئذٍ يكون جنسًا ولايكون إعرابه نعتًا لعدم المطابقة.

وفي قوله: [وَبَلَغْنَا ...إلخ] دليل على المعتزلة في قولهم بالأجلين، لأنّهم أقرّوا بذلك، وفيهم المقتول وغيره.

وقال أبو مسلم: هو من قوله: ﴿وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي

أَجَّلْتَ لَنَا﴾ أي إلّا من أهلكته واخترمته وقيل: الأجل الّذي سمّيته لكفره وضلاله، وهذا ليس بجيّد، لأنّه لو كان على مازعم لكان التّركيب إلّا ما شئت. ولأنّ القول بالأجلَين ـ أجل الاخترام، والأجل الّذي سمّاه الله ـ باطل. (٤: ٢٢٠)

الآلوسيّ: هو يوم القيامة على ماقاله غير واحد، وعن الحَسَن، والسُّدّيّ، وابن جُرَيج، أنّه الموت والأوّل أولى. (٨: ٢٦)

الطَّباطَبائيّ: المراد بـ«الأجل» في قولهم ﴿وبلغنا أجلنا الّذي أجّلت لنا﴾ حدّ الّذي قُدّر لوجودهم، والدّرجة الّتي حصلت لهم من أعمالهم دون الوقت الّذي ينتهي إليه أعمارهم، وبعبارة أُخرى آخر درجة نالوها من حلبة الوجود، لا السّاعة الّتي تنتهي إليها حياتهم. فيرجع المعنى إلى أنّ بعضنا استمتع ببعض بسوء اختياره وسيّئ عمله، فبلغنا بذلك الشّعر الاختياريّ ماقدّرت لنا من الأجل، وهو أنّا ظالمون كافرون.

ففي الآية ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾ الأنعام ١٢٨، ليتمّ أمر الحجاج عليهم، فيقول للجنّ: يامعشر الجنّ قد استكثرتم من ولاية الإنس وإغوائهم، وقال أولياؤهم من الإنس في الاعتراف بحقيقة الأمر: ﴿رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الأنعام ١٢٨، فاستمتعنا معشر الإنس من الجنّ بأن تمتّعنا بزخارف الدّنيا وماتهواه أنفسنا بتسويلاتهم وتمتّع الجنّ منّا باتّباع ماكانوا يلقون إلينا من الوساوس، وكنّا على ذلك حتّى بلغنا من عمليّة الحياة النّفسيّة ودرجة العمل

فهذا اعتراف منهم بأنّ «الأجل» وإن كان بتأجيل الله سبحانه لكنّهم إنّما بلغوه بطيّهم طريق تمتّع البعض من البعض، وهو طريق سلكوه باختيارهم. (٧: ٣٥٢)

٢ـ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ. الأعراف ٣٤

ابن عبّاس: المعنى أنّ الله تعالى أمهل كلّ أُمّة كذّبت رسولها إلى وقت معيّن، وهو تعالى لا يعذّبهم إلى أن يبلغوا ذلك الوقت الّذي يصيرون فيه مستحقّين لعذاب الاستئصال فإذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة

مثله الحسن، ومُقاتِل. (الفخر الرّازيّ ١٤: ٦٧)

الجُبّائيّ: في الآية دلالة على أنّ الأجل واحد، لأنّه لايجوز أن يكون الظّالم بقتل الانسان قد اقتطعه من أجله. (الطُّوسيّ ٤: ٤٢١)

المراد بـ(الأجل) هنا أجل العمر الّذي هو مدّة الحياة. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٤١٥)

الطَّبَريّ: يعني وقت لحلول العقوبات بساحتهم ونزول المَثُلات بهم على شركهم، فإذا جاء الوقت الّذي وقّته الله هلاكهم وحلول العقاب بهم لايستأخرون ساعةً ولايستقدمون. (٨: ١٦٧)

الطُّوسيّ: قال أبوبكر بن الإخشيد: ليس الأمر على ذلك، لأنّها قد دلّت أنّه غير هذا على لأجنبي. (٤: ٤٢١)

الزَّمَخْشَريّ: وعيد لأهل مكّة بالعذاب النّازل في أجل معلوم عند الله، كما نزل بالأُمم.

وقُرئ فإذا جاء آجالُهم. (٢: ٧٧)

الطَّبْرِسيّ: [ذكر قول الجبّائيّ وقال:]

وهذا أقوى لأنّه يعمّ جميع الأُمم. (٢: ٤١٥)

الفَخْر الرّازيّ: اعلم أنّ «الأجل» هو الوقت المضروب لانقضاء المهلة. وفي هذه الآية قولان:

القول الأوّل: هو قول ابن عبّاس [وقد مضى]

القول الثّاني: أنّ المراد بهذا أجل العمر، فإذا انقطع ذلك الأجل وكمل امتنع وقوع التّقديم والتّأخير فيه، والقول الأوّل أولى، لأنّه تعالى قال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ﴾ ولم يقل: لكلّ أحد أجل.

وعلى القول الثّاني إنّما قال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ﴾ ولم يقل: لكلّ أحد، لأنّ الأُمّة هي الجماعة في كلّ زمان، ومعلوم من حالها التّقارب في الأجل، لأنّ ذكر الأُمّة فيما يجري مجرى الوعيد أفخم، وأيضًا فالقول الأوّل يقتضي أن يكون لكلّ أُمّة من الأُمم وقت معيّن في نزول عذاب الاستئصال عليهم، وليس الأمر كذلك، لأنّ أُمّتنا ليست كذلك.

وإذا حملنا الآية على القول الثّاني لزم أن يكون لكلّ أحد أجل، لايقع فيه التّقديم والتّأخير، فيكون المقتول ميّتًا بأجله. وليس المراد منه أنّه تعالى لايقدر على تبقيته أزيد منه ولا أنقص، ولايقدر على أن يُميته في ذلك الوقت، لأنّ هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرًا مختارًا، وصيرورته كالموجَب لذاته، وذلك في حقّ الله تعالى ممتنع، بل المراد أنّه تعالى أخبر أنّ الأمر يقع على هذا الوجه. (١٤: ٦٧)

القُرطُبيّ: أي الوقت المعلوم عند الله عزّوجلّ وقرأ ابن سيرين (جَاءَ آجَالُهُمْ) بالجمع ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف: ٣٤، فدلّ بهذا على أنّ المقتول إنّما يقتل بأجله. وأجل الموت هو وقت الموت، كما أنّ أجل الدَّين هو وقت حلوله.

وكلّ شيء وُقّت به شيء فهو أجَل له. وأجَل الإنسان هو الوقت الّذي يعلم الله أنّه يموت الحيّ فيه لامحالة، وهو وقت لايجوز تأخير موته عنه، لا من حيث إنّه ليس مقدورًا تأخيره. وقال كثير من المعتزلة إلّا من شذّ منهم: إنّ المقتول مات بغير أجله الّذي ضُرب له، وأنّه لو لم يُقتل لحَيِيَ.

وهذا غلط، لأنّ المقتول لم يمت من أجل قتل غيره له، بل من أجل مافعله الله من إزهاق نفسه عند الضّرب له.

فإن قيل: فإن مات بأجله فلِمَ تقتلون ضاربه وتقتصّون منه؟

قيل له: نقتله لتعدّيه وتصرّفه فيما ليس له أن يتصرّف فيه، لا لموته وخروج الرّوح، إذ ليس ذلك من فعله. ولو تُرك النّاس والتّعدّي من غير قصاص، لأدّى ذلك إلى الفساد ودمار العباد، وهذا واضح. (٧: ٢٠٢)

البَيْضاويّ: مُدّة أو وقت لنزول العذاب بهم، وهو وعيد لأهل مكّة ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ انقرضت مدّتهم أو حان وقتهم ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

(١: ٣٤٧)

النَّيسابوريّ: مدّة مضروبة في الأزل، وفيه وعد للأولياء واستمالة لقلوبهم ووعيد للأعداء، وسياسة لنفوسهم. (٨: ١٠٨)

أبو حَيَّان : هذا وعيد لأهل مكّة بالعذاب النّازل في أجَل معلوم عند الله كما نزل بالأُمم ، أي أجَل مُؤقّت لمجيء العذاب إذا خالفوا أمر ربّهم ، فأنتم أيّتها الأُمّة كذلك.

وقيل : الأجَل هنا أجَل الدّنيا ، التّقدير : للأُمم كلّها أجَل ، أي يقدّمون فيه على ماقدّموا من عمل .

وقيل : الأجَل : مدّة العمر ، والتّقدير : ولكلّ واحد من الأُمّة عمرٌ ينتهي إليه بقاؤه في الدّنيا ، وإذا مات علم ماكان عليه من حقّ أو باطل .

وأفرد الأجَل ، لأنّه اسم جنس ، أو لتقارب أعمال أهل كلّ عصر ، أو لكون التّقدير لكلّ واحد من أُمّة.

(٤ : ٢٩٢)

البُرُوسَويّ : حدٌّ معيّن من الزّمان مضروبٌ لمهلكهم ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ ، الضّمير لكلّ أُمّة خاصّة حيث لم يقل : «آجالهم» ، أي إذا جاءها أجلها الخاصّ بها ، و الوقت المعيّن لنزول عذاب الاستئصال عليها ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾. (٣ : ١٥٧)

رَشيد رِضا : [له بحث مستوفى فراجع]

(٨ : ٤٠٢-٤٠٩)

الطَّباطَبائيّ : هي حقيقة مستخرجة من قوله تعالى في ذيل القصّة [قصّة آدم] ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾ الأعراف : ٢٥ ، نظير الأحكام الأُخر المُستخرجة منها المذكورة سابقًا ، ومفاده أنّ الأُمم والمجتمعات ، لها أعمار وآجال نظير ما للأفراد من الأعمار والآجال ، وربّما استفيد من هذا التّصريح والاستخراج أنّ قوله تعالى في ذيل القصّة سابقًا ﴿قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ﴾ راجع إلى حياة كلّ فرد فرد وكلّ أُمّة أُمّة ، وهي بعض عمر الإنسانيّة العامّة ، وأنّ قوله قبله : ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ الأعراف : ٢٤ ، راجع إلى حياة النّوع إلى حين ، وهو حين الانقراض أو البعث ، وهذا هو عمر الإنسانيّة العامّة في الدّنيا. (٨ : ٨٦)

٣- ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ﴾. الأعراف : ١٣٥

ابن عَبّاس : أي إلى حدّ من الزّمان هم واصلون إليه لابدّ ، فمعذّبون فيه أو مُهلكون ، وهو وقت الغرق. (الآلوسيّ ٩ : ٣٦)

مُجاهِد : عدد مسمّى لهم من أيّامهم .

(الطَّبَريّ ٩ : ٤٢)

الحَسَن : الموت. (الآلوسيّ ٩ : ٣٦)

الأجَل المقدّر (الطَّبْرِسيّ ٢ : ٤٧٠)

الطَّبَريّ : ليستوفوا عذاب أيّامهم الّتي جعلها الله لهم من الحياة أجَلًا إلى وقت هلاكهم (٩ : ٤٢)

الطُّوسيّ : أجَل الموت. (٤ : ٥٥٦)

المَيْبُديّ : ضربوا أجَلًا لإيمانهم ، فلمّا جاء الأجَل نكثوا عهودهم ولم يؤمنوا

وقيل : إلى أجَل الغرق ، وقيل : الموت. (٣ : ٧١٥)

الزَّمَخْشَريّ : إلى حدّ من الزّمان هم بالغوه لامحالة ، فمعذّبون فيه. (٢ : ١٠٩)

نحوه البَيْضاويّ (١ : ٣٦٦) ، والبُرُوسَويّ (٣ : ٢٢٣)

ابن عَطيّة : يريد به غاية كلّ واحد منهم بما يخصّه

من الهلاك والموت ، هذا اللّازم من اللّفظ ، كما تقول أخّرت كذا إلى وقت كذا ، وأنت لاتريد وقتًا بعينه

وقال يحيى بن سلّام الأجَل هاهنا الغرق

وإنّما قال هذا القول ، لأنّه رأى جمهور هذه الطّائفة قد اتّفق أن هلكت غرقًا ، فاعتقد أنّ الإشارة هاهنا إنّما هي في الغرق ، وهذا ليس بلازم ، لأنّه لابدّ أنّه مات منهم قبل الغرق عالَم ، ومنهم من أُخّر وكُشف العذاب عنهم إلى أجَل بلغه. (أبو حَيّان ٤ : ٣٧٤)

الطَّبْرِسيّ : يعني الأجَل الّذي عرّفهم الله فيه (٢ : ٤٧٠)

الفَخْر الرّازيّ : إلى أجَل معيّن ، وعند ذلك الأجَل لانرفع عنهم العذاب ، بل نُهلكهم به. (١٤ : ٢٢٤)

القُرطُبيّ : أجَلهم الّذي ضُرب لهم في التّغريق (٧ : ٢٧٠)

أبو حَيّان : في التّحرير (إلى أجَل) إلى انقضاء مُدّة إمهالهم ، وهي المدّة المضروبة لإيمانهم

وقيل الغرق ، وقيل الموت

وإذا فُسّر الأجَل بالموت أو بالغرق فلا يصحّ كشف العذاب إلى ذلك الوقت ، أي وقت حصول الموت أو الغرق ، لأنّه قد تخلّل بين الكشف والغرق أو الموت زمان ، وهو زمان النّكث ، فينبغي أن يكون التّقدير على هذا إلى أقرب أجَل هم بالِغوه وأمّا إذا كان الأجَل هو المُدّة المضروبة لإيمانهم وإرسالهم بني إسرائيل فلا يحتاج إلى حذف مضاف. (٤ : ٣٧٥)

الآلوسيّ : المراد أجَّلناهم إلى ذلك الوقت ، أي الهلاك أو الغرق ، ومن هنا صحّ تعلّق الغاية بالكشف ، ولاحاجة إلى جعل الجارّ والمجرور متعلّقًا بمحذوف وقع حالًا من (الرّجز) خلافًا لزاعمه

وقيل المراد بالأجَل ما عيّنوه لإيمانهم. (٩ : ٣٦)

الطَّباطَبائيّ : هو يدلّ على أنّه كان يُصغر إلى معاهدة أجَلٌ مضروب ، كأن يقول موسى إنّ الله سيرفع العذاب عنكم بشرط أن تؤمنوا وترسلوا معي بني إسرائيل إلى أجَل كذا ، أو يقول آل فرعون مايشابه هذا المعنى ، فلمّا كشف العذاب عنهم وحلّ الأجَل المضروب نكثوا ونقضوا عهدهم الّذي عاهدوا الله وعاهدوا موسى عليه. (٨ : ٢٢٨)

٤ـ ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ يونس ٤٩

الطَّبَريّ : لكلّ قوم ميقات لانقضاء مدّتهم وأجَلهم ، فإذا جاء وقت انقضاء أجَلهم وفناء أعمارهم ﴿لَا يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (١١ : ١٢٣)

نحوه المَيْبُديّ (٤ : ٢٩٨) ، والقُرطُبيّ (٨ : ٣٥٠)

الطُّوسيّ : الأجَل ، هو الوقت المضروب لوقوع أمر ، كأجَل الدَّين وأجَل البيع وأجَل الإنسان وأجَل المسافر ، فأخبر تعالى أنّه إذا أتى أجَل الموت الّذي وقّته الله لكلّ حيّ بحياة لايتأخّر ذلك ساعةً ولايتقدّم ، على ماقدّره الله تعالى. (٥ : ٤٤٧)

الزَّمَخْشَريّ : يعني أنّ عذابكم له أجَل مضروب عند الله وحدٌّ محدود من الزّمان ، إذا جاء ذلك الوقت أُنجز وعدكم لامحالة فلاتستعجلوا

وقرأ ابن سيرين : (فإذا جاء آجالُهُمْ). (٢ : ٢٤٠)

الطَّبْرِسيّ : لكلّ أُمّة في عذابهم على تكذيب الرّسل وقت معلوم فلايتأخّرون عن ذلك الوقت ولايتقدّمون عليه ، بل يُهلِكهم في ذلك الوقت بعينه
(٣ : ١١٥)

البُرُوسَويّ : أجَل معيّن خاصّ بهم لايتعدّى إلى أُمّة أُخرى ، مضروب لعذابهم جزاءً على تكذيب رُسُلهم ، يحلّ بهم عند حلوله ﴿فَإذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ﴾ أي زمانهم الخاصّ ﴿فَلاَ يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾
(٤ : ٥١)

نحوه الآلوسيّ (١٢ : ١٣١) ، والمراغيّ (١١ : ١١٧) .

رَشيد رضا : ﴿لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ﴾ لبقائها وهلاكها ، عَلِمه الله وقدّره لها ، لايَعلَمه ولايقدر عليه غيره ﴿إذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ ، أي فلا يملك رسولهم من دونه تعالى أن يقدّمه ولا أن يؤخّره ساعة عن الزّمان المُقدَّر له وإن قلّت ، ولا أن يطلب ذلك منه تعالى ، وهو معنى ماتدلّ عليه النّفي والنّهي في الأصل .

وقد حقّقنا معنى هذا النّصّ في آية سورة الأعراف ٣٤ ، بلفظه ، فاستغرق أربع ورقات من جزء التّفسير الثّامن فليراجعه مَن شاء . [ج ٨ : ٤٠٢ ـ ٤٠٩]

إلّا أنّه قال هنالك ﴿فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَايَسْتَاْخِرُونَ﴾ إلخ ، وقال هنا : ﴿إذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ فَلَايَسْتَاْخِرُونَ﴾ إلخ ، والفرق بينهما أنّ ماهنا أبلغ في نفي تأخير الوعيد ، لأنّه تفنيد لاستعجالهم به ، وذلك أنّه جعل الجملة الشّرطيّة وصفًا للأجل مرتبطًا به مباشرة لايتخلّف عنه ، وما هنالك إخبار بآجال الأُمم مبتدأً ، ومابعده تفريع عليه ، فهو لايدلّ على لزومه له بلا مهلة كالّذي هنا.
(١١ : ٢٩٠)

٥ ـ ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللهِ فَاِنَّ اَجَلَ اللهِ لَاٰتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ العنكبوت : ٥

الطَّبَريّ : من كان يرجو الله يوم لقائه ويطمع في ثوابه فإنّ أجَل الله الّذي أجّله لبَعْث خلقه للجزاء والعقاب لآتٍ قريبًا
(٢٠ : ١٣٠)

الطُّوسيّ : أي الوقت الّذي وقّته الله للثّواب والعقاب آتٍ لامحالة .
(٨ : ١٨٨)

مثله الطَّبْرِسيّ.
(٤ : ٢٧٣)

الزَّمَخْشَريّ : هو الموت

إن قلت : ﴿فَاِنَّ اَجَلَ اللهِ لَاٰتٍ﴾ كيف وقع جوابًا للشّرط ؟

قلت : إذا علم أنّ لقاء الله عُنيت به تلك الحال الممثّلة ، والوقت الّذي تقع فيه تلك الحال هو الأجَل المضروب للموت ، فكأنّه قال : من كان يرجو لقاء الله فإنّ لقاء الله لآتٍ لأنّ الأجَل واقعٌ فيه اللّقاء ، كما تقول : مَن كان يرجو لقاء المَلِك فإنّ يوم الجمعة قريب ، إذا عَلِم أنّه يقعد للنّاس يوم الجمعة.
(٣ : ١٩٧)

الفَخْر الرّازيّ : يمكن أن يكون المراد بـ(أجَل الله) الموت ، ويمكن أن يكون هو الحياة الثّانية بالحشر ، فإن كان هو الموت فهذا يُنبئ عن بقاء النّفوس بعد الموت كما ورد في الأخبار ، وذلك لأنّ القائل إذا قال : من كان يرجو الخير فإنّ السّلطان واصل ، يفهم منه أنّ متّصلاً[1]

---

[1] والظاهر أنّه سقط منه شيء.

بوصول السّلطان يكون هو الخير حتّى أنّه لو وصل هو وتأخّر الخير يصحّ أن يقال للقائل أما قلت ستأتيك وصل السّلطان ولم يظهر الخير ؟ فلو لم يحصل اللّقاء عند الموت لما حسُن ذلك كما ذكرنا في المثال ، وإذا تبيّن هذا فلولا البقاء لما حصل اللّقاء.

قوله ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا﴾ شرط ، وجزاؤه ﴿فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ ، والمعلّق بالشّرط عدمٌ عند عدم الشّرط ، فمن لايرجو لقاء الله لايكون أجل الله آتيًا له ، وهذا باطل ، فما الجواب عنه ؟

نقول : المراد من ذكر إتيان الأجل وعد المطيع بما بعده من الثّواب ، يعني من كان يرجو لقاء الله فإنّ أجل الله لآتٍ بثواب الله يُثاب على طاعته عنده ، ولايعتقد أنّ من لايرجوه لايكون أجل الله آتيًا على وجه يُثاب عليه. (٢٥ : ٢١)

البُرُوسَويّ : الأجَل : عبارة عن غاية زمان ممتدّ عُيّنت لأمر من الأُمور ، وقد يُطلق على كلّ ذلك الزّمان والأوّل هو الأشهر في الاستعمال ، أي فإنّ الوقت الّذي عيّنه تعالى لذلك لآتٍ. (٦ : ٤٧)

مثله الآلوسيّ. (٢٠ : ١٣٧)

الطَّباطَبائيّ : الأجَل : هو الغاية الّتي ينتهي إليها زمان الدّين ونحوه ، وقد يُطلق على مجموع ذلك الزّمان والغالب في استعماله هو المعنى الأوّل.

و (أجَل الله) هو الغاية الّتي عيّنها الله للقائه ، وهو آتٍ لاريب فيه. وقد أكّد القول تأكيدًا بالغًا ، ولازم تحتّم إتيان هذا الأجَل ، وهو يوم القيامة ، أن لايسامح في أمره ولايستهان بأمر الإيمان بالله حقّ الإيمان ، والصّبر عليه عند الفتن والمِحَن من غير رجوع وارتداد. وقد زاد في تأكيد القول بتذييله بقوله ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ، إذ هو تعالى لمّا كان سميعًا لأقوالهم عليمًا بأحوالهم فلاينبغي أن يقول القائل : آمنت بالله ، إلّا عن ظهر القلب ومع الصّبر على كلّ فتنة ومحنة.

ومن هنا يظهر أنّ ذيل الآية ﴿فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ﴾ من قبيل وضع السّبب موضع المسبّب كما كان صدرها ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللهِ﴾ أيضًا كذلك. والأصل من قال : آمنت بالله ، فليقله مستمرًا صابرًا عليه ، مجاهدًا في ربّه. (١٦ : ١٠٢)

٦ـ وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. المنافقون : ١١

الطُّوسيّ : يعني الأجَل المطلق الّذي حُكم بأنّ الحيّ يموت عنده ، والأجَل المقيّد هو الوقت المحكوم بأنّ العبد يموت عنده ، إن لم يقتطع عنه أو لم يرد عليه أو لم ينقص منه ، على مايعلمه الله من المصلحة. (١٠ : ١٦)

البُرُوسَويّ : أي آخر عمرها أو انتهى ، إن أُريد بالأجَل الزّمان الممتدّ من أوّل العُمر إلى آخره. (٩ : ٥٤٢)

نحوه الآلوسيّ. (٢٨ : ١١٨)

٧ـ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَارَيْبَ فِيهِ... الإسراء : ٩٩

الطَّبَريّ : وجعل الله لهؤلاء المشركين أجَلًا لهلاكهم

ووقتًا لعذابهم. (١٥ : ١٧٠)

الزَّمَخْشَريّ : هو الموت أو القيامة. (٢ : ٤٦٧)

مثله البَيْضاويّ. (١ : ٥٩٨)

الطَّبْرِسيّ : أي وجعل لإعادتهم وقتًا لاشكّ فيه أنّه كائن لامحالة.

وقيل : معناه وضرب لهم مُدّة ليتفكّروا ويعلموا فيها أنّ من قدر على الابتداء قدر على الإعادة.

وقيل : وجعل لهم أجلًا يعيشون إليه ويخترمون عنده لاشكّ فيه. (٣ : ٤٤٢)

القُرطُبيّ : قيل في الكلام تقديمٌ وتأخيرٌ، أي أوَلم يروا أنّ الله الّذي خلق السّماوات والأرض، وجعل لهم أجلًا لاريب فيه قادرٌ على أن يخلق مثلهم؟

والأجَل : مدّة قيامهم في الدّنيا ثمّ موتهم، وذلك مالاشكّ فيه؛ إذ هو مشاهد. وقيل : هو يوم القيامة. وقيل : ذلك الأجَل هو وقت البعث، ولاينبغي أن يُشَكّ فيه. (١٠ : ٣٣٤)

أبو حَيّان : هو الموت أو القيامة. وليس هذا الجَعْل [أي الجَعْل في الآية] واحدًا في الاستفهام المتضمّن للتقرير، إن كان الأجَل القيامة؛ لأنّهم منكروها.

وإذا كان الأجَل الموت فهو اسم جنس واقع موقع آجال. (٦ : ٨٣)

الآلوسيّ : هو ميقات إعادتهم وحشرهم أو موتهم. وهو على هذا اسم جنس؛ لأنّ لكلّ أحد أجلًا للموت يخصّه. وقد جاء إطلاق الأجَل على الموت، ووجهه أنّه يُطلق على مُدّة الحياة وعلى آخرها، والموت مجاورٌ لذلك. (١٥ : ١٧٩)

الطَّباطَبائيّ : الظّاهر أنّ المراد بـ«الأجَل» هو زمان الموت، فإنّ الأجَل إمّا مجموع مُدّة الحياة الدّنيا، وهي محدودة بالموت، وإمّا آخر زمان الحياة ويقارنه الموت، وكيف كان فالتّذكير بالموت الّذي لاريب فيه ليعتبروا به، ويكفّوا عن الجرأة على الله وتكذيب آياته، فهو قادر على بعثهم والانتقام منهم بما صنعوا.

فقوله : ﴿وَجَعَلَ لَهُمْ اَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ الإسراء : ٩٩، ناظرٌ إلى قوله في صدر الآية السّابقة ﴿ذٰلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِاَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاٰيَاتِنَا﴾ الإسراء : ٩٨، فهو نظير قوله : ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِاٰيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَايَعْلَمُونَ﴾ الأعراف : ١٨٢، إلى أن قال : ﴿اَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ﴾ إلى أن قال : ﴿وَاَنْ عَسٰى اَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ اَجَلُهُمْ فَبِاَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ الأعراف : ١٨٥.

وجوّز بعضهم أن يكون المراد بـ«الأجَل» هو يوم القيامة، وهو لايلائم السّياق، فإنّ سابق الكلام يحكي إنكارهم للبعث، ثمّ يحتجّ عليهم بالقدرة، فلا يناسبه أخذ البعث مسلّمًا لاريب فيه.

ونظيره تقرير بعضهم قوله : ﴿وَجَعَلَ لَهُمْ اَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، حجّة أُخرى مسوقة لإثبات يوم القيامة، على كلّ من تقديرَي كون المراد بـ«الأجَل» هو يوم الموت أو يوم القيامة. وهو تكلّف لايعود إلى جدوى البتّة، فلا موجب للاشتغال به. (١٣ : ٢١٠)

لمُسمّى ـ أجَل الولادة

﴿وَنُقِرُّ فِي الْاَرْحَامِ مَا نَشَاءُ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّى...﴾ الحجّ : ٥

مُجاهِد : مسماه وتُبقي في أرحام الأُمّهات ما تشاء إلى وقت تمامه. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٧١)

ابن زَيد : إقامته في الرَّحِم حتّى يخرج (الطَّبَريّ ١٧: ١١٨)

الطَّبَريّ : مَن كنّا كتبنا له بقاءً وحياةً إلى أمد وغاية، فإنّا نُقِرّه في رحِم أُمّه إلى وقته الّذي جعلنا له أن يمكُث في رَحِمها، فلا تُسقطه ولا يخرج منها حتّى يبلغ أجَلَه، فإذا بلغ وقت خروجه من رَحِمها أذِنّا له بالخروج منها فيخرج (١٧: ١١٨)

الزَّمَخْشَريّ : هو وقت الوضع آخر ستّة أشهر أو تسعة أو سنتين أو أربع، أو كما شاء وقدّر، وما لم يشأ إقراره مَجّته الأرحام وأسقطته (٣: ٦)

الطَّبْرِسيّ : نُقِرّ مَن قدّرنا له أجلًا مُسمًّى في رحم أُمّه إلى أجَله (٤: ٧١)

القُرطُبيّ : «الأجل المسمّى» يختلف بحسب جنين جنين، فثَمّ من يسقط، وثَمّ من يُكمِل أمرُه، ويخرج حيًّا (١٢: ١١)

نحوه أبو حَيّان. (٦: ٣٥٢)

الفَخْر الرّازيّ : هو الوقت المضروب للولادة، وهو آخر ستّة أشهر أو تسعة أو أربع سنين، أو كما شاء وقدّر الله تعالى، فإن كتب ذلك صار أجلًا مُسمًّى (٢٣: ٩)

البُرُوسَويّ : وقت معيّن هو وقت الوضع، وأدناه ستّة أشهر عند الكلّ، وأقصاه سنتان عند أبي حنيفة، وأربع سنين عند الشّافعيّ، وخمس سنين عند مالك (٦: ٦)

نحوه الآلوسيّ (١٧: ١١٧)

الطَّباطَبائيّ : إلى تمام مدّة الحمل. (١٤: ٣٤٤)

الثّالث ـ الأجَل المسمّى

١ـ ﴿هُوَ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ الأنعام ٢

ابن عَبّاس : (أَجَلًا) الدّنيا، و (أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ) الآخرة

يعني أجَل الموت، والأجَل المُسمّى أجَل السّاعة والوقوف عند الله (الطَّبَريّ ٧: ١٤٧)

أمّا قوله (قضى اجَلًا) فهو النّوم تُقبَض فيه الرّوح، ثمّ ترجع إلى صاحبها حين اليقظة، و ﴿أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ هو أجَل موت الإنسان. (الطَّبَريّ ٧: ١٤٧)

(قضى أجَلًا) من مولده إلى مماته، و ﴿أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ من الممات إلى البعث، لا يعلم ميقاته أحدٌ سواه.

مثله ابن المُسيِّب، و الحسن، وقَتادة، والضّحّاك، والزّجّاج. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٧٢)

لكلّ أحدٍ أجَلان، فإن كان تقيًّا وَصولًا للرَّحِم زيد له من أجَل البعث في أجَل العمر، وإن كان بالعكس نقص من أجَل العُمر وزيد في أجَل البعث (أبو حَيّان ٤: ٧١)

مثله عَطاء (المَيْبُديّ ٣: ٢٩١)

سَعيد بن جُبَير : الأجَل الّذي يحيا به أهل الدّنيا إلى أن يموتوا، و ﴿أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾، يعني الآخرة، لأنّه أجَل دائم ممدود لا آخر له

مثله مُجاهِد. (الطَّبْرِسيّ ٢: ٢٧٢)

مُجاهِد : (قَضى أجَلًا) ، الآخرة عنده، و (أَجَلٌ

مُسمًّى) الدّنيا. (الطَّبَريّ ٧: ١٤٦)

(قَضٰى اَجَلًا): الدّنيا، و(اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ) هو أجل البعث

(قَضٰى اَجَلًا) الموت، و(اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ) الآخرة

مثله عِكْرِمة (الطَّبَريّ ٧: ١٤٧)

الضَّحّاك: قضى أجَل الموت، وكلّ نفس أجَلها الموت، (وَاَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ)، يعني أجَل السّاعة، ذهاب الدّنيا والإفضاء إلى الله (الطَّبَريّ ٧: ١٤٦)

الحسَن: قضى أجل الدّنيا من حين خلقك إلى أن تموت، و(اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ) يوم القيامة (الطَّبَريّ ٧: ١٤٧)

مثله عِكْرِمة، وخُصَيف، وقَتادة

(القُرطُبيّ ٦: ٣٨٩)

الإمام الباقر عليه السلام: هما أجلان: أجَل محتوم، وأجَل موقوف. (البحرانيّ ١: ٥١٧)

الإمام الصّادق عليه السلام: «الأجَل المقضيّ» هو المحتوم الّذي قضاه الله وحتَمه، و«الـمُسمّى» هو الّذي فيه البداء، يُقدِّم ما شاء ويُؤخِّر ما شاء، والمحتوم ليس فيه تقديم ولا تأخير

الأجَل الّذي غير مسمّى موقوف يقدّم منه ما شاء، وأمّا «الأجَلُ الـمُسمّى» فهو الّذي ينزل ممّا يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها، قال: فذلك قول الله ﴿فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَايَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف: ٣٤ (البحرانيّ ١: ٥١٧)

ابن زَيد: الأوّل هو في وقت أخذ الميثاق على بني آدم حين استخرجهم من ظهر آدم، و«المسمّى»: في هذه الحياة الدّنيا. (أبو حيّان ٤: ٧٠)

الجُبّائيّ: كتب للمَرْء أجَلًا في الدّنيا، وحكم بأنّه أجل لنا، وهو الأجَل الّذي يُحيى فيه أهل الدّنيا إلى أن يموتوا، وهو أوقات حياتهم، لأنّ أجَل الحياة هو وقت الحياة، وأجَل الموت هو وقت الموت

و(اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ) يعني آجالكم في الآخرة، وذلك أجَل دائم ممدود لا آخر له، وإنّما قال له: (مُسَمًّى عِنْدَهُ) لأنّه مكتوب في اللّوح المحفوظ في السّماء، وهو الموضع الّذي لايملك فيه الحكم على الخلق سواه. (الطُّوسيّ ٤: ٨١)

الطَّبَريّ: اختلف أهل التّأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: معنى قوله ﴿ثُمَّ قَضٰى اَجَلًا﴾ ثمّ قضى لكم أيّها النّاس أجَلًا، وذلك ما بين أن يخلق إلى أن يموت، و(اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ)، وذلك ما بين أن يموت إلى أن يُبعث

وقال ابن وَهب: أخذ الأجَل والميثاق في أجل واحد مسمّى في هذه الحياة الدّنيا. [و قال بعد نقله أقوال المفسّرين:]

وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصّواب قول من قال: معناه ثمّ قضى أجَل الحياة الدّنيا، و(اَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ)، وهو أجَل البعث عنده.

إنّما قلت ذلك أولى بالصّواب، لأنّه تعالى نبّه خلقه على موضع حجّته عليهم من أنفسهم، فقال لهم: أيّها النّاس إنّ الّذي يعدل به كفّاركم ـ الآلهة والأنداد ـ هو الّذي خلقكم فابتدأكم وأنشأكم من طين، فجعلكم

صورًا أجسامًا أحياء بعد إذ كنتم طينًا جامدًا ، ثمّ قضى آجال حياتكم لفنائكم ومماتكم ، ليعيدكم ترابًا وطينًا ، كالّذي كنتم قبل أن ينشأكم ويخلقكم. (٧: ١٤٧)

الزّجّاج : أحد الأجلين أجل الحياة ، وهو الوقت الّذي تحدث فيه الحياة ويحيون فيه ، و (أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ) ، يعني أمر السّاعة والبعث. (الطّوسيّ ٤: ٨١)

أبو مُسلم الأصفهانيّ : إنّ (أجلًا) يعني به أجل مَن مضى من الخلق ، و (أَجَلٌ مُسَمًّى) يعني به آجال الباقين. (الطّبْرِسيّ ٢: ٢٧٢)

الطّوسيّ : [نقل قول الزّجّاج و الجُبّائيّ وقال :]

والّذي نقوله : إنّ الأجل هو الوقت الّذي تحدث فيه الحياة أو الموت ، ولايجوز أن يكون المقدّر أجلًا ، كما لايجوز أن يكون مِلكًا فإن سُمّي ـ ما يعلم الله تعالى أنّه لو لم يقتل فيه لعاش إليه ـ أجلًا كان ذلك مجازًا ، لأنّ الحيّ لم يمش إليه ، ولايمتنع أن يعلم الله من حال المقتول أنّه لو لم يقتله القاتل لعاش إلى وقت آخر. (٤: ٨١)

الميبُديّ : قيل في هذا الكلام حذف ، أي ثمّ قضى أجلًا ، وعِلم أجل الآخرة مسمًّى عنده لايعلمه غيره. (٣: ٢٩١)

الزّمخشريّ : ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ : أجل الموت ، و﴿أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ أجل القيامة. (٢: ٤)

الطّبْرِسيّ : الأصل في الأجل هو الوقت ، فأجل الحياة هو الوقت الّذي يكون فيه الحياة ، وأجل الموت والقتل هو الوقت الّذي يحدث فيه الموت أو القتل وما يعلم الله تعالى أنّ المكلّف يعيش إليه لو لم يُقتل لايسمّى أجلًا حقيقةً ، ويجوز أن يُسمّى ذلك مجازًا.

وما جاء في الأخبار من أنّ صلة الرّحم تزيد في العمر والصّدقة تزيد في الأجل وأنّ الله تعالى زاد في أجل قوم يونس وما أشبه ذلك ، فلا مانع من ذلك. (٢: ٢٧٢)

الفخر الرّازيّ : اعلم أنّ صريح هذه الآية يدلّ على حصول أجلين لكلّ إنسان ، واختلف المفسّرون في تفسيرهما على وجوه

الأوّل : قال أبو مسلم : قوله : ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ المراد منه آجال الماضين من الخلق ، وقوله : ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ المراد منه آجال الباقين من الخلق ، فهو خصّ هذا الأجل الثّاني بكونه مُسمًّى عنده ، لأنّ الماضين لمّا ماتوا صارت آجالهم معلومة ، أمّا الباقون فهم بَعْدُ لم يموتوا فلم تَصِرْ آجالهم معلومة ، فلهذا المعنى قال : ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾

الثّاني : أنّ الأجل الأوّل هو أجل الموت ، و الأجل المسمّى عند الله هو أجل القيامة ، لأنّ مدّة حياتهم في الآخرة لا آخرة لها و لا انقضاء ، ولايعلم أحد كيفيّة الحال في هذا الأجل إلّا الله سبحانه وتعالى

الثّالث : الأجل الأوّل مابين أن يُخلق إلى أن يموت ، و الثّاني مابين الموت والبعث ، وهو البرزخ

والرّابع : أنّ الأوّل هو النّوم ، والثّاني الموت.

الخامس : أنّ الأجل الأوّل مقدار ما انقضى من عمر كلّ أحد ، والأجل الثّاني مقدار ما بقي من عمر كلّ أحد.

السّادس : وهو قول حكماء الإسلام أنّ لكلّ إنسان أجلين

أحدهما : الآجال الطّبيعيّة ، والثّاني الآجال الاخترامية.

أمّا الطّبيعيّة فهي الّتي لو بقي ذلك المزاج مصونًا من العوارض الخارجيّة لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلانيّ.

وأمّا الآجال الاخترامية فهي الّتي تحصل بسبب من الأسباب الخارجيّة، كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضِلة.

فإن قيل: المبتدأ النّكرة إذا كان خبره ظرفًا وجب تأخيره، فلِمَ جاز تقديمه في قوله ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ ؟

قلنا: لأنّه تخصّص بالصّفة فقارب المعرفة، كقوله ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ البقرة: ٢٢١.

(١٢: ١٥٤)

مثله النّيسابوريّ. (٧: ٦٧)

أبو حَيّان: قيل: الأوّل أجل الأمم السّالفة، والثّاني أجل هذه الأمّة.

وقيل: الأوّل ما علمناه أنّه لانبيّ بعد محمّد صلّى الله عليه وسلّم، والثّاني من الآخرة.

وقيل: الأوّل ما عرف النّاس من آجال الأهلّة والسّنين والكوائن، والثّاني قيام السّاعة.

وقيل: الأوّل من أوقات الأهلّة وما أشبهها، والثّاني موت الإنسان. (٤: ٧٠)

الكاشانيّ: أجلًا مختومًا لموتكم لايتقدّم ولا يتأخّر. ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ لموتكم أيضًا، يمحوه ويثبت غيره، لحكمة الصّدقة والدّعاء وصلة الرّحم وغيرها. (٢: ١٠٧)

البُرُوسَوِيّ: أي حدًّا معيّنًا من الزّمان تموتون عند حلوله لامحالة، (ثُمَّ) للإيذان بتفاوت ما بين خلقهم وبين تقدير آجالهم. ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ أي حدّ معيّن لبعثكم جميعًا، وهو مبتدأ خبره قوله: (عِنْدَهُ) أي مثبت معيّن في علمه لايتغيّر ولايقف على وقت حلوله أحدٌ، لا مجملًا ولا مفصّلًا.

وأمّا أجل الموت فمعلوم إجمالًا وتقريبًا بناءً على ظهور أماراته، أو على ما هو المعتاد في أعمار الإنسان.

وتسميته أجلًا إنّما هي باعتبار كونه غاية لمدّة لبثهم في القبور لا باعتبار كونه مبدأ لمدّة القيامة، كما أنّ مدار تسمية في الأجل الأوّل هو كونه آخر مدّة الحياة لاكونه أوّل مدّة الممات، لما أنّ الأجل في اللّغة عبارة عن آخر مدّة لا عن أوّلها. (٣: ٥)

الآلوسيّ: [نحو البُرُوسَوِيّ وأضاف:]

قيل: [وجه] الإخبار عن هذا أو التّقييد بكونه عنده سبحانه وتعالى أنّه من معظم المغيبات الخمس الّتي لايعلمها إلّا الله تعالى، والأوّل أيضًا وإن كان لايعلمه إلّا هو قبل وقوعه كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ لقمان: ٣٤، لكنّا نعلمه للّذين شاهدنا موتهم وضبطنا تواريخ ولادتهم ووفاتهم، فنعلمه سواء أريد به آخر المدّة أو جملتها، متى كان وكم مدّة كان. [ثمّ استبعد كثيرًا من الوجوه إلى أن قال:]

قيل: إنّ كلا الأجلين للموت، ولكلّ شخص أجلان: أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزّيادة والنّقص، وهو المراد بالعمر، في خبر «إنّ صلة الرّحم تزيد في العمر» ونحوه؛ وأجل مسمًّى عنده سبحانه وتعالى لايقبل التّغيير ولايطّلع عليه غيره عزّ شأنه.

وقيل: الأجلان واحد، والتّقدير: وهذا أجل

مسمّى، فهو خبر مبتدإ محذوف و (عنده) خبر بعد خبر، أو متعلّق بـ (مسمّى)، وهو أبعد الوجوه. (٧: ٨٨)

عِزّة دروزة: معظم المفسّرين على أنّ الأجل الأوّل هو فترة الحياة الأولى إلى الموت، والأجل الثّاني هو موعد بعث الله الأموات للحساب الأخرويّ. (٤: ١٤٥)

الطَّباطَبائيّ: يشير إلى خلقة العالم الإنسانيّ الصّغير بعد الإشارة إلى خلق العالم الكبير، فيبيّن أنّ الله سبحانه هو الّذي خلق الإنسان ودبّر أمره بضرب الأجل لبقائه الدّنيويّ ظاهرًا، فهو محدود الوجود بين الطّين الّذي بدأ منه خلق نوعه، وإن كان بقاؤه نسله جاريًا على سنّة الازدواج والوقاع، وبين الأجل المقضيّ الّذي يفارق الموت، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ العنكبوت: ٥٧.

ومن الممكن أن يراد بالأجل مايفارق الرّجوع إلى الله سبحانه بالبعث، فإنّ القرآن الكريم كأنّه يعدّ الحياة البرزخيّة من الدّنيا، كما يفيده ظاهر قوله تعالى: ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتُمْ فِي الْأَرْضِ عَدَدَ سِنِينَ * قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ فَسْئَلِ الْعَادِّينَ * قَالَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ المؤمنون: ١١٢ ـ ١١٤.

وقد أبهم أمر الأجل بإتيانه منكّرًا في قوله: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا﴾ للدّلالة على كونه مجهولًا للإنسان، لا سبيل له إلى المعرفة به بالتّوسّل إلى العلوم العاديّة.

قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ تسمية الأجل تعيينه، فإنّ العادة جرت في العهود والدّيون ونحو ذلك بذكر الأجل، وهو المدّة المضروبة أو آخر المدّة باسمه، وهو «الأجل المسمّى»، قال تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ البقرة: ٢٨٢، وهو الأجل بمعنى آخر المدّة المضروبة، وكذا قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ العنكبوت: ٥، وقال تعالى في قصّة موسى وشعيب: ﴿أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ القصص: ٢٨، وهو الأجل بمعنى تمام المدّة المضروبة.

والظّاهر أنّ الأجل بمعنى «آخر المدّة» فرع الأجل بمعنى «تمام المدّة» استعمالًا، أي إنّه استعمل كثيرًا «الأجل المقضيّ» ثمّ حذف الوصف واكتفي بالموصوف، فأفاد الأجل معنى الأجل المقضيّ. [ثمّ نقل كلام الرّاغب و أضاف]

وكيف كان فظاهر كلامه تعالى أنّ المراد بالأجل والأجل المسمّى، هو آخر مدّة الحياة، لاتمام المدّة كما يفيده قوله: ﴿فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ العنكبوت: ٥.

فتبيّن بذلك أنّ الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمّى عند الله تعالى، وهذا هو الّذي لايقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله: (عنده)، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾ النّحل: ٩٦، وهو الأجل المحتوم الّذي لايتغيّر ولايتبدّل، قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ يونس: ٤٩.

فنسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى نسبة المطلق المنجّز إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التّحقّق لعدم تحقّق شرطه الّذي علّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز، فإنّه لاسبيل إلى عدم تحقّقه ألبتّة.

والتّدبّر في الآيات السّابقة منصبّة إلى قوله تعالى ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَايَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ الرّعد ٣٩، يفيد أنّ «الأجل المسمّى» هو الّذي وضع في أمّ الكتاب، وغير المسمّى من الأجل، هو المكتوب فيما نسمّيه بـ«لوح المحو والإثبات». وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ «أمّ الكتاب» قابل الانطباق على الحوادث الثّابتة في العين، أي الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب العامّة الّتي لاتتخلّف عن تأثيرها، و«لوح المحو والإثبات» قابل الانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب النّاقصة الّتي ربّما نسمّيها بالمقتضيات الّتي يمكن اقترانها بموانع تمنع من تأثيرها. [إلى أن قال]

وبهذا يسهل تصوّر وقوع الحاجة بحسب نظم الوجود إلى الأجل المسمّى وغير المسمّى جميعًا، وأنّ الإبهام الّذي بحسب الأجل غير المسمّى لاينافي التّعيّن بحسب الأجل المسمّى، وأنّ الأجل غير المسمّى والمسمّى ربما توافقا وربما تخالفا، والواقع حينئذ هو الأجل المسمّى ألبتّة.

هذا مايُعطيه التّدبّر في قوله ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ الأنعام ٢، وللمفسّرين تفسيرات غريبة للأجلين الواقعين في الآية. [وبعد ذكرها قال]

ولا أرى الاشتغال بالبحث عن صحّة هذه الوجوه وأشباهها وسُقمها لايسوّغه الوقت على ضيقه، و لايسمح بإباحته العمر على قِصَره. (٧: ٧)

خَليل ياسين : يظهر من هذه الآية أنّ هناك أجلين فما هما؟ قوله (أجلًا) عنى به النّوم يُقبض فيه الرّوح ثمّ يَرجع إلى صاحبه عند اليقظة، وقوله، ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ هو أجل الموت

ويؤيّده قوله سبحانه : ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ الزّمر ٤٢، فأجل الحياة، هو الوقت الّذي يكون فيه الحياة، وأجل الموت والقتل، هو الوقت الّذي يحدث فيه الموت أو القتل (١: ٢١٤)

٢ـ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّيكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَاجَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. الأنعام ٦٠

مُجاهِد : هو الموت

مثله ابن كثير (الطّبَريّ ٧: ٢١٥)

السُّدّيّ : هو أجل الحياة إلى الموت (الطّبَريّ ٧: ٢١٥)

مثله الطُّوسيّ (٤: ١٤٩)، والمَيْبُديّ (٣: ٣٨٠)

الطّبَريّ : قال عبدالله بن كثير : معناه ليقضي الله الأجل الّذي سمّاه لحياتكم، وذلك الموت، فيبلغُ مدّته ونهايته (٧: ٢١٥)

الزّمَخْشَريّ : هو الأجل الّذي سمّاه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم. (٢: ٢٥)

الطّبْرِسيّ : لتستوفوا آجالكم. (٢: ٣١٢)

الفخر الرّازيّ : أي أعماركم المكتوبة، وهي قوله ﴿وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾، والمعنى يبعثكم من نومكم إلى أن تبلغوا آجالكم. ومعنى القضاء فصل الأمر على سبيل

التّمام، ومعنى قضاء الأجل: فصل مدّة العمر من غيرها بالموت. (١٣: ١٢)

القُرطُبيّ: ليستوفي كلّ إنسان أجلًا ضُرب له. وقرأ أبو رجاء، وطلحة بن مصرّف ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيَقْضِيَ أَجَلًا مُسَمًّى﴾، أي عنده. (٧: ٥)

البَيْضاويّ: ليبلغ المتيقّظ آخر أجله المسمّى له في الدّنيا. (١: ٣١٤)

نحوه البُرُوسَويّ (٣: ٤٤)

الطَّباطَبائيّ: هو الوقت المعلوم عند الله الّذي لايتخطّاه حياة الإنسان الدّنيويّة، كما قال ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف ٣٤ (٧: ١٣٠)

٢- ... يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى...

هود ٣

ابن عَبّاس: الموت

مثله الحسن (أبو حيّان ٥: ٢٠١)

مثله مُجاهد، وقَتادَة. (الطَّبَريّ ١١: ١٨١)

سَعيد بن جُبَير: يوم القيامة (أبو حيّان ٥: ٢٠١)

الطَّبَريّ: إلى الوقت الّذي قضى فيه عليكم الموت (١١: ١٨١)

نحوه الطُّوسيّ (٥: ٥١٤)، والطَّبْرِسيّ (٣: ١٤٢)، والطَّباطَبائيّ (١٠: ١٤١)

المَيْبُديّ: إلى حين الموت، وقيل: إلى وقت لايعلمه إلّا الله. (٤: ٣٥٢)

الزَّمَخْشَريّ: إلى أن يتوفّاكم (٢: ٢٥٨)

نحوه القاسميّ (٩: ٣٤٠)

الفَخْر الرّازيّ: هل يدلّ قوله ﴿إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ على أنّ للعبد أجلين، وأنّه يقع في ذلك التّقديم والتّأخير؟

والجواب: لا، ومعنى الآية أنّه تعالى حكم بأنّ هذا العبد لو اشتغل بالعبادة لكان أجله في الوقت الفلانيّ، ولو أعرض عنها لكان أجله في وقت آخر، لكنّه تعالى عالم بأنّه اشتغل بالعبادة أم لا، فإنّ أجله ليس إلّا في ذلك الوقت المعيّن، فثبت أنّ لكلّ إنسان أجلًا واحدًا فقط (١٧: ١٨٢)

القُرطُبيّ: قيل: هو الموت، وقيل: القيامة، وقيل: دخول الجنّة. (٩: ٤)

البَيْضاويّ: هو آخر أعماركم المقدّرة، أو لايهلككم بعذاب الاستئصال والأرزاق والآجال، وإن كانت متعلّقة بالأعمار لكنّها مسمّاة بالإضافة إلى كلّ أحد فلايتغيّر. (١: ٤٦١)

البُرُوسَويّ: هو انقضاء مقامات السّلوك وابتداء درجات الوصول. (٤: ٩٤)

الآلوسيّ: هو آخر أعماركم أو آخر أيّام الدّنيا، ولا دلالة في الآية على أنّ للإنسان أجلين كما زعمه المعتزلة. (١١: ٢٠٨)

المَراغيّ: إلى الوقت الّذي قضى عليكم الموت، وهو العمر المقدّر لكم في علمه المكتوب في نظام الخليقة، وسنن الاجتماع البشريّ في عباده، ولايقطعه بعذاب الاستئصال ولا بفساد العمران، ولاينقصه ماينقص من

أدمّن على الشّرك والمعاصي. (١١: ١٦٩)

٤ـ . وَيُؤَخِّرَكُمْ إلى أَجَلٍ مُسَمًّى .... إبراهيم: ١٠

ابن عبّاس : المعنى يمتّعكم في الدّنيا بالطّيّبات واللّذّات إلى الموت. (الفخر الرّازيّ ١٩: ٩٥)

الطّبريّ : يؤخّركم إلى الوقت الّذي كُتِب في أمّ الكتاب أنّه يقبضكم فيه، وهو الأجل الّذي سمّي لكم. (١٣: ١٩٠)

نحوه الطّوسيّ. (٦: ٢٧٩)

المَيْبُديّ : إلى منتهى آجالكم الّذي سمّي لكم، فلا يأخذكم بالعذاب والهلاك كما أخذ به من كفر قبلكم. (٥: ٢٣٦)

الزّمخشريّ : إلى وقت سمّاه الله وبيّن مقداره، يبلغكموه إن آمنتم، وإلّا عاجلكم بالهلاك قبل ذلك. (٢: ٣٦٩)

نحوه البُرُوسَويّ (٤: ٤٠٣)، والآلوسيّ (١٣: ١٩٧)، والفخر الرّازيّ (١٩: ٩٥).

الطّبرسيّ : يؤخّركم إلى الوقت الّذي ضربه الله لكم أن يميتكم فيه، ولا يؤاخذكم بعاجل العقاب. (٣: ٣٠٦)

نحوه الطّباطبائيّ. (١٢: ٣٠)

القُرطُبيّ : يعني الموت، فلا يعذّبكم في الدّنيا. (٩: ٣٤٧)

البَيْضاويّ : إلى وقت سمّاه الله تعالى، وجعله آخر أعماركم. (١: ٥٢٦)

٥ـ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ... النّحل: ٦١

الطّبريّ : إلى وقتهم الّذي وقّت لهم. (١٤: ١٢٥)

مثله المراغيّ. (١٤: ٩٩)

الطّوسيّ : الأجل الّذي قدّره لموتهم وهلاكهم. (٦: ٣٩٦)

المَيْبُديّ : قيل: هو وقت العذاب، وقيل: إلى حين الموت، وقيل: إلى يوم القيامة. (٥: ٤٠٢)

الطّبرسيّ : هو يوم القيامة، وقيل: إلى وقت يعلمه الله. (٣: ٣٦٨)

القُرطُبيّ : أجل موتهم ومنتهى أعمارهم. (١٠: ١٢)

البَيْضاويّ : سمّاه لأعمارهم أو لعذابهم كي يتوالدوا. (١: ٥٥٩)

مثله البُرُوسَويّ (٥: ٤٥)، والآلوسيّ (١٤: ١٧١).

الطّباطبائيّ : الأجل المسمّى بالنّسبة إلى الفرد من الإنسان: موته المحتوم، وبالنّسبة إلى الأمّة: يوم انقراضها، وبالنّسبة إلى عامّة البشر: نفخ الصّور وقيام السّاعة.

ولكلّ منها ذكر في كلامه تعالى، قال: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّٰى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى﴾ المؤمن: ٦٧، وقال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف: ٣٤، وقال: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى: ١٤. (١٢: ٢٨٢)

٦ـ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى طه ١٢٩

مُجاهِد : الأجَل المسمّى الدّنيا
(الطّبريّ ١٦: ٢٣٢)

الأجَل المسمّى، هي الكلمة الّتي سبقت
(الآلوسيّ ١٦: ٢٨٠)

قَتادَة : الأجَل المسمّى السّاعة، لأنّ الله تعالى يقول: ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ﴾ القمر: ٤٦ (الطّبريّ ١٦: ٢٣٢)

ابن زَيْد : هذا مقدّم ومؤخّر (وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ وَأَجَلٌ مُسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا).
(الطّبريّ ١٦: ٢٣٢)

مثله الطّوسيّ (٧: ٢٢٢)

الطّبَريّ : وقت مُسمّى عند ربّك سمّاه لهم في أمّ الكتاب وخطّه فيه، وهم بالغوه ومستوفوه. (١٦: ٢٣٢)

الطّوسيّ : [قال مثل ابن زَيْد وأضاف:]
معناه لولا ما سبق من وعد الله بأنّ السّاعة تقوم في وقت بعينه، وأنّ المكلّف له أجَل مقدّر معيّن، لكان هلاكهم لزامًا (٧: ٢٢٢)

الزّمَخْشَريّ : لايخلو من أن يكون معطوفًا على (كَلِمَةٌ) أو على الضّمير في (كَانَ)، أي لكان الأخذ العاجل وأجَل مسمّى لازمين لهم كما كانا لازمين لعاد وثمود، ولم ينفرد الأجَل المسمّى دون الأخذ العاجل.
(٢: ٥٥٨)

الطّبْرِسيّ : [مثل] هو الأجَل الّذي كتبه الله للإنسان أنّه يبقيه إليه. (٤: ٣٥)

الفَخْر الرّازيّ : «الأجَل المسمّى» فيه قولان،
أحدهما: ولولا أجَل مسمّى في الدّنيا لذلك العذاب، وهو يوم بدر
والثّاني: ولولا أجَل مسمّى في الآخرة لذلك العذاب، وهذا أقرب. (٢٢: ١٣٣)

القُرطُبيّ : قيل: تأخيرهم إلى يوم بَدْر
(١١: ٢٦٠)

البَيْضاويّ : عطفٌ على (كلمة)، أي ولولا العدة بتأخير العذاب (وَأَجَلٌ مُسَمًّى) لأعمارهم أو لعذابهم وهو يوم القيامة أو بَدْر، لكان العذاب لزامًا. والفصل للدّلالة على استقلال كلّ منهما بنفي لزوم العذاب.
ويجوز عطفه على المستكنّ في (كان)، أي لكان الأخذ العاجل (وَأَجَلٌ مُسَمًّى) لازمين له. (٢: ٦٤)

نحوه العَرُوسيّ. (٥: ٤٤٣)

أبو حَيّان : الأجَل: أجَل حياتهم، أو أجَل إهلاكهم في الدّنيا، أو عذاب يوم القيامة، أقوال
فعلى الأوّل: يكون العذاب مايلحق في قبره ومابعده،
وعلى الثّاني: قتلهم بالسّيف يوم بدر
وعلى الثّالث، هو عذاب جهنّم.
والظّاهر عطف (وَأَجَلٌ مُسَمًّى) على (كلمة) وأخّر المعطوف عن المعطوف عليه، وفصل بينهما بجواب (لَوْلَا)، لمراعاة الفواصل ورؤوس الآي. (٦: ٢٨٩)

الآلوسيّ : عطف على (كلمة)، كما أخرج ابن أبي حاتم عن قَتادَة، والسُّدّيّ، أي لولا العدة بتأخير عذابهم والأجَل المسمّى لأعمارهم لما تأخّر عذابهم أصلًا، وفصله عمّا عطف عليه للمسارعة إلى بيان جواب

(لولا)، والإشعار باستقلال كلّ منهما بنفي لزوم العذاب، ومراعاة فواصل الآي الكريمة

وقيل أي ولولا أجل مسمّى لعذابهم، وهو يوم القيامة

وتُعقّب بأنّه يتّحد حينئذ بـ«الكلمة السّابقة» فلا يصحّ إدراج استقلال كلّ منهما بالنّفي في عِداد نكت الفصل

وأجيب بأنّه لايلزم من تأخير العذاب عن الدّنيا أن يكون له وقت لايتأخّر عنه ولايتخلّف، فلامانع من الاستقلال

وأخرج ابن المنذر عن مُجاهد أنّ «الأجل المسمّى» هي «الكلمة الّتي سبقت». وقيل الأجل المسمّى للعذاب، هو يوم بَدْر.

وتُعقّب بأنّه ينافي كون «الكلمة» هي العدة بتأخير هذه الأمّة

وأجيب بأنّ المراد من ذلك العذاب، هو عذاب الاستئصال، ولم يقع يوم بَدْر. (١٦: ٢٨٠)

الطَّباطَبائيّ: قد تقدّم في تفسير أوّل سورة الأنعام أنّ «الأجل المسمّى» هو الأجل المعيّن بالتّسمية الّذي لا يتخطّى ولايتخلّف، كما قال ﴿مَاتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ اَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ الحجر ٥

وذكر بعضهم أنّ المراد بالأجل المسمّى: يوم القيامة

وقال آخرون إنّ الأجل المسمّى، هو «الكلمة الّتي سبقت من الله»، فيكون عطف الأجل على «الكلمة» من عطف التّفسير. ولامُعوّل على القولين، لعدم الدّليل

فمحصّل معنى الآية أنّه لولا أنّ الكلمة الّتي سبقت من ربّك ـ وفي إضافة الرّبّ إلى ضمير الخطاب إعزازٌ وتأييد للنّبيّ ﷺ ـ تقضي بتأخير عذابهم، والأجل المسمّى يعيّن وقته في ظرف التّأخير، لكان الهلاك ملازمًا لهم، بمجرّد الإسراف والكفر.

ومن هنا يظهر أنّ مجموع «الكلمة الّتي سبقت» و«الأجل المسمّى» سبب واحد تامّ لتأخير العذاب عنهم، لا أنّ كلّ واحد منها سبب مستقلّ في ذلك، كما اختاره كثير منهم (١٤: ٢٣٤)

٧ـ ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا اَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ﴾ العنكبوت: ٥٣

ابن عبّاس: يعني هو ما وعدتُك ألّا أُعذّب قومك وأُؤخّرهم إلى يوم القيامة (القُرطُبيّ ١٣: ٣٥٦)

سَعيد بن جُبَيْر: يوم القيامة (أبو حَيّان ٧: ١٥٦)

الضَّحّاك: هو مدّة أعمارهم في الدّنيا (القُرطُبيّ ١٣: ٣٥٦)

الطُّوسيّ: يعني وقتًا قدّره الله أن يعاقبهم فيه وهو القيامة، وأجلٌ قدّره الله أن يبقيهم إليه لضرب من المصلحة. (٨: ٢١٩)

مثله الطَّبْرِسيّ (٤: ٢٨٩)

الزَّمَخْشَريّ: المراد بـ«الأجل» الآخرة، لما روي «أنّ الله تعالى وعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أن لايعذّب قومه ولا يستأصلهم، وأن يؤخّر عذابهم إلى يوم القيامة»

وقيل : يوم بَدْر ، وقيل : وقت فنائهم بآجالهم.
(٣ : ٢٠٩)

ابن شَجَرة : الأجل المسمّى : الوقت الّذي قدّره الله لهلاكهم وعذابهم. (القُرطُبيّ ١٣ : ٣٥٦)

القُرطُبيّ : قيل : المراد بهذا الأجل المسمّى النفخة الأولى ، قاله يحيى بن سلّام. وقيل : هو القتل يوم بَدْر. وعلى الجملة فلكلّ عذاب أجَلٌ لايتقدّم ولايتأخّر ، دليله قوله : ﴿لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ﴾ الأنعام : ٦٧.
(١٣ : ٣٥٦)

أبو حَيّان : الأجل المسمّى : ماسمّاه الله وأثبته في اللّوح لعذابهم ، وأوجبت الحكمة تأخيره.

وقال ابن سلّام : أجَل مابين النفختين. (٧ : ١٥٩)

البُرُوسَويّ : أي وقت معيّنٌ لعذابهم ، وهو يوم القيامة ، كما قال : ﴿بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ﴾ القمر : ٤٦.
(٦ : ٤٨٤)

الآلوسيّ : قيل : يوم بَدْر ، وقيل : وقت فنائهم بآجالهم ، وفيه بُعدٌ ظاهر ، لما أنّهم ماكانوا يوعدون بفنائهم الطّبيعيّ ولاكانوا يستعجلون به. (٢١ : ٨)

الطَّباطَبائيّ : المراد بهذا الأجل المسمّى ، هو الّذي قضاه لبني آدم حين أهبط آدم إلى الأرض ، فقال : ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾ البقرة : ٣٦ ، وقال : ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف : ٣٤.
(١٦ : ١٤١)

٨ ـ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ الرّوم : ٨

الجُبّائيّ : قيل : معناه خلقها في أوقاتٍ قدّرها ، اقتضت المصلحة خلقها فيها ، ولم يخلقها عبثًا.
(الطَّبْرِسيّ ٤ : ٢٩٦)

الطَّبَريّ : بأجل موقّت مسمّى ، إذا بلغ ذلك الوقت أفنى ذلك كلّه ، وبدّل الأرض غير الأرض والسّماوات. (٢١ : ٢٤)

الزَّمَخْشَريّ : هو قيام السّاعة ووقت الحساب والثّواب والعقاب. (٣ : ٢١٥)

الطَّبْرِسيّ : أي لوقت معلوم توفّى فيه كلّ نفس ما كسبت. (٤ : ٢٩٦)

القُرطُبيّ : أي للسّماوات والأرض أجلٌ ينتهيان إليه وهو يوم القيامة. وفي هذا تنبيه على الفناء ، وعلى أنّ لكلّ مخلوق أجَلًا ، وعلى ثواب المحسن وعقاب المسيء.

وقيل : (وأجل مسمّى) ، أي خلق ماخلق في وقت سمّاه ، لأن يخلق ذلك الشّيء فيه. (١٤ : ٨)

أبو حَيّان : هو قيام السّاعة ووقت الحساب والثّواب والعقاب. ألا ترى إلى قوله : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ المؤمنون : ١١٥ ، كيف سمّى تركهم غير راجعين إليه عبثًا ؟ والمراد بلقاء ربّهم الأجل المسمّى. (٧ : ١٦٣)

الآلوسيّ : عطف على (الحقّ) ، أي وبأجَلٍ معيّن قدّره الله تعالى لبقائها لابُدّ لها من أن تنتهي إليه لامحالة ، وهو وقت قيام السّاعة ، وتبدّل الأرض غير الأرض والسّماوات. (٢١ : ٢٢)

الطَّباطَبائيّ : هو الفكر الّذي يجب عليهم أن يُمعِنوا

فيه النّظر في أنفسهم، وتقريرُه على ماتقدّم أنّ الله سبحانه ماخلق هذا العالم كُلًّا ولابعضًا إلّا خلقًا ملابسًا للحقّ أو مصاحبًا للحقّ، أي لغاية حقيقيّة لاعبثًا لاغاية له ولا إلى أجل [غير] معيّن، فلايبق شيءٌ منها إلى مالا نهاية له بل يُفنى وينقطع. وإذا كان كلٌّ من أجزائه والمجموع مخلوقًا ذا غاية تترتّب عليها، وليس شيء منها دائم الوجود كانت غايته مترتّبة عليه بعد انقطاع وجوده وفنائه، وهذا هو الآخرة الّتي ستظهر بعد انقضاء الدّنيا وفنائها. (١٦: ١٥٨)

٩ـ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى

فاطر: ٤٥

مُقاتل: «والأجل المسمّى»، هو ماوعدهم في اللّوح المحفوظ. (القُرطُبيّ ١٤: ٣٦٢)

الطُّوسيّ: إلى الوقت المعلوم الّذي قدّره لتعذيبهم. (٨: ٤٣٩)

الزَّمَخشَريّ: إلى يوم القيامة. (٣: ٣١٢)

الفَخر الرّازيّ: في قوله تعالى: ﴿وَلٰكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ وجوه.

أحدها: إلى يوم القيامة، وهو مسمًّى مذكور في كثير من المواضع.

ثانيها: يوم لا يوجد في الخلق مَن يُؤمن على ماتقدّم.

ثالثها: لكلّ أُمّة أجل، ولكلّ أجل كتاب، وأجل قوم محمّد صلّى الله عليه وسلّم أيّام القتل والأسر، كيوم بدر وغيره. (٢٦: ٣٨)

البُرُوسَويّ: وقت معيّنٌ معلوم عند الله، وهو يومُ القيامة. (٧: ٣٦٣)

الآلوسيّ: هو يومُ القيامة، فإنّ الضّمير للنّاس، لأنّه ضمير العقلاء، ويوم القيامة الأجل المضروب لبقاء نوعهم.

وقيل: هو لجميع من ذكر تغليبًا، ويوم القيامة الأجل المضروب لبقاء جنس المخلوقات. (٢٢: ٢٠٧)

الطَّباطَبائيّ: هو الموت والقيامة. (١٧: ٥٩)

١٠ـ اَللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

الزّمر: ٤٢

الفَخر الرّازيّ: يعني أنّ النّفس الّتي يتوفّاها عند النّوم يردّها إلى البدن عند اليقظة، وتبقى هذه الحالة إلى أجل مُسمّى، وذلك الأجل هو وقت الموت. فهذا تفسير لفظ الآية وهي مطابقة للحقيقة، ولكن لابدّ فيه من مزيد بيان. [له بحث فلسفيٌّ مستوفى فراجع] (٢٦: ٢٨٤)

أبو حَيّان: إلى أجل ضربه لموتها. (٧: ٤٣١)

البُرُوسَويّ: هو الوقت المضروب لموتها، وهو غاية لجنس الإرسال، أي لا لشخصه حتّى يرد لزوم أن لايقع نوم بعد اليقظة الأُولى. (٨: ١١٥)

الآلوسيّ: هو الوقت المضروب للموت حقيقة،

وهو غاية لجنس الإرسال الواقع بعد الإمساك لا لفرد منه، فإنّه آنيّ لا إمتداد له فلا يُغَيّا

واعتبر بعضهم كون الغاية للجنس لئلّا يرد لزوم أن لايقع نوم بعد اليقظة الأُولى أصلًا، وهو حسَن

(٨ ٢٤١)

الطَّباطَبائيّ: أي فيحفظ النّفس الّتي قضى عليها الموت، كما يحفظ النّفس الّتي توفّاها حين موتها ولايردّها إلى بدنها، ويرسل النّفس الأُخرى الّتي لم يقض عليها الموت إلى بدنها، إلى أجَل مسمّى تنتهي إليه الحياة

وجعْل «الأجَل المسمّى» غاية للإرسال، دليل على أنّ المراد بالإرسال جنسه، بمعنى أنّه يُرسل بعض الأنفُس إرسالًا واحدًا وبعضها إرسالًا بعد إرسال حتّى ينتهي إلى الأجَل المسمّى. (٢٦٩-٢٧٢)

عبدالكريم الخَطيب: هو بيان للأنفس الّتي يردّها الله سبحانه وتعالى إليه حين يغشى النّوم أصحابها، فهذه النّفوس إن كانت قد استوفت أجلها في الدّنيا أمسكها الله عنده فلا تعود إلى الجسد مرّة أُخرى، وإن كان قد بقي لها في الحياة أجَل أرسلها لتعود إلى الجسد مرّة أُخرى، حتّى ينتهي أجلها المقدور لها في الدّنيا

فالله تعالى يردّ الأنفس إليه حين الموت وحين النّوم، إلّا أنّه في حال الموت يمسكها عنده إلى يوم القيامة، أمّا في حال النّوم فإن كانت النّفس قد استوفت أجلها في الدّنيا أمسكها الله عنده، وإن لم تكن قد استوفت أجلها أرسلها لتعود إلى جسدها، حتّى ينتهي أجلها في الدّنيا. (١٢ ١١٦١)

١١ـ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ الشّورى ١٤

السُّدّيّ: يوم القيامة. (الطّبريّ ٢٥ ١٦)

مثله الطّبريّ (٢٥ ١٦)، والزّمخشريّ (٣ ٤٦٤)، وأبو حيّان (٧: ٥١٢) ونحوه القُرطُبيّ (١٦، ١٢).

الفَخْر الرّازيّ: «الأجَل المسمّى» قد يكون في الدّنيا وقد يكون في القيامة. (٢٧ ١٥٨)

البُرُوسَويّ: أي وقت معيّن معلوم عند الله هو يوم القيامة، أو آخر أعمارهم المقدّرة (٨ ٢٩٩)، نحوه الآلوسيّ (٢٥: ٢٣)

١٢ـ مَا خَلَقْنَا السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى... الأحقاف ٣

ابن عبّاس: القيامة (القُرطُبيّ ١٦: ١٧٨)

نحوه الزّمخشريّ (٣ ٥١٥)، والطّباطبائيّ (١٨ ١٨٦)

الطُّوسيّ: أي مذكور للملائكة في اللّوح المحفوظ. (٩ ٢٦٧)

الطَّبْرِسيّ: يعني يوم القيامة فإنّه أجل مسمّى عنده مطويّ عن العباد علمه إذا انتهى إليه تناهى وقامت القيامة

وقيل هو مسمّى للملائكة وفي اللّوح المحفوظ. (٥: ٨٢)

الفَخْر الرّازيّ: قوله تعالى ﴿وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ فالمراد أنّه ماخلق هذه الأشياء إلّا بالحقّ وإلّا لأجَل مسمّى، وهذا يدلّ على أنّ إله العالم ماخلق هذا العالم

ليبقى مخلّداً سرمداً، بل إنّما خلقه ليكون داراً للعمل، ثمّ إنّه سبحانه يفنيه ثمّ يعيده، فيقع الجزاء في الدّار الآخرة؛ فعلى هذا «الأجل المسمّى» هو الوقت الّذي عيّنه الله تعالى لإفناء الدّنيا (٣: ٢٨)

القُرطُبيّ: هو الأجل الّذي تنتهي إليه السّماوات والأرض. وقيل: إنّه هو الأجل المقدور لكلّ مخلوق (١٦: ١٧٨)

١٣ـ قَالَ يَاقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاتَّقُوهُ وَاَطِيعُونِ * يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى اَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ اِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

نوح: ٢ـ٤

مُجاهِد: ما قد خُطّ من الأجل، فإذا جاء أجل الله لا يؤخّر (الطّبَريّ ٢٩: ٩١)

الطّبَريّ: يقول: ويؤخّر في آجالكم فلا يهلككم بالعذاب لا بغرق ولا غيره (إِلَى اَجَلٍ مُسَمًّى) يقول: إلى حين كتب أنّه يبقيكم إليه، إن أنتم أطعتموه وعبدتموه في أُمّ الكتاب (٢٩: ٩١)

الطُّوسيّ: في الآية دليل على الأجلين، لأنّ الوعد بالأجل المسمّى مشروط بالعبادة والتّقوى، فلمّا لم يقع اقتطعوا بعذاب الاستئصال قبل الأجل الأقصى بأجل أدنى، وكلّ ذلك مفهوم هذا الكلام.

وقيل: تقديره إنّ الأجل الأقصى لهم إن آمنوا، وليس لهم إن لم يؤمنوا، كما أنّ الجنّة لهم إن آمنوا وليست لهم إن لم يؤمنوا.

ثمّ أخبر (إِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ) الأقصى إذا جاء لا يؤخّر (١٠: ١٣٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٣٦٠)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: كيف قال: (وَيُؤَخِّرْكُمْ) مع إخباره بامتناع تأخير الأجل وهل هذا إلّا تناقض؟

قلت: قضى الله مثلاً أنّ قوم نوح إن آمنوا عمّرهم ألف سنة وإن بقوا على كفرهم أهلكهم على رأس تسعمائة، فقيل لهم: آمنوا يؤخّركم إلى أجل مسمّى، أي إلى وقت سمّاه الله وضربه أمداً تنتهون إليه لا تتجاوزونه وهو الوقت الأطول تمام الألف. ثمّ أخبر أنّه إذا جاء ذلك الأجل الأمد لا يؤخّر كما يؤخّر هذا الوقت ولم تكن لكم حيلة فبادروا في أوقات الإمهال والتّأخير (٤: ١٦١)

نحوه الفخر الرّازيّ (٣٠: ١٣٥)

أبو السُّعود: هو الأمد الأقصى الّذي قدّره الله تعالى لهم بشرط الإيمان والطّاعة وراء ما قدّره لهم على تقدير بقائهم على الكفر والعصيان فإنّ وصف الأجل بالمسمّى وتعليق تأخيرهم إليه بالإيمان والطّاعة صريح في أنّ لهم أجلاً آخر لا يجاوزونه إن لم يؤمنوا، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اَجَلَ اللّٰهِ﴾ أي ما قدّر لكم على تقدير بقائكم على الكفر ﴿إِذَا جَاءَ﴾ وأنتم على ما أنتم عليه من الكفر ﴿لَا يُؤَخَّرُ﴾ فبادروا إلى الإيمان والطّاعة قبل مجيئه حتّى لا يتحقّق شرطه الّذي هو بقاؤكم على الكفر فلا يجيء ويتحقّق شرط التّأخير إلى الأجل المسمّى فتؤخّروا إليه ويجوز أن يراد به وقت إتيان العذاب المذكور في قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِ اَنْ يَاْتِيَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ﴾ نوح: ١، فإنّه أجل موقّت له حتماً وحمله على الأجل الأطول ممّا لا يساعده المقام كيف لا والجملة

تعليل للأمر بالعبادة المستتبعة للمغفرة والتأخير إلى الأجل المسمّى فلابدّ أن يكون الحقّ عند مجيء الأجل هو التأخير الموعود فكيف يتصوّر أن يكون ما فرض مجيئه هو الأجل المسمّى. (٥: ١٩٦)

البُرُوسَويّ : ﴿إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ معيّن مقدّر عند الله ، والأجل المدّة المضروبة للشّيء [ثمّ ذكر قول أبي السُّعود وقال :]

...﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ﴾ ، وهو ما قدّر لكم على تقدير بقائكم على الكفر ، وهو الأجل القريب المعلّق الغير المبرَم بخلاف الأجل المسمّى فإنّه البعيد المبرَم.

وأضيف الأجل هنا إلى الله ، لأنّه المقدّر والخالق أسبابه ، وأسند إلى العباد في قوله ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ﴾ ، لأنّهم المبتلون المصابون. (١٠: ١٧٣)

نحوه الآلوسيّ (٢٩: ٧٢)

الطَّباطَبائيّ : تعليق تأخيرهم إلى أجل مسمّى على عبادة الله والتّقوى وطاعة الرّسول يدلّ على أنّ هناك أجلين : أجل مسمّى يؤخّرهم الله إليه إن أجابوا الدّعوة ، وأجل غيره يعجّل إليهم لو بقوا على الكفر ، وأنّ الأجل المسمّى أقصى الأجلين وأبعدهما.

ففي الآية وعدهم بالتّأخير إلى الأجل إن آمنوا. وفي قوله ﴿إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ تعليل للتّأخير إلى الأجل المسمّى إن آمنوا ، فالمراد بـ(أجل الله) إذا جاء مطلق الأجل المقضيّ المحتوم أعمّ من الأجل المسمّى وغير المسمّى ، فلا رادّ لقضائه تعالى ولامعقّب لحكمه.

والمعنى أن اعبدوا الله واتّقوه وأطيعوني يؤخّركم الله إلى أجل مسمّى ، هو أقصى الأجلين ، فإنّكم إن لم تفعلوا ذلك جاءكم الأجل غير المسمّى بكفركم ولم تؤخّروا ، فإنّ أجل الله إذا جاء لا يؤخّر.

ففي الكلام مضافًا إلى وعد التّأخير إلى الأجل المسمّى إن آمنوا ، تهديد بعذاب معجّل إن لم يؤمنوا.

وقد ظهر بما تقدّم عدم استقامة تفسير بعضهم لـ«أجل الله» بالأجل غير المسمّى ، وأضعف منه تفسيره بالأجل المسمّى.

وذكر بعضهم أنّ المراد بـ(أجل الله) يوم القيامة ، والظّاهر أنّه يفسّر «الأجل المسمّى» أيضًا بيوم القيامة ، فيرجع معنى الآية حينئذٍ إلى مثل قولنا : إن لم تؤمنوا عجّل الله إليكم بعذاب الدّنيا ، وإن آمنتم أخّركم إلى يوم القيامة ، إنّه إذا جاء لا يؤخّر.

وأنت خبير بأنّه لايلائم التّبشير الّذي في قوله ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ﴾ (٢٠: ٢٨)

الرّابع ـ أجل معدود

وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ هود: ١٠٤

الطَّبَريّ : ما نؤخّر يوم القيامة عنكم أن نجيئكم به إلّا لأن يُقضى ، فقضى له أجلًا ، فعدّه وأحصاه ، فلا يأتي إلّا لأجله ذلك ، لايتقدّم مجيئه قبل ذلك ولايتأخّر. (١٢: ١١٥)

الطُّوسيّ : معناه : الإخبار بأنّه تعالى ليس يؤخّر يوم الجزاء إلّا ليستوفي الأجل المضروب لوقوع الجزاء فيه.

وإنّما قال : (الأجل) ولم يقل : إلى أجل ، لأنّ قوله : (لأجل) يدلّ على الغرض ، وإنّ الحكمة اقتضت تأخيره ولو قال : إلى أجل ، لما دلّ على ذلك. (٦: ٦٤)

الزَّمَخْشَريّ : إلّا لانتهاء مدّة محدودة ، بحذف المضاف. (٢ : ٢٩٣)

نحوه البُرُوسَويّ (٤ : ١٨٦)

الطَّبْرِسيّ : هو أجلٌ قد حدّه الله تعالى لعلمه ، أنّ صلاح الخلق في إدامة التّكليف عليهم إلى ذلك الوقت وفيه إشارة إلى قربه ، لأنّ مايدخل تحت العدّ فكأنْ قد نَفِد [ثمّ ذكر مثل الطُّوسيّ] (٣ : ١٩٣)

القُرطُبيّ : أي لأجل سبق به قضاؤنا ، وهو محدود عندنا (٩ : ٩٦)

أبو حَيّان : أي لقضاء سابق قد نَفَذ فيه بأجَل محدود ، لايتقدّم عليه ولايتأخّر عنه. (٥ : ٢٦١)

الآلوسيّ : أي لانتهاء مدّة قليلة ، فالعدُّ كناية عن القلّة ، وقد يُجعل كناية عن التّناهي ، والأجَل عبارة عن جميع المدّة المعيّنة للشّيء ، وقد يُطلق على نهايتها ، وشُيّع إرادة ذلك هنا ، لأنّه لايوصف بالعدّ في كلامهم بوجه ، وجوّزها بعضهم بناءً على أنّ الكناية لايشترط فيها إمكان المعنى الأصليّ ، وتعقّب بأنّه عدول عن الظّاهر ، وتقدير المضاف أسهل منه (١٢ : ١٣٨)

الخامس ـ أجَل قريب

١ـ وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ. النّساء ٧٧

ابن جُرَيْج : إلى أن نموت موتًا ، هو الأجَل القريب. (الطَّبَريّ ٥ : ١٧١)

الطُّوسيّ : أن نموت بآجالنا. (٣ : ٢٦٢)

مثله الطَّبْرِسيّ (٣ : ٧٧) ، والبُرُوسَويّ (٢ : ٢٣٩)

الآلوسيّ : هو الأجَل المقدّر ، ووصف بالقريب للاستقصار ، أي أنّه قليل لايمنع من مثله. (٥ : ٨٦)

رَشيد رضا : أي هلّا أخّرتنا إلى أن نموت حتف أنوفنا بآجالنا القريبة ، هكذا فسّره ابن جُرَيْج .

وقال غيره : المراد بـ«الأجَل القريب» الزّمن الّذي يقوون فيه ويستعدّون للقتال بمثل مااستعدّ أعداؤهم .

ويحتمل أن لايكونوا قصدوا أجَلًا معيّنًا معلومًا ، وإنّما ذكروا ذلك لمحض الهرب والتّفصّي من القتال .

(٥ : ٢٦٥)

الطَّباطَبائيّ : من الجائز أن يكون قولهم : ﴿رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ محكيًّا عن لسان حالهم ، كما أنّ من الجائز أن يكونوا قائلين ذلك بلسانهم الظّاهر ، فإنّ القرآن يستعمل من هذه العنايات كلّ نوع

وتوصيف الأجَل الّذي هو أجَل الموت حتف الأنف بالقريب ، ليس المراد به أن يسألوا التّخلّص من القتل والعيش زمانًا يسيرًا ، بل ذلك تلويح منهم بأنّهم لو عاشوا من غير قتل حتّى يموتوا حتف أنفهم لم يكن ذلك إلّا عيشًا يسيرًا وأجَلًا قريبًا ، فالله سبحانه لايرضى لهم أن يعيشوا هذه العيشة اليسيرة حتّى يعاجلهم بالقتل ، ويُعجّل لهم الموت . وهذا الكلام صادرٌ منهم لتعلّق نفوسهم بهذه الحياة الدّنيا الّتي هي في تعليم القرآن متاع قليل يتمتّع به ثمّ ينقضي سريعًا ويحلّ أثره ، ودونه الحياة الآخرة الّتي هي الحياة الباقية الحقيقيّة فهي خير ، ولذلك أُجيب عنهم بقوله ﴿قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾

(٥ : ٦)

٢ـ رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ ... إبراهيم ٤٤

مُجاهِد : مدّة يعملون فيها من الدّنيا (الطَّبَريّ ١٣ : ٢٤٢)

الضَّحّاك : معنى التّأخُّر إلى أجل قريب الرّدّ إلى الدّنيا. (أبو حيّان ٥ : ٤٣٦)

الزَّمَخْشَريّ : ردّنا إلى الدّنيا و أمهلنا إلى أمد وحدّ من الزّمان قريب ، نتدارك مافرّطنا فيه من إجابة دعوتك واتّباع رسلك. (٢ : ٣٨٣)

السّادس ـ الأجل المقرّر في العقد

١ـ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ القصص ٢٨

السُّدّيّ : إمّا ثمانيًا وإمّا عشرًا (الطَّبَريّ ٢٠ : ٦٦)

نحوه الطَّبَريّ (٢٠ : ٦٦) والزَّمَخْشَريّ (٣ : ١٧٣)، والفخر الرّازيّ (٢٤ : ٢٤٣)، وأبو حيّان (٧ : ١١٥)

البُرُوسَويّ : المعنى أكثرهما أو أقصرهما وفّيتك بأداء الخدمة. (٦ : ٣٩٩)

نحوه الآلوسيّ (٢٠ : ٦٨)

٢ـ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا ... القصص ٢٩

النّبيّ ﷺ : سُئل : «أيّ الأجلين قضى موسى ؟ قال : أوفاهما وأتمّهما» (الطَّبَريّ ٢٠ : ٦٨)

أبعدها وأبطأها. (الزَّمَخْشَريّ ٣ : ١٧٤)

ابن عبّاس : سُئل : أيّ الأجلين قضى موسى ؟ قال : أتمّهما وأخيرهما

قضى موسى آخر الأجلين. أكثرهما وأطيبهما

فإنّه قضى عشر سنين. (الطَّبَريّ ٢٠ : ٦٨)

مُجاهِد : قضى الأجل عشر سنين ثمّ مكث بعد ذلك عشرًا أُخرى (الطَّبَريّ ٢٠ : ٦٩)

الطَّباطَبائيّ : المراد بقضائه الأجل إتمامه مدّة خدمته لشعيب ﷺ والمرويّ أنّه قضى أطول الأجلين. (١٦ : ٣١)

السّابع ـ أجل الدَّين

١ـ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ البقرة ٢٨٢

الطَّبَريّ : إلى وقت معلوم وقّتموه بينكم (٣ : ١١٦)

الطَّبْرِسيّ : أي وقت مذكور معلوم بالتّسمية (١ : ٣٩٧)

الفَخْر الرّازيّ : المداينة لاتكون إلّا مؤجّلة ، فما الفائدة في ذكر الأجل بعد ذكر المداينة ؟

الجواب : إنّما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله : (مُسَمًّى)، والفائدة في قوله : (مُسَمًّى) ليعلم أنّ من حقّ الأجل أن يكون معلومًا ، كالتّوقيت بالسّنة والشّهر والأيّام ، ولو قال : إلى الحصاد أو إلى الدّياس أو إلى قدوم الحاجّ ، لم يجز ، لعدم التّسمية (٧ : ١١٧)

الآلوسيّ : أي وقت ، وهو متعلّق بـ(تَدَايَنْتُمْ) ويجوز أن يكون صفة للدَّين ، أي مؤخّر ، أو مؤجّل إلى أجل. (٣ : ٥٥)

٢ـ وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى

أَجَلِهِ. البقرة ٢٨٢

الطَّبَرِيّ: إلى أجل الحقّ، فإنّ الكتاب أحصى للأجل والمال

وقال بعض نحويّي البصريّين تأويل قوله: (إلى أجَله) إلى أجَل الشّاهد، ومعناه إلى الأجل الّذي تجوز شهادته فيه. (٣ ١٣٠)

الطُّوسيّ: والهاء في قوله (أجَله) يحتمل أن تكون عائدة إلى أجَل الدَّين، وهو الأقوى.

الثّاني: إلى أجَل الشّاهد، أي الوقت الّذي تجوز فيه الشّهادة (٢ ٣٧٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١ ٣٩٩)

الزَّمَخْشَريّ: إلى وقته الّذي اتّفق الغريمان على تسميته (١ ٤٠٤)

أبو حَيّان: نصّ على «الأجَل» للدّلالة على وجوب ذكره، فيُكتَب كما يُكتب أصل الدَّين ومحلّه إن كان ممّا يحتاج فيه إلى ذكر المحلّ، ونبّه بذكر الأجَل على صفة الدَّين ومقداره، لأنّ الأجَل بعض أوصافه، والأجَل هنا هو الوقت الّذي اتّفق المتداينان على تسميته. (٢: ٣٥٠)

الآلوسيّ: حال من الهاء في (تكتبوه)، أي مستقرًّا في ذمّة المدين إلى وقت حلوله الّذي أقرّ به، وليس متعلّقًا بتكتبوه لعدم إستمرار الكتابة إلى الأجَل، إذ هي ممّا ينقضي في زمن يسير. (٣ ٦٠)

الثّامن ـ أجل الأضاحيّ في الحجّ

لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ. الحجّ ٣٣

ابن عَبّاس: ما لم يسمّ بُدْنًا. (الطَّبَريّ ١٧: ١٥٧)

الأجَل المسمّى، الخروج من مكّة

أي إلى الخروج والانتقال من هذه الشّعائر إلى غيرها (أبو حَيّان ٦: ٣٦٨)

مُجاهِد: في أشعارها وأوبارها وألبانها، قبل أن تسمّيها بَدَنَة (الطَّبَريّ ١٧: ١٥٧)

قبل أن تسمّى هَدْيًا. (الطَّبَريّ ١٧: ١٥٨)

نحوه قَتادَة، والضَّحّاك (الطَّبْرِسيّ ٤ ٨٣)

عَطاء: إلى أن تُقلَّد (الطَّبَريّ ١٧: ١٥٨)

إلى أن تُنحَر (الطَّبَريّ ١٧ ١٥٨)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (١٤ ٣٧٤)

هو ركوب البُدْن، وشُرب لبنها إن احتاج (الطَّبَريّ ١٧ ١٥٨)

قَتادَة: في ظهورها وألبانها، فإذا قُلّدت فمحِلّها إلى البيت العتيق. (الطَّبَريّ ١٧: ١٥٨)

ابن أبي نَجيح: إلى أن توجبها بدَنَة. (الطَّبَريّ ١٧ ١٥٨)

ابن زَيد: «الأجَل المسمّى» هو انقضاء أيّام الحجّ الّتي يُتمتّع له فيهنّ. (الطَّبَريّ ١٧ ١٥٩)

الطَّبَريّ: قال محمّد بن أبي موسى الخروج منه إلى غيره. (١٧: ١٥٩)

الطُّوسيّ: قال قوم (إلى أجَلٍ مُسمًّى)، يعني يوم القيامة. (٧، ٣١٤)

الزَّمَخْشَريّ: إلى أن تُنحَر ويُتصدّق بلحومها ويؤكل منها (٣ ١٤)

الطَّبْرِسيّ: من تأوّل أنّ «الشّعائر» الهَدْي قال، إنّ

منافعها، ركوب ظهورها وشُرب ألبانها إذا احتيج إليها، وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام، وهو قول عطاء بن أبي رباح ومذهب الشّافعيّ. وعلى هذا فقوله: (إلى أجَلٍ مُسَمًّى) معناه إلى أن يُنحَر.

وقيل: إنّ المنافع من رِسْلها ونسلها وركوب ظهورها وأصوافها وأوبارها (إلى أجَلٍ مُسَمًّى)، أي إلى أن يُسمّى هَدْيًا، وبعد ذلك تنقطع المنافع، عن مُجاهد، وقَتادة، والضّحّاك.

والقول الأوّل أصحّ، لأنّ قبل أن تُسمّى هَدْيًا لاتُسمّى شعائر.

ومَن قال: إنّ «الشّعائر» مناسك الحجّ، قال: المراد «بالمنافع» التّجارة، (إلى أجَلٍ مُسَمًّى) إلى أن يعود من مكّة.

ومن قال: إنّ «الشّعائر» دين الله، قال: (لَكُمْ فيها منافعُ)، أي الأجر والثّواب، و«الأجَل المسمّى» القيامة. (٤: ٨٣)

أبو حَيّان: قيل: إلى أن تُنحَر، فلا تركب إلّا عند الضّرورة. (٦: ٣٦٨)

الآلوسيّ: قيل: «الأجَل المسمّى» يوم القيامة، ولايخفى ضعفه. (١٧: ١٥٢)

التّاسع ـ أجَل العِدّة

١ـ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ البقرة: ٢٣٢

الطّبَريّ: يعني ميقاتهنّ الّذي وقّته لهنّ من انقضاء الأقراء الثّلاثة إن كانت من أهل الأقراء، وانقضاء الأشهُر إن كانت من أهل الشّهور. (٢: ٤٧٩)

الطّوسيّ: انقضى عِدّتهنّ بالأقراء أو الأشهُر أو الوضع. (٢: ٢٥٠)

الطّبْرِسيّ: المعنى إذا بلغن ضرب انقضاء عِدّتهنّ. (١: ٣٣١)

نحوه البُرُوسَويّ. (١: ٣٦٠)

القُرطُبيّ: بلوغ الأجَل في هذا الموضع تناهيه، لأنّ ابتداء النّكاح إنّما يتصوّر بعد انقضاء العِدّة. (٣: ١٥٩)

أبو حَيّان: الأجَل هو الّذي ضربه الله للمُعتدّات من الأقراء والأشهُر ووضع الحمل، وأضاف الأجَل إليهنّ لأنّه أمسّ بهنّ، ولهذا قيل: الطّلاق للرّجال والعِدّة للنّساء. ولايحمل (بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) على الحقيقة، لأنّ الإمساك إذ ذاك ليس له، لأنّها ليست بزوجة، إذ قد انقضت عدّتها فلا سبيل له عليها. (٢: ٢٠٧)

الآلوسيّ: أي آخر عدّتهنّ، فهو مجاز من قبيل استعمال الكلّ في الجزء إن قلنا: إنّ الأجَل حقيقة في جميع المدّة كما يفهمه كلام الصّحاح، وهو المتبادر في كلام الفقهاء. ونقل الأزهريّ عن اللّيث يدلّ على أنّه حقيقة في الجزء الأخير.

وكِلا الاستعمالين ثابت في الكتاب الكريم، فإن كان من باب الاشتراك فذاك، وإلّا فالتّجوّز من الكلّ إلى الجزء الأخير أقوى من العكس. (٢: ١٤٢)

٢ـ وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ البقرة: ٢٣٥

ابن عبّاس: حتّى تنقضي العِدّة.

مثله مُجاهد، وقَتادة، وسُفيان. (الطّبَريّ ٢: ٥٢٧)

الضّحّاك : لا يتزوّجها حتّى يخلو أجلها .
(الطّبَريّ ٢ : ٥٢٨)

السُّدّيّ : حتّى تنقضي أربعة أشهر وعشر.
(الطّبَريّ ٢ : ٥٢٧)

الطُّوسيّ : معناه انقضاء العدّة بلاخلاف.
(٢ : ٢٦٨)

الطَّبْرِسيّ : قيل : إنّ هذا تشبيه للمدّة بالدَّين المؤجّل المكتوب أجله في كتاب ، فكما يتأخّر المطالبة بذلك الدَّين حتّى يبلغ الكتاب أجله كذلك يتأخّر خِطبة النّكاح في العدّة إلى انقضاء العدّة.
(١ : ٣٣٩)

البُرُوسَويّ : المعنى حتّى تبلغ العدّة المفروضة آخرها.
(١ : ٣٦٩)

الآلوسيّ : أي ينتهي ما كتب وفرض من العدّة.
(٢ : ١٥٢)

العاشر - جري الشّمس والقمر إلى أجل مسمّى

١- ... ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ ... الرّعد : ٢

ابن عبّاس : أراد بـ«الأجل المسمّى» درجاتها ومنازلها الّتي ينتهيان إليها ولا يجاوزانها ، والشّمس مائة وثمانون منزلًا تنزل كلّ يوم منزلًا حتّى تنتهي إلى آخر المنازل فلا تجاوزه ، وترجع إلى أوّل المنازل ، وينزل القمر كلّ ليلة منزلًا حتّى ينتهي إلى آخر منازله.
(الطَّبْرِسيّ ٣ : ٢٧٤)

مُجاهِد : الدّنيا.
(الطّبَريّ ١٣ : ٩٥)

الحَسَن : أي كلّ واحد منهما يجري إلى وقت معلوم ، وهو فناء الدّنيا وقيام السّاعة الّتي تكوّر عندها الشّمس ، ويخسف القمر وتنكدر النّجوم .
(الطَّبْرِسيّ ٣ : ٢٧٤)

نحوه الطّبَريّ (١٣ : ٩٥) ، والقُرطُبيّ (٩ : ٢٧٩)

الطُّوسيّ : «الأجل المسمّى» قيل : هاهنا يوم القيامة.
(٦ : ٢١٤)

القُرطُبيّ : قيل : معنى «الأجل المسمّى» أنّ القمر يقطع فَلَكه في شهر ، والشّمس في سنة.
(٩ : ٢٧٩)

الفَخْر الرّازيّ : فيه قولان .

الأوّل : قال ابن عبّاس : للشّمس مائة وثمانون منزلًا كلّ يوم لها منزل وذلك يتمّ في ستّة أشهر ، ثمّ إنّها تعود مرّة أخرى إلى واحد منها في ستّة أشهر أخرى ، وكذلك القمر له ثمانية وعشرون منزلًا فالمراد بقوله : ﴿كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ هذا ، وتحقيقه أنّه تعالى قدّر لكلّ واحد من هذه الكواكب سيرًا خاصًّا إلى جهة خاصّة بمقدار خاصّ من السّرعة والبطء ، ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يكون لها بحسب كلّ لحظة ولمحة حالة أخرى ، ما كانت حاصلة قبل ذلك .

الثّاني : أنّ المراد كونهما متحرّكين إلى يوم القيامة ، وعند مجيء ذلك اليوم تنقطع هذه الحركات وتبطل تلك التّسيرات ، كما وصف الله تعالى ذلك في قوله : ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ إلخ ، التّكوير : ١
(١٨ : ٢٣٣)

البُرُوسَويّ : اللّام بمعنى «إلى» ، أي إلى وقت معلوم ، وهو فناء الدّنيا أو تمام دوره.
(٤ : ٣٣٦)

الآلوسيّ : أي وقت معيّن ، فإنّ الشّمس تقطع الفَلَك في سنة والقمر في شهر ، لا يختلف جري كلّ منهما ، كما في قوله تعالى : ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ...

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ﴾ يس: ٣٨، ٣٩، وهو المرويّ عن ابن عبّاس.

وقيل: أي كلّ يجري لغاية مضروبة ينقطع دونها سيره، وهي ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ التكوير: ١، ٢، وهذا مراد مُجاهد من تفسير الأجل المسمّى بالدّنيا.

وقيل: والتّفسير الحقّ ما روي عن الحَبْر، وأمّا الثّاني فلايناسب الفصل به بين التّسخير والتّدبير.

(١٣: ٨٩)

الطَّباطَبائيّ: أي كلّ منها يجري إلى أجل معيّن يقف عنده ولايتعدّاه، كذا قيل. ومن الجائز بل الرّاجح أن يكون الضّمير المحذوف ضمير جمع راجعًا إلى الجميع، والمعنى كلّ من السّماوات والشّمس والقمر يجري إلى أجل مسمّى، فإنّ حكم الجري والحركة عامّ يطّرد في جميع هذه الأجسام. (١١: ٢٨٩)

٢ـ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى. لقمان: ٢٩

الحسن: «الأجل المسمّى» يوم القيامة، لأنّه لا ينقطع جريهما إلّا حينئذٍ. (الزّمخشريّ ٣: ٢٣٧)

الزّمخشريّ: كلّ واحد من الشّمس والقمر يجري في فلكه ويقطعه إلى وقت معلوم، الشّمس إلى آخر السّنة والقمر إلى آخر الشّهر.

فإن قلت: يجري لأجلٍ مسمّى، ويجري إلى أجل مسمّى، أهُوَ من تعاقب الحرفين؟

قلت: كلّا، ولايسلك هذه الطّريقة إلّا بليد الطّبع ضيّق العَطَن، ولكنّ المعنيين ـ أعني الانتهاء والاختصاص ـ كلّ واحد منهما ملائم لصحّة الغرض، لأنّ قولك: يجري إلى أجل مسمّى، معناه يبلغه وينتهي إليه، وقولك: يجري لأجل مسمّى، تريد يجري لإدراك أجل مسمّى، تجعل الجري مختصًّا بإدراك أجل مسمّى. ألا ترى أنّ جري الشّمس مختصّ بآخر السّنة، وجري القمر مختصّ بآخر الشّهر؟ فكلا المعنيين غير نابٍ به موضعه. (٣: ٢٣٧)

النّيسابوريّ: قوله هاهنا: ﴿يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ وقوله في فاطر والزّمر: ﴿لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ يؤول إلى معنى واحد، وإن كان الطّريق مغايرًا، لأنّ الأوّل معناه انتهاؤهما إلى وقت معلوم، وهو للشّمس آخر السّنة وللقمر آخر الشّهر، والثّاني معناه اختصاص الجري بإدراك أجل معلوم كما وصفنا.

ووجه اختصاص هذا المقام بـ«إلى» وغيره بـ«اللّام» أنّ هذه الآية صُدّرت بالتّعجيب، فناسب التّطويل، والمشار إليه بذلك هو ماوصف من عجيب قدرته، أو أراد أنّ الموحى من هذه الآيات بسبب بيان أنّ الله هو الحقّ. (٢١: ٥٧)

الآلوسيّ: أي كلّ واحد من الشّمس والقمر (يجري) يسير سيرًا سريعًا مستمرًّا (إلى أجل) أي منتهى للجري، (مسمّى) سمّاه الله تعالى وقدّره لذلك، وهو كما قال الحسن: يوم القيامة، فإنّه لاينقطع جري النّيّرين، وتبطل حركتهما إلّا في ذلك اليوم.

والظّاهر أنّ هذا الجري هو هذه الحركة الّتي

يشاهدها كلّ ذي بصر من أهل المعمورة ، وهي عند الفلاسفة بواسطة الفَلَك الأعظم ، فإنّ حركته كذلك ، وبها حركة سائر الأفلاك وما فيها من الكواكب [إلى أن قال]

لعلّ الأظهر على تقدير جعل جريهما عبارة عن حركتهما الخاصّة بهما أن يجعل «الأجل المسمّى» عبارة عن يوم القيامة ، أو يجعل عبارة عن آخر السّنة والشّهر المعروفين عند العرب ، فتأمّل .

و «جَرَى» يتعدّى بـ«إلى» تارةً وبـ«اللّام» أخرى ، وتَعدِيته بالأوّل باعتبار كون المجرور غاية وبالثّاني باعتبار كونه غرضًا ؛ فتكون اللّام لام تعليل أو عاقبة وجعلها الزَّمَخْشَرِيّ للاختصاص ، ولكلٍّ وجه ، ولم يظهر لي وجه اختصاص هذا المقام بـ«إلى» وغيره بـ«اللّام».

وقال النَّيسابوريّ وجه ذلك أنّ هذه الآية صُدِّرت بالتّعجيب فناسب التّطويل ، وهو كما ترى ، فتدبّر

(٢١ : ١٠٢)

الطَّباطَبائيّ : المراد بجريان الشّمس والقمر المسخّرين إلى أجل مسمّى ، انتهاء كلّ وضع من أوضاعهما إلى وقت محدود مقدّر ، ثمّ عَوْدهما إلى بَدْء فمن شاهد هذا النّظام الدّقيق الجاري وأمعن فيه لم يشكّ في أنّ مدبّره إنّما يدبّره عن علم لا يخالطه جهل ، وليس ذلك عن صدفة واتّفاق (١٦ : ٢٣٤)

عبدالكريم الخَطيب : «الأجل المسمّى» هو الزّمن المحدّد لدورة كلّ من الشّمس والقمر ، أو هو الأمد المحدّد لها الجريان فيه ، ثمّ إذا انتهى هذا الأمد توقّفا أو أخذا اتّجاهًا آخر ، شأنهما في هذا شأن كلّ مخلوق ، فلا دوام لحال أبدًا. (١١ : ٥٨٩)

٣- وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرى لِاَجَلٍ مُسَمًّى الزّمر ٥

الكَلْبيّ : يسيران إلى أقصى منازلهما ، ثمّ يرجعان إلى أدنى منازلهما لا يجاوزانه. (القُرطُبيّ ١٥ : ٢٣٥)

الطَّبَريّ : يعني إلى قيام السّاعة ، وذلك إلى أن تكوّر الشّمس ، وتنكدر النّجوم

وقيل : معنى ذلك أنّ لكلّ واحد منهما منازل لا تعدوه ، ولا تقصر دُونه (٢٣ : ١٩٣)

الطُّوسيّ : يعني إلى مدّة قدّرها الله لهما أن يجريا إليها.

وقيل : إلى قيام السّاعة (٩ : ٦)

الطَّبْرِسيّ : [قال مثل الطّوسيّ وأضاف] وقيل ﴿لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ أي لوقت معلوم في الشّتاء والصّيف هو المطلع و المغرب لكلّ منهما. (٤ : ٤٨٩)

القُرطُبيّ : أي في فَلَكه إلى أن تنصرم الدّنيا وهو يوم القيامة ، حين تنفطر السّماء وتنتثر الكواكب

وقيل «الأجل المسمّى» هو الوقت الّذي ينتهي فيه مسير الشّمس والقمر إلى المنازل المرتّبة لغروبها وطلوعها (١٥ : ٢٣٥)

الحادي عشر ـ أجَل الكتاب

وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. الرّعد ٣٨

ابن عبّاس : إنّه من المقلوب ، والمعنى لكلّ كتاب ينزل من السّماء أجل ينزل فيه .

مثله الضّحّاك. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٩٧)

نحوه الفرّاء. (القُرطُبيّ ٩: ٣٢٨)

الحسن: أي لكلّ أمر قضاه الله كتاب عند الله. (القُرطُبيّ ٩: ٣٢٨)

نحوه الجُبّائيّ (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٩٧)، والطَّبَريّ (١٣: ١٦٥).

البَلْخيّ: إنّ معناه: لكلّ أجل مقدّر كتاب أُثبت فيه، ولاتكون آية إلّا بأجل قد قضاه الله في كتاب، على وجه مايوجبه التّدبير. فالآية الّتي اقترحوها لها وقتٌ أجّله الله، لا على شهواتهم واقتراحاتهم. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٢٩٧)

الطُّوسيّ: معناه: لكلّ أجل قدّره كتاب أُثبت فيه؛ فلاتكون آية إلّا بأجل قد قضاه الله تعالى في كتاب، على ماتوجبه صحّة تدبير العباد.

وقيل: فيه تقديم وتأخير، وتقديره: لكلّ كتاب أجل، كما قال: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾ ق ١٩، والمعنى وجاءت سكرة الحقّ بالموت. (٦: ٢٦٢)

الزَّمَخْشَريّ: لكلّ وقت حُكم يُكتَب على العباد، أي يُفرض عليهم على مايقتضيه استصلاحهم. (٢: ٣٦٣)

الطَّبْرِسيّ: معناه لكلّ كتاب وقت يُعمَل به، فللتّوراة وقت، وللإنجيل وقت، وكذلك القرآن. (٣: ٢٩٧)

الفَخْر الرّازيّ: لكلّ حادثٍ وقت معيّن، ولكلّ أجَل كتاب. فقبل حضور ذلك الوقت لايحدث ذلك الحادث، فتأخُّر تلك المواعيد لايدلّ على كونه كاذبًا. (١٩: ٦٣)

القُرطُبيّ: أي لكلّ أمر كتبه الله أجَلٌ مؤقّت ووقتٌ معلوم، نظيره: ﴿لِكُلِّ نَبَإٍ مُسْتَقَرٌّ﴾ الأنعام: ٦٧، بيّن أنّ المراد ليس على اقتراح الأُمم في نُزول العذاب، بل ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾.

وقيل: المعنى لكلّ مدّة كتاب مكتوب وأمر مقدّر، لاتقف عليه الملائكة. (٩: ٣٢٩)

أبو حَيّان: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ لفظ عامّ في الأشياء الّتي لها آجال، لأنّه ليس منها شيء إلّا وله أجَل في بَدئه وفي خاتمته، وذلك الأجَل مكتوب محصور. (٥: ٣٩٧)

البُرُوسَويّ: قال الشّيخ في تفسيره: أي لكلّ شيء قضاه الله وقت مكتوب معلوم، لايزاد عليه ولاينقص منه، أو لايتقدّم ولايتأخّر عنه. (٤: ٣٨٥)

الآلوسيّ: أي لكلّ وقت ومدّة من الأوقات والمُدَد كتاب. (١٣: ١٦٩)

الطَّباطَبائيّ: (لِكُلِّ أَجَلٍ)، أي وقت محدود (كتاب)، أي حكم مقتضيّ مكتوب يخصّه، إشارة إلى مايلوح إليه استثناء الإذن ومشيّة الله الجارية فيه، والتّقدير: فالله سبحانه هو الّذي يُنزل ماشاء ويأذن فيما شاء، لكنّه لايُنزل ولايأذن في كلّ آية في كلّ وقت، فإنّ لكلّ وقت كتابًا كتبه لايجري فيه إلّا مافيه.

وممّا تقدّم يظهر أنّ ماذكره بعضهم ـ أنّ قوله ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ من باب القلب، وأصله: لكلّ كتاب أجَل، أي إنّ لكلّ كتابٍ مُنْزَل من عند الله وقتًا مخصوصًا يُنزَل فيه ويُعمَل عليه، فللتّوراة وقت،

وللإنجيل وقت، وللقرآن وقت ـ وجه لا يُعْبَأ به [إلى أن قال:]

فقوله: ﴿يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ الرّعد: ٣٩، على ما فيه من الإطلاق يفيد فائدة التّعليل، فقوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾، والمعنى أنّ لكلّ وقت كتابًا بعضه فيختلف؛ فاختلاف الكُتُب باختلاف الأوقات والآجال، إنّما ظهر من ناحية اختلاف التّصرّف الإلهيّ بمشيئته لا من جهة اختلافها في أنفسها، ومن ذواتها بأن يتعيّن لكلّ أجل كتاب في نفسه لا يتغيّر عن وجهه، بل الله سبحانه هو الّذي يعيّن ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب، وَمحو كتاب وإثبات آخر (١١: ٣٧٤)

أَجْل

مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِي إِسْرَائِيلَ. المائدة: ٣٢

أبو عُبَيْدَة: أي من جناية ذلك وجرّ ذلك، وهي مصدر أجلت ذلك عليه. (١: ١٦٢)

نحوه الزّجّاج (الطّوسيّ ٣: ٥٠١)

الطّبَريّ: من جرّاء ذلك وجريرته وجنايته، يقول: من جرّاء القاتل أخاه من ابنَي آدم اللّذَين اقتصصْنا قصّتهما الجريرة الّتي جرّها وجنايته الّتي جناها كتبنا على بني إسرائيل، يقال منه: أجَلْتُ هذا الأمر، أي جررتُه إليه وكسبتُه، آجُلُه له أجْلًا، كقولك: أخذته أخذًا.

فمعنى الكلام من جناية ابن آدم القاتل أخاه ظلمًا حكمنا على بني إسرائيل. (٦: ٢٠٠)

ـ الطّوسيّ: قرأ أبو جعفر، والزّبير (مِنَ اجْلِ ذلك) بفتح النّون وإسكان الهمزة، ومثله ﴿قَدَ افْلَحَ﴾ وما أشبهه.

الباقون يقطعون الهمزة بفتح النّون، بنقل الحركة من الهمزة إلى ما قبلها. ومَن أسكنها تركها على أصلها. ومعنى (مِن أجْل) من جرّاء ذلك وجريرته.

وقال الزّجّاج: معناه من جناية ذلك، يقال أجَلْتُ الشّيء أجْلًا، إذا جنيتُه. [ثمّ استشهد بشعر]

وأصله الجرّ، ومنه الأجَل: الوقت الّذي يُجَرّ إليه العقد الأوّل، ومنه الآجل: نقيض العاجل، ومنه أجَلْ: بمعنى نَعَمْ، لأنّه انقياد إلى ما يُجَرُّ إليه، ومنه الآجال: القطيع من بقر الوحش، لأنّ بعضها ينجرّ إلى بعض. (٣: ٥٠١)

نحوه الطّبْرِسيّ (٢: ١٨٦)، والقُرطُبيّ (٦: ١٤٦).

المَيْبُديّ: أي من سبب فعل قابيل فرضنا وأوجبنا (٣: ١٠٠)

نحوه النَّسَفيّ (١: ٢٨١)

الزّمَخشَريّ: بسبب ذلك وبعلّته. وقيل: أصله من أجَلَ شرًّا، إذا جناه يأجُله أجلًا، كأنّك إذا قلت: من أجْلك فعلتُ كذا، أردت من أن جنيتَ فعلته وأوجبته، ويدلّ عليه قولهم: «من جرّاك فعلتُه»، أي من أن جررته، بمعنى جنيته. (١: ٦٨)

أبو حَيّان: الجمهور على أنّ (مِن أجْلِ ذلك) متعلّق بقوله: (كَتَبْنَا)، وقال قوم: بقوله: (مِنَ النّادِمِينَ) أي ندم من أجْل ما وقع، ويقال: أجَلَ الأمر أجْلًا وآجلًا، إذا اجتناه وحده، والمعنى بسبب ذلك.

وإذا قلت: فعلت ذلك من أجلك، أردت أنّك جنيت ذلك وأوجبته، ومعناه ومعنى من جرّاك واحدٌ، أي من جريرتك، وذلك إشارة إلى القتل، أي من حق ذلك القتل كتبنا على بني إسرائيل. (٣: ٤٦٨)

البُرُوسَويّ: شروع فيما هو المقصود بتلاوة النبأ من بيان بعض آخر من جنايات بني إسرائيل ومعاصيهم وذلك إشارة إلى عظم شأن القتل وفراط قبحه أي من أجل كون القتل على سبيل العدوان مشتملًا على أنواع المفاسد من خسارة جميع الفضائل الدّينيّة والدّنيويّة وجميع السّعادات الأُخرويّة كما هي مندرجة في إجمال قوله ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ومن الابتلاء بجميع مايوجب الحسرة والنّدامة من غير أن يكون لشيء منها مايدفعه البتّة كما هو مندرج في إجمال قوله. ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾

«أجْل» في الأصل مصدر أجَلَ شرًّا، إذا جناه وهيّجه، استعمل في تعليل الجنايات، أي في جعل ماجناه الغير علّة لأمر، يقال: فعلته من أجْلك، أي بسبب أن جنيت ذلك وكسبته، ثمّ اتّسع فيه واستعمل في كلّ تعليل. (٢: ٣٨٤)

الآلوسيّ: «الأجْل» ـ بفتح الهمزة وقد تكسر، وقُرئ به، لكن بنقل الكسرة إلى النّون كما قُرئ بنقل الفتحة إليها ـ في الأصل الجناية، يقال: أجَلَ عليهم شرًّا، إذا جنى عليهم جنايةً، وفي معناه جرّ عليهم جريرة، ثمّ استُعمل في تعليل الجنايات، ثمّ اتّسع فيه فاستُعمل لكلّ سبب، أي من ذلك ابتداء الكتب ومنه نشأ لامن غيره. (٦: ١١٧)

رَشيد رضا: قال في «اللّسان» ـ وقد ذكر الآية ـ: وقول العرب: فعلتُ ذلك من أجْل كذا، وأجَل كذا بفتح اللّام، ومن أجلاك، وتُكسر الهمزة فيهما [ثمّ ذكر قول الأزهريّ، وأبي عَمرو الشّيبانيّ، والرّاغب، المتقدّم وأضاف]

وأقول: لاحاجة إلى القيد، لأنّ من شأن كلّ جناية أن يُخاف آجلها وتُحذر عاقبتها. ومن تتبّع الشّواهد والأقوال يُرجّح معي أنّ «الأجْل» هو جلب الشّيء الّذي له عاقبة أو ثمرة، وكَسْبه أو تهييجه، ويعدّى باللّام.

وقد تكون العاقبة حسنةً، كقولهم: أجَلَ لأهله، وطلب الفعل في الرّديّ والشّرّ وإن عُدّي باللّام. [ثمّ استشهد بشعر] ثمّ استُعمل في التّعليل مُطلقًا.

ومعنى العبارة أنّه بسبب ذلك الجرم والقتل الّذي أجَلَه أحدُ هذين الأخوين ظلمًا وعدوانًا لابسبب آخر كتبنا وفرضنا على بني إسرائيل كيت وكيت. (٦: ٣٤٧)

الطّباطبائيّ: [بعد نقل قول الرّاغب قال]

ثمّ استعمل للتّعليل، يقال: فعلته من أجْل كذا، أي إنّ كذا سبب فعلي، ولعلّ استعمال الكلمة في التّعليل ابتدأ أوّلًا في مورد الجناية والجريرة، كقولنا: أساء فلان، ومن أجْل ذلك أدّبتُه بالضّرب، أي إنّ ضربي ناشئ من جنايته وجريرته الّتي هي إساءته، أو من جناية هي إساءته، ثمّ أُرسلت كلمة تعليل، فقيل: أزورك من أجْل حبّي لك ولأجْل حبّي لك.

وظاهر السّياق أنّ الإشارة بقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ

ذلك﴾ إلى نبإ ابنَي آدم المذكور في الآيات السّابقة، أي إنّ وقوع تلك الحادثة الفجيعة كان سببًا لكتابتنا على بني إسرائيل كذا و كذا.

وربّما قيل: إنّ قوله: ﴿مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ﴾ متعلّق بقوله في الآية السّابقة: ﴿فَاَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ المائدة: ٣١، أي كان ذلك سببًا لندامته. وهذا القول وإن كان في نفسه غير بعيد كما في قوله تعالى: ﴿كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْاٰيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ * فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامٰى ...﴾ البقرة: ٢١٩ - ٢٢٠، إلّا أنّ لازم ذلك كون قوله: ﴿كَتَبْنَا عَلٰى بَنِي اِسْرَائِيلَ﴾ مفتتح الكلام، والمعهود من السّياقات القرآنيّة أن يؤتى في مثل ذلك بواو الاستئناف، كما في آية البقرة المذكورة آنفًا وغيرها.

وأمّا وجه الإشارة في قوله: ﴿مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ﴾ إلى قصّة ابني آدم، فهو أنّ القصّة تدلّ على أنّ من طباع هذا النّوع الإنسانيّ أن يحمله اتّباع الهوى والحسد الّذي هو لحنق النّاس بما ليس في اختيارهم أن يحمله أوهن شيء على منازعة الرّبوبيّة، وإبطال غرض الخلقة بقتل أحدهم أخاه من نوعه، وحتّى شقيقه لأبيه وأمّه[1]. (٥: ٣١٤)

الوجوه والنّظائر

الدّامغانيّ: «أجل» على خمسة أوجه:

فوجه منها: يعني الموت، قال الله عزّوجلّ: ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا اِذَا جَاءَ اَجَلُهَا﴾، يعني موتها، نظيره: ﴿ثُمَّ قَضٰى اَجَلًا وَاَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ الأنعام: ٢.

الثّاني: الأجل: الوقت، قوله عزّوجلّ: ﴿اَيَّمَا الْاَجَلَيْنِ قَضَيْتُ﴾ القصص: ٢٨، يعني الوقتين، وقيل: الشّرطين.

الثّالث: الأجل: الهلاك، قوله عزّوجلّ: ﴿وَاَنْ عَسٰى اَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ اَجَلُهُمْ﴾ الأعراف: ١٨٥، يعني هلاكهم.

الرّابع: الأجل: العدّة، قوله تعالى: ﴿فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ﴾ الطّلاق: ٢، أي عدّتهنّ، كقوله: ﴿وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ﴾ البقرة: ٢٣١، أي عدّتهنّ.

الخامس: الأجل: العذاب، قوله تعالى: ﴿اِنَّ اَجَلَ اللهِ اِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ نوح: ٤، يعني إنّ عذاب الله إذا جاء لا يؤخّر. (١٨)

الفيروزآباديّ: [قال مثل الدّامغانيّ وأضاف:]

والأجل في الأصل موضوع للمدّة المضروبة للشّيء، قال الله تعالى: ﴿وَلِتَبْلُغُوا اَجَلًا مُسَمًّى﴾ المؤمن: ٦٧، ويقال: للمدّة المضروبة لحياة الإنسان: أجل، فيقال: دنا أجله، عبارة عن دنوّ الموت، وأصله استيفاء الأجل، أي مدّة الحياة.

وقوله: ﴿وَبَلَغْنَا اَجَلَنَا الَّذِي اَجَّلْتَ لَنَا﴾ الأنعام: ١٢٨، أي حدّ الموت، وقيل: حدّ الهرم.

وقوله: ﴿ثُمَّ قَضٰى اَجَلًا وَاَجَلٌ مُسَمًّى﴾ الأنعام: ٢، فالأوّل البقاء في هذه الدّنيا، والثّاني البقاء في الآخرة.

---

(١) الظّاهر أنّ قتل هابيل لمّا صار سببًا لانعدام بشر كثير مقدّر الوجود دبر قال تعالى: ﴿مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِي اِسْرَائِيلَ اَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا...﴾ إيماء إلى أنّ المقتول قد يتولّد منه في طول الزّمن مثل النّاس جميعًا.

وقيل: الأوّل هو البقاء في الدّنيا، والثّاني مدّة مابين الموت إلى النّشور، عن الحسن.

وقيل: الأوّل للنّوم، والثّاني للموت، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ الزّمر: ٤٢، عن ابن عبّاس.

قيل: الأجلان جميعًا الموت، فمنهم من أجله بعارض، كالسّيف والغرق والحرق وكلّ مخالف، وغير ذلك من الأسباب المؤدّية إلى الهلاك، ومنهم من يُوَقّى ويُعافى حتّى يموت حتف أنفه.

وهذان المشار إليهما «من أخطأته سهم الرّزيّة لم تخطه سهم المنيّة».

وقيل: للنّاس أجلان: منهم من يموت عَبْطَة، ومنهم من يبلغ حدًّا لم يجعل الله في طبعه الدّنيا أن يبق أحدٌ أكثر منه فيها. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٢٠٨)

الأصول اللّغويّة

١- إنّ التّأمّل في النّصوص يدعنا إلى الإذعان بأنّ الأصل هذه المادّة هو التّأخّر، كما انتبه له الشّيخ الطّوسيّ، ومنه قوله تعالى: ﴿لِاَيِّ يَوْمٍ اُجِّلَتْ﴾ المرسلات: ١٢، أي أُخّرت، ولايبعد كون الأصل له هو الأجل، أي الوقت المضروب، ومنه بدأ الخليل، والرّاغب قولهما، إشارة إلى أنّه الأصل ـ كما هو دأبهما ـ والتّأخّر لازم له، ثمّ شاع استعماله فيه حتّى يتراءى أنّه الأصل ـ ومثله كثير في اللّغة ـ وإليه ترجع سائر المعاني، على الرّغم من رأي ابن فارس القائل: «إنّها تدلّ على خمسة معان متباينة لايمكن حملها على واحدة منها من جهة القياس» وعلى الرّغم من قول الطّبرسيّ: «الأصل فيها الجناية»

فإنّا نجد معنى التّأخّر ظاهرًا في كثير من مشتقّاتها.

فالأجل: آخر الوقت عند الموت وغيره.

والآجل: ضدّ العاجل، والآجلة: الدّار الآخرة، كما أنّ العاجلة: الدّنيا.

والأجيل: المؤخّر إلى وقت.

وأجل الإنسان: وقت موته ونهاية عمره وحياته.

وأجل الدّين: الوقت المضروب لانقطاعه.

وأتى أجله، أي موته.

وتأجّل متأجّل: استأذن في الرّجوع إلى أهله، أو طلب أن يضرب له الأجل.

وأجّله تأجيلًا، إذا أخّره، وهكذا.

وأمّا وجه رجوع سائر المعاني إلى معنى التّأخير فكما يأتي:

أ ـ المأجل: يُشبه حوضًا ينتهي إليه الماء الجاري فينقطع عنده الجريان، يقال: تأجّل الماء، إذا استنقع في الموضع فهو أجيل. وأجّلْ لنخلتك، أي اجعل لها مثل الحوض، ومنه: أجَّله فيه، أي جمعه، وتأجّل: تجمّع، لأنّ الجمع عبارة عن انتقال الأشياء إلى مكان واحد، وهذا المكان غاية سيرها. ولعلّ منه قولهم: أجلوا مالهم، أي حبسوه، فهو مثل مأجل الماء، أي مايُحبس فيه ويُجمع، والأصل: انتهاؤه إليه.

ب ـ والإجْل: القطيع من بقر الوحش، أُطلق عليه ذلك لتأخّر بعضه عن بعض في الرّعي والسّير، يقال: تأجّل الصُّوار ـ قطيع البقر ـ أي صار قطيعًا قطيعًا.

ومنه: أجّلوا إبلهم، أي ساروا بها فتأخّر بعضها عن بعض.

ج ـ والإجْل أيضًا: وَجَعٌ في العُنق، كأنّه بلغ الغاية في الشدّة.

د ـ والأجْل: مصدرُ أجَلَ عليهم شرًّا وجنى عليهم وهذا هو الّذي جعله الطَّبْرِسيّ أصلًا للمادّة، والحقّ أنّ الجناية جاءت من إيصال الشرّ إليهم، والمعنى سوق الشرّ إليهم حتّى بلغهم وانتهى إليهم، فكأنّهم الغاية للشرّ والغرض لهذا المرمى، فالأجْل هنا بمعنى الانتهاء والبلوغ دون الجناية كما توهّم. وللرّاغب وجه آخر في ذلك، حيث قال: «والأجْل: الجناية الّتي يُخاف منها آجلًا». وهذا يرجع إلى معنى التأخّر بنحو آخر

هـ ـ وقولهم: فعلته من أجْلك، أي أنت الغاية له وإليك تنتهي ثمرته

فهذا هو الوجه لإرجاع سائر المعاني إلى معنى التأخّر في رأينا

٢ـ ثمّ إنّ الأجَل ـ وهو في الأصل آخر الوقت ونهاية الأمد كما علمت ـ قد يُطلق توسّعًا على جميع المدّة المضروبة للشيء، فيقال: ضَرَبتُ له أجَلًا، أي مدّة معيّنة محدّدة لها نهاية

ولهذا قيل: الأجَل: المدّة المضروبة، والتأجيل: ضربُ الأجَل. ويستشفّ من رأي صاحب الميزان أنّ الأصل فيه عنده نفس المدّة وأنّ التأخير لازمها، وعندنا أنّ الأمر بالعكس.

٣ـ وعليه فالفرق بين المدّة والأجَل: أنّ المدّة عبارة عن نفس الوقت، والأجَل آخره، إلّا أنّه قد يُطلق توسّعًا على نفسه. وليس كما قال أبو هلال العسكريّ: «إنّ كلّ أجَل مُدّة وليس كلّ مُدّة أجلًا». فلاحظ كلامه في النّصوص

الاستعمال القرآنيّ

١ـ هذه المادّة في القرآن ثلاثة محاور

أ ـ الفعل وما اشتقّ منه «٣» مرّات:

أجَّلْتَ: ﴿رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ الأنعام: ١٢٨

أُجِّلَتْ: ﴿وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِّتَتْ * لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ﴾ المرسلات: ١١، ١٢

مُؤَجَّلًا: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ آل‌عمران: ١٤٥

ب ـ الاسم بمعنى الوقت المحدّد أو آخره، وهو كثير.

ج ـ الاسم بمعنى السّبب «مرّة واحدة» أجْل: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ المائدة: ٣٢

ويلاحظ أوّلًا: تتميمًا لما سبق أنّ مدار المعنى في هذه المادّة ـ بمختلف استعمالاتها القرآنيّة ـ على معنى التأجيل والتأخير، وذلك أنّ الموعد المقرّر لحدوث شيء ما هو متأخّر حتمًا عن لحظة التحدّث عنه، فهو منصوب كغاية لابدّ من الوصول إليها، فإذا ما تمّ ذلك الوصول تحقّق أمرٌ آخر متعلّق به

فـ (أجَّلْتَ لَنَا)، أي أخّرت، أو ضربت لنا الأجَل و (أُجِّلَتْ)، أي أُخّرت، إلى موعد محدّد

و (مُؤَجَّلًا)، مؤخّرٌ إلى حين مرسوم، أو مضروب

له ذلك .

و (الأجَل) ، هو ذلك الموعد المحدَّد ، أو المضروب ذاته .

و (أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ) ، أي الموعدين المحدَّدين ، وهكذا و (من أَجْلِ ذلِكَ) ، أي ماينتهي إليه عملنا كمصدر له ، وغاية ينتهي إليه

وثانيًا : أنّ المحور الأوّل ـ أي الفعل وما اشتُقّ منه ـ جاء لتصميم المعنى اللُّغويّ ، أي التّأخير لوقت محدَّد مع فرق يُعلَم من السّياق ، فإنّ (أَجَّلْتُ) كما هو الظّاهر و (مُؤَجَّلًا) على احتمال ، بمعنى ضَرْب الأجَل وتحديده وأمّا (أَجَّلْتُ) فالظّاهر أنّه بمعنى تأخير الحياة إلى وقت محدَّد لاتحديد الوقت ، فأجَّل يأتي بمعنى ضَرْب الأجَل وبمعنى التّأخير إلى الأجَل .

وثالثًا : يخطر بالبال من ملاحظة السّياق القرآنيّ أنّ أصل المادّة ليس هو التّأخير إلى مدّة كما ذكر ، بل فيه معنى التّحديد ، فلا أجَل إلّا وهو محدَّد ، فالأجَل هو آخر المدّة المحدَّدة ، والتّأجيل : ضرب الأجَل المحدَّد أو التّأخير إليه ، والأجَل هو غرض وغاية العمل المحدَّد

ورابعًا : أنّ المحور الثّاني ـ وهو الأجَل ـ جاء في القرآن تارةً في أجَل الموت ، وأخرى في غير الموت

أمّا أجَل الموت فقسمان : الأجَل المسمّى ، والأجَل بلا قيد المسمّى ، والأوّل خاصٌّ بالنّفوس ، أمّا الثّاني فيعمّ النّفوس والأُمَم ، علمًا بأنّ «الأجَل» في القسم الثّاني أيضًا أُريد به وقتًا محدَّدًا ، أُشير إليه بقيد ، مثل : أجَل معدود ، أجَل قريب ، أجَل الله ، أجَلًا لاريب فيه ، أجَلهم ، أجلها ، أجَلٍ هم بالغوه ، لايستأخرون ساعةً ولايستقدمون ، ونحوها

الأجَل المسمّى للنّفوس

١ـ ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ طينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ الأنعام : ٢

وقد تقدّم البحث حول هذين الأجَلَين في النّصوص ، فلاحظ

٢ـ ﴿ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فيهِ لِيُقْضى أَجَلٌ مُسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ﴾ الأنعام : ٦٠

٣ـ ﴿ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعًا حَسَنًا إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ هود : ٣

٤ـ ﴿ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دابَّةٍ وَلكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَإِنَّ اللهَ كانَ بِعِبادِهِ بَصيرًا﴾ فاطر : ٤٥

٥ـ ﴿يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ إبراهيم : ١٠

٦ـ ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ نوح : ٤

٧ـ ﴿وَلكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ النّحل : ٦١

٨ـ ﴿وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكانَ لِزامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى﴾ طه : ١٢٩

٩ـ ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذابِ وَلَوْلا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجاءَهُمُ الْعَذابُ﴾ العنكبوت : ٥٣

١٠ـ ﴿وَلَوْلا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ الشّورى : ١٤

١١ـ ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حينَ مَوْتِها وَالَّتي لَمْ تَمُتْ في مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتي قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ

الآخرى إلى أجلٍ مُسَمًّى﴾ الزّمر ٤٢

١٢ـ ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى﴾ المؤمن ٦٧

الأجل للنّفوس بلاقيد المسمّى

١ـ ﴿وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ﴾ هود ١٠٤

٢ـ ﴿فَيَقُولُ الَّذِينَ ظَلَمُوا رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ إبراهيم ٤٤

٣ـ ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ النّساء ٧٧

٤ـ ﴿مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللهِ لَآتٍ﴾ العنكبوت ٥

٥ـ ﴿فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ المنافقون: ١٠

٦ـ ﴿وَلَنْ يُؤَخِّرَ اللهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا﴾ المنافقون: ١١

٧ـ ﴿إِنَّ أَجَلَ اللهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ نوح ٤

٨ـ ﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ الإسراء ٩٩

٩ـ ﴿وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾ الأعراف ١٨٥

١٠ـ ﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ اللهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ﴾ يونس ١١

١١ـ ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ﴾ الأعراف ١٣٥

أجل الأُمّة

١٢ـ ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف ٣٤

١٣ـ ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ يونس ٤٩

١٤ـ ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ الحجر ٥، و المؤمنون: ٤٣

الأجل في غير الموت

وهو كثير في مجالي التّكوين والتّشريع، وأُريد به الوقت المحدّد، فيها جميعًا، واحتمل في بعضها المكان المحدّد كما يأتي

أجل السّماوات والأرض

١ـ ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ الرّوم ٨

٢ـ ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ الأحقاف: ٣

وقد أُريد به فناء الدّنيا وقيام السّاعة كما في النّصوص.

جري الشّمس والقمر إلى أجل مُسمّى

١ـ ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى﴾ الرّعد ٢، فاطر ١٣، الزّمر ٥

٢ـ ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ لقمان ٢٩

وقد تقدّم في النّصوص الفرق بين (إلى أجلٍ) في آية لقمان و (لأجلٍ) في غيرها، فلاحظ. وأنّ المراد بـ«الأجل» هو فناء العالم، أو درجات الفَلَك، وعليه فالمراد به المكان المحدّد

أجل ما في الأرحام

﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ الحجّ ٥

لكلّ أجل كتاب

﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ الرّعد ٣٨

أجل الدَّين

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ [إلى أن قال] وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ...﴾ البقرة ٢٨٢

الأجل في الإجارة

١ـ ﴿قَالَ ذَٰلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ﴾ القصص ٢٨

٢ـ ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ...﴾ القصص ٢٩

الأجل في العدّة

١ـ ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ الطّلاق ٢

٢ـ ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ البقرة: ٢٣١

٣ـ ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة ٢٣٢

٤ـ ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ البقرة ٢٣٤

٥ ـ ﴿وَلَٰكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ﴾ البقرة ٢٣٥

٦ـ ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ الطّلاق ٤

الأجل في البُدْن

﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ الحجّ ٣٣

والمراد به وقت الذّبح، وهو يوم العيد، او امكان وهو مِنى. ونلاحظ أن الأجل في الجميع جاء بمعنى الوقت إلّا في آيتي جري الشمس والقمر فيحتمل فيها الأمرين.

وخامسًا: أنّ الصور الثالث وهو «أجْل» بسكون الجيم، جاء مرّة واحدة في سياق كلمة القصاص بعد الجناية في قصة ابني آدم عليه السلام، وبذلك زعم بعضهم أنّه في معنى الجناية، وهو سهوٌ، فإنّ «أجْل» لايقتصر استعماله على مورد الجناية بل يعمّ الجناية ونقيضها. ولكنّه جاء في القرآن في الجناية فحسبُ، في سورة مدنيّة، وهي المائدة، آخر مانزلت على أصحّ الأقوال. فيبدو أنّ لفظة «أجْل» كان يستعملها أهل المدينة نادرًا، فلم يأت بها القرآن إلّا مرّة في آخر سورها نزولًا.

وكأنّ في سكون الجيم تحوّلًا في الدّلالة عن «الأجَل» بالفتح، فهذا نهاية الوقت والفعل، وتلك نهاية المسبّب الّذي نشأ منه الفعل.

وسادسًا: التناسق العددي

يلاحظ أنّ لفظة «أجل» غير المضافة إلى الضمائر، وردت أربعًا وثلاثين مرة، أي ضعف ورودها مضافة إلى الضمائر، فأصبح هذا إشعارًا بأنّ «الأجل» يعمّ كلّ شيء مما ذُكر ومما لم يُذكر، حيث أنّ الأجل لم يضف إلى كلّ الضمائر، أي أنّه لم يشمل كلّ الأشياء، إذ لانجد «أجلي، أجلك، أجلكم» وما إلى ذلك، فنتصوّر أنّ ذلك يُوحي بعموميّته وشموله لكلّ شيء خلقه الله تعالى، فالأجل حتم لامفرّ منه سواء كان أجل الموت أم أجل حلول القيامة أم أجل خراب العالَم، والّذي لا أجل له بتاتًا هو الله جلّ وعلا، وهو الحيّ الّذي لايموت، وكلّ شيء هالك إلّا وجهه

أح د

١١ لفظًا ، ٨٥ مرّة : ٤٧ مكّيّة ، ٣٨ مدنيّة
في ٣٣ سورة : ٢٢ مكّيّة ، ١١ مدنيّة

أحد ٩،٨:١٣	أحدهم ٢٠٧:٥	أحدى ٢٠٣:٥
أحد ٤:٥،٦	أحدكما ١٦	أحدهما ٣٠٢:٥
أحد ١٩:٧،١٢	أحدكم ٢٠٧:٥	أحدهن ١
أحدهما ٥ ١:١	أحدنا ١ ٦	

النُّصوص اللُّغويّة

الخليل : تقول في ابتداء العدد : واحد ، اثنان ، ثلاثة ، إلى عشرة ، وإن شئت قلت : أحد ، اثنان ، ثلاثة وفي التّأنيث : واحدة وإحدى

ولا يقال عن أحد وإحدى في «أحَدَ عَشَرَ» و «إحدى عَشْرَةَ» ويقال : واحدٌ وعشرون ، وواحدة وعشرون .

فإذا حملوا «الأحد» على الفاعل أُجري مجرى الثّاني والثّالث ، وقالوا : هذا حاديَ عَشَرهم ، وثاني عَشَرهم ، وهذه اللّيلةُ الحاديةَ عَشْرَةَ ، واليومُ الحاديَ عَشَر . وهذا مقلوبٌ كجَذَبَ وجَبَذَ

والوُحْدان : جماعة الواحد .

وتقول : هو أحدهم ، وهي إحداهُنّ . فإذا كانت امرأة مع رجال ، لم يستقم أن تقول : إحداهم ولا أحدهم ، إلّا أن تقول : هي كأحدهم ، أو هي واحدة منهم

وتقول : ذاك أمر لستُ فيه بأَوْحَدَ ، أي لست على حِدَةٍ . والحِدة أصلها الواو (٣ : ٢٨١)

يقال : أحِدْتُ إليه ، أي عَهِدتُ إليه .
(الأزهَريّ ٥ : ١٩٣)

الكِسائيّ : ما أنت إلّا من الأحد ، أي من النّاس .
[ثمّ استشهد بشعر] (الأزهَريّ ٥ : ١٩٧)

الفَرّاء : «أحَدٌ» يكون للجميع وللواحد في النّفي ، ومنه قول الله جلّ وعزّ : ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة : ٤٧ ، جعل «أحدًا» في موضع جمع ،

وكذلك قوله . ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة ٢٨٥، فهذا جمع، لأنّ «بَيْن» لايقع إلّا على اثنين فما زاد والعرب تقول أنتم حيٌّ واحد وحيٌّ واحدون وموضعٌ واحدين واحدٌ [ثمّ استشهد بشعر]

وقال بعضهم معي عشرة فأحدُهُنّ لِيَه . أي صَيِّرهنّ لي أحدَ عَشَرَ (الأزهريّ ٥ ١٩٦)

أبو زَيد : يقال . لايقوم لهذا الأمر إلّا ابن إحداها ، أي الكريم من الرّجال وفي النّوادر . لايستطيعها إلّا ابن إحداتها ، يعني إلّا ابن واحدة منها . (الأزهريّ ٥ : ١٩٦)

الأصمعيّ العرب تقول ماجاءني من أحدٍ ولايقال : قد جاءني من أحدٍ . ولايقال إذا قيل لك مايقول ذلك أحدٌ ، بل يقول ذلك أحدٌ

(الأزهريّ ٥ : ١٩٦)

اللّحيانيّ : الأحَدُ . من الأيّام ، معروف . تقول مضى الأحد بما فيه . فيُفرَد ويُذكّر. (ابن منظور ٣: ٧٠)

ابن الأعرابيّ : يقال : فلانٌ إحْدى الأحد ، كما يقال واحدٌ لا مِثل له

يقال هو إحدى الإحد ، وأوحدُ الأحدين ، وواحد الآحاد ، وواحدٌ ووَحِدٌ وأحَدٌ ، بمعنى [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٥ : ١٩٥)

قولهم. ذاك أحد الأحدين ، أبلغ المدح

(الزّبيديّ ٢ ٢٨٧)

أبو حاتِم : الأحد : اسم أكمل من «الواحد» . ألا ترى أنّك إذا قلت فلان لايقوم له واحد ، جاز في المعنى أن يقوم اثنان فأكثر ، بخلاف قولك لايقوم له أحد وفي «الأحد» خصوصيّة ليست في «الواحد» .

تقول ليس في الدّار واحد ، فيجوز أن يكون من الدّوابّ والطّير والوحش والإنس ، فيعمّ النّاس وغيرهم ، بخلاف ليس في الدّار أحدٌ ، فإنّه مخصوص بالآدميّين دون غيرهم .

ويأتي «الأحد» في كلام العرب بمعنى «الأوّل» ، وبمعنى «الواحد» ، فيُستعمل في الإثبات وفي النّفي ، نحو ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص ١ ، أي واحد ، وأوّل ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ﴾ ، الكهف ، ١٩ ، وبخلافهما فلا يُستعمل إلّا في النّفي ، تقول ماجاءني من أحد ، ومنه ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ البلد ٥ ، و﴿أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ البلد ، ٧ ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ الحاقّة ، ٤٧ ، ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ﴾ التّوبة : ٨٤ ، و «واحد» يُستعمل فيهما مطلقًا

و «أحدٌ» يستوي فيه المذكّر والمؤنّث ، قال تعالى : ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب : ٣٢ ، بخلاف «الواحد» ، فلايقال : كواحد من النّساء بل كواحدة .

و «أحدٌ» يصلح في الإفراد والجمع . [قال السّيوطيّ] قلت وهذا وصف قوله تعالى ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة : ٤٧ ، بخلاف «الواحد»

و «الأحد» له جمع من لفظه ، وهو الأحَدون والآحاد وليس «للواحد» جمع من لفظه ، فلا يقال : واحدون ، بل اثنان وثلاثة

و «الأحد» ممتنع الدّخول في الضّرب والعدد والقسمة وفي شيء من الحساب ، بخلاف «الواحد». (السُّيوطيّ ٢ ١٦٩)

أبو الهَيثَم : «ذاك أحد الأحدين» هذا أبلغ المدح .

والظّاهر أنّ هذا الجمع مستعمل للعقلاء فقط .

(الزَّبيديّ ٢ ٢٨٧)

المُبَرِّد : [وقد سُئِل عن «الأحاد» أهي جمع «الأحد» ؟ فقال]

معاذ الله ، ليس «للأحد» جمعٌ ، ولكن إن جعلته جمعَ «الواحد» فهو محتمل ، مثل شاهد وأشهاد ، وليس «للواحد» تثنيةٌ ، ولا «للاثنين» واحدٌ من جنسه.

(الأزهريّ ٥ ، ١٩٤)

ثَعْلَب : بين واحد وأحد فرق ، «الواحد» يدخله العدد والجمع والاثنان ، و«الأحد» لا يدخله ، يقال الله أحدٌ ، ولايقال : زيد أحد ، لأنّ لله خصوصيّة له «الأحد» ، و زيد تكون منه حالات

(أبو حيّان ٨ ٥٢٨)

الزّجّاج : «الأحد» أصله : الوَحَد

(الأزهريّ ٥ ١٩٤)

نحوه القُرطُبيّ (٢٠ ٢٤٤)

ابن دُرَيْد : رجلٌ وحدٌ . منفرد والواحد . أوّل العدد ، والأحد مثل الواحد ، ولايُستعمل «أحَد» في معنى «واحد» ، وتقول : رأيت أحد الرّجلين ، ولاتقول واحد الرّجلين وتقول - رأيتُ أحَدَ عشر ، ولايُستعمل «واحد» هاهنا إلّا أن تريد واحدًا وعشرة

ورجلٌ واحدٌ منفردٌ ، وقوم أُحْدان ، ورجلٌ أوحَد ، وقومٌ وُحْدان ، وأُحادُ أُحادُ ، واحدٌ واحدٌ [ثمّ استشهد بشعر]

(٢ ١٢٧)

«الأحد» في معنى الواحد ، والجمع : آحاد ، ويوم الأحَد ، جمعه : آحاد أيضًا ، وأُحادُ : واحد واحد ، كما قالوا : ثُناء وثلاث [ثمّ استشهد بشعر]

وأُحْدان : جمع واحد . [ثمّ استشهد بشعر]

واستأحد الرّجل ، إذا انفرد ، واستوحد أيضًا ، ولغة لبعض أهل اليمن . ماستأحدتُ هذا الأمر ، أي لم أشعُر به .

(٣: ٢٣١)

نحوه ابن سِيدَه. (٣ ٣١٢)

ابن الأنباريّ : «أحد» بمعنى واحد ، سقطت الألف منه على لغة من يقول : وَحَد في الواحد ، وأُبدلت الهمزة من الواو المفتوحة ، كما أُبدلت في قولهم امرأة أناةٌ ، أصلها وناةٌ ، من وَنَى يني ، إذا فَتَرَ . ولم يُسمع إبدال همزة من الواو المفتوحة إلّا في «أحد» و «أناة»

(القَيْسيّ ٢ ٥٠٩)

نحوه السِّجِسْتانيّ (٢٢٨) ، والطُّوسيّ (١٠ ٤٣٠) ، والطَّبْرِسيّ (٣ ٦)

ابن خالَوَيْه : الأصل في أحد ، وَحَد ، أي واحد ، فانقلبت الواو ألفًا ، وليس في كلام العرب واو قُلبت همزةً وهي مفتوحةٌ إلّا حرفان : أحد ، وقولهم امرأة أناة ، أي زَرِنٌ [وقور] ، لأنّ «الواو» إنّما تُستثقَل عليها الكسرةُ والضّمّة ، فأمّا الفتحة فلا تُستثقَل . وهذان الحرفان شاذّان.

(٢٢٨)

الأزهَريّ : ألف «أحد» مقطوعة ، وكذلك «إحدى» . وتصغير أحد . أُحيد ، وتصغير إحدى أُحَيْدَى وثبوت الألف في «أحد وإحدى» دليل على أنّها مقطوعة وأمّا ألف «اثنَي واثنتَي» فألفُ وَصلٍ

والفرق بين الواحد والأحد - أنّ «الأحد» بُني لنفي مايُذكر معه من العدد ، و «الواحد» اسمٌ لمُفْتَتح العدد ،

و«أحدٌ» يصلح في الكلام في موضع الجَحْد، و«واحدٌ» في موضع الإثبات، تقول: ما أتاني منهم أحدٌ، وجاءني منهم واحدٌ، ولا يقال: جاءني منهم أحدٌ، لأنّك إذا قلت: ما أتاني منهم أحدٌ، فمعناه لا واحد أتاني ولا اثنان، وإذا قلت: جاءني منهم واحدٌ، فمعناه أنّه لم يأتني منهم اثنان.

فهذا حدُّ الأحد ما لم يُضَف، فإذا أُضيف قَرُبَ من معنى «الواحد»، وذلك أنّك تقول: قال أحدُ الثلاثة كذا وكذا، فأنت تريد واحداً من الثلاثة.

و«الواحد» بُني على انقطاع النَّظير وعَوَزِ المِثْل، و«الوحيدُ» بُني على الوحدة والانفراد عن الأصحاب، من طريق بينونته عنهم.

وقولهم: لستُ في هذا الأمر بأوحَدَ، أي لستُ بعادم لي فيه مِثلاً وعدلاً. وتقول: بقيت وحيداً فريداً حريداً، بمعنى واحد. ولا يقال: بقيت أوحد، وأنت تريد فرداً.

وكلام العرب يُجرَى على ما بُني عليه مأخوذاً عنهم، لا يُتعدّى به موضعُه، ولا يجوز أن يتكلّم فيه إلّا أهلُ المعرفة الثّاقبة به، الّذين رسخوا فيه، وأخذوه عن العرب أو عمّن أخذه عنهم من الأئمّة المأمونين وذوي التّمييز المبرّزين.

وما ذكرت في هذا الباب من الألفاظ النّادرة في الأَحد والواحد والحِدى والحادي وغيرها، فإنّه يُجرى على ما جاء عن العرب، ولا يُتعدّى به ما حُكي عنهم لقياس مُتوهَّم اطّراده، فإنّ في كلام العرب النّوادر لا تنقاس، وإنّما يحفظها أهل المعرفة المعنيّون بها ولا يقيسون عليها.

وأمّا اسم الله جلّ ثناؤه «أحدٌ» فإنّه لا يُوصف شيءٌ بـ«الأحديّة» غيرُه، لا يقال: رجل أحدٌ ولا درهم أحدٌ، كما يقال: رجلٌ وَحَدٌ، أي فردٌ، لأنّ «أحداً» صفةٌ من صفات الله الّتي استأثر بها، فلا يشركه فيها شيءٌ، وليس كقولك: الله واحدٌ، وهذا شيءٌ واحدٌ، لأنّه لا يقال: شيءٌ أحدٌ، وإن كان بعض اللُّغويّين قال: إنّ الأصل في الأحد وَحَدٌ.

ويقول: أحّدْتُ الله ووحّدْتُه، وهو الأحد الواحد. وروي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال لرجل ذكر الله وأومأ بإصبعَيْه، فقال له: «أحِّدْ أحِّدْ»، معناه أشر بإصبع واحدة. (٥: ١٩٤ ـ ١٩٨)

[وقال بعد قول الفرّاء المتقدّم:]

جعل قوله: «فما منكم من أحدٍ» في معنى الجمع. (٥: ١٩٦)

الجَوهَريّ: «أحد» بمعنى الواحد، وهو أوّل العدد، تقول: أحد واثنان، وأحد عشر وإحدى عشرة، وتقول: لا أحد في الدّار، ولا تقول: فيها أحد. ويوم الأحد يجمع على آحاد.

وأمّا قولهم: ما في الدّار أحد، فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنّث.

وقال تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَاَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب: ٣٢، وقال: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة: ٤٧.

واستأحد الرّجل: انفرد. وجاءوا أُحادَ أُحادَ، غير مصروفين، لأنّهما معدولان في اللّفظ والمعنى جميعاً. (٢: ٤٤٠)

ابن فارس: الهمزة والحاء والدّال فرع، والأصل الواو «وَحَدَ». (١: ٦٧)

أبو هِلال: الفرق بين الواحد والأحد: أنّ «الأحد» يفيد أنّه فارق غيره ممّن شاركه في فنّ من الفنون ومعنًى من المعاني، كقولك: فلانٌ أوحَدُ دهره في الجود والعلم، تريد أنّه فوقَ أهله في ذلك.

والفرق بين واحد وأحد: أنّ معنى «الواحد» أنّه لاثاني له، فلذلك لايقال في التّثنية: واحدان، كما يقال: رجل ورجُلان، ولكن قالوا: اثنان، حين أرادوا أنّ كلّ واحد منهما ثانٍ للآخر.

وأصل أحد: أوحد مثل أكبر، وأحدى مثل كُبْرى، فلمّا وقعا اسمين وكانا كثيرَي الاستعمال هربوا في «إحدى» إلى «الكُبْرى» ليخفّ[1]، وحذفوا الواو ليفرّق بين الاسم والصّفة، وذلك أنّ «أوحد» اسم، و«أكبر» صفة.

و«الواحد» فاعل، من وَحَدَ يَحِدُ وهو واحدٌ، مثل: وَعَدَ يَعِد وهو واعد.

و«الواحد» هو الّذي لاينقسم في وَهْم ولاوجود، وأصله الانفراد في الذّات على ما ذكرنا.

وقال صاحب العين: «الواحد» أوّل العدد، وحدُّ الاثنين، مايبين أحدهما عن صاحبه بذكر أو عقد؛ فيكون ثانيًا له بعطفه عليه، ويكون «الأحد» أوّلًا له. ولايقال: إنّ الله ثاني اثنين ولاثالث ثلاثة، لأنّ ذلك يوجب المشاركة في أمرٍ تفرّد به، فقوله تعالى: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُمَا فِى الْغَارِ﴾ التّوبة: ٤٠، معناه أنّه ثاني اثنين في التّناصر. وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ﴾ المائدة: ٧٣، لأنّهم أوجبوا مشاركته فيما يتفرّد به من القدم والإلهيّة. فأمّا قوله تعالى: ﴿اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ المجادلة: ٧، فمعناه أنّه يشاهدهم، كما تقول للغلام: اذهبْ حيث شئت فأنا معك، تريد أنّ خبره لايخفى عليك. (١١٤-١١٦)

القَيْسيّ: أصل أحد: وَحَدٌ، فأبدلوا من الواو همزةً، وهو قليل في الواو المفتوحة. و«أحد» بمعنى واحد.

وقيل: أصل أحد: وأحَد، فأبدلوا من الواو همزة، فاجتمع همزتان، فحُذفت الواحدة تخفيفًا، فهو «وأَحَدٌ» في الأصل.

وقد قيل: إنّ «أحدًا» بمعنى الأوّل، لا إبدال فيه ولاتنكير، بمنزلة: اليوم الأحد وكقولهم: لا أحَدَ في الدّار.

وفي «أحد» فائدة ليست في «واحد»، لأنّك إذا قلت: لايقوم لزيد واحدٌ، جاز أن يقوم له اثنان فأكثر، وإذا قلت: لايقوم له أحد، نفيت الكلّ، وهذا إنّما يكون في النّفي خاصّة. فأمّا في الإيجاب فلا يكون فيه ذلك معنى.

و«أحد» إذا كان بمعنى «واحد» وقع في الإيجاب، تقول: مرَّ بنا أحدٌ، أي واحدٌ، فكذا ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ﴾ أي واحد. (٢: ٥٠٩)

ابن سِيدَه: الأَحَدُ من الأيّام معروف، تقول: مضى الأحَد بما فيه، فيُفرد ويُذكّر، عن اللّحيانيّ، والجمع

[1] كذا والظّاهر: هربوا في أحدى، من الكبرى إلى إحدى ليخفّ.

آحاد وأُحْدان.

واستأحَدَ الرّجل: انفرد.

وما استأحَدَ بهذا الأمر: لم يَشعُر به، يمانية.

وأُحُدٌ: جبل. (٣: ٤٠٧)

«إحدى» صيغةٌ مضروبة للتأنيث على غير بناء الواحد، كبِنْت من ابن، وأُخت من أخ.

(ابن منظور ٣: ٤٤٧)

الطُّوسيّ: أمّا إحدى فهو مؤنّث الواحد، والواحد الّذي مؤنّثه إحدى إنّما هو اسم وليس بوصف، ولذلك جاء «إحدى» على بناء لايكون للصّفات أبدًا، كما كان الّذي هو مذكّره كذلك. (٢: ٢٧٨)

لفظ «أحد» لو حذف من المضاف إليه، لما له مثل صفة للمضاف في الإفراد، نحو: أحد الإنسانين [و]أحد الدّرهمين، فهو إنسان ودرهم لامحالة. والبعض يحتمل أن يكون لاثنين فصاعدًا، ولذلك إذا قال: جاءني أحد الرّجال، فُهم منه أنّه جاءه واحد منهم. وإذا قال: جاءني بعض الرّجال، جاز أن يكون أكثر من واحد. (٦: ١٤٣)

أصل أحد: وحد، فقلبت الواو همزة، كما قيل: وناة وأناة، لأنّ الواو مكروهة أوّلًا. وقد جاء «وحد» على الأصل. [ثمّ استشهد بشعر]

وحقيقة «الوحدة» شيءٌ لاينقسم في نفسه أو معنى صفته، فإذا أُطلق «أحد» من غير تقدّم موصوف، فهو أحد نفسه، فإذا جرى على موصوف فهو أحد في معنى صفته. فإذا قيل: الجزء الّذي لايتجزّأ واحد، فهو واحد في معنى صفته، وإذ وُصف تعالى بأنّه أحد، فمعناه أنّه المختصّ بصفات لايشاركه فيها غيره؛ من كونه قديمًا وقادرًا لنفسه، وعالمًا وحيًّا وموجودًا كذلك، وأنّه تحقّ له العبادة ولاتجوز لأحد سواه.

ولايجوز أن يكون (أحد) هذه هي الّتي تقع في النّفي، لأنّها أعمّ العامّ على الجملة أحد[1]، والتّفصيل، فلايصلح ذلك في الإيجاب، كقولك: مافي الدّار أحد، أي مافيها واحد فقط ولاأكثر، ويستحيل هذا في الإيجاب. (١٠: ٤٣٠)

الرّاغب: «أحد» يُستعمل على ضربين: أحدهما في النّفي فقط، والثّاني في الإثبات.

فأمّا المختصّ بالنّفي فقط فلاستغراق جنس النّاطقين، ويتناول القليل والكثير على طريق الاجتماع والافتراق، نحو: مافي الدّار أحد، أي واحد، ولا اثنان فصاعدًا، لا مجتمعين ولامفترقين. ولهذا المعنى لم يصحّ استعماله في الإثبات، لأنّ نفي المتضادّين يصحّ ولايصحّ إثباتهما، فلو قيل: في الدّار واحد، لكان فيه إثبات واحد منفرد مع إثبات مافوق الواحد مجتمعين ومفترقين، وذلك ظاهرٌ لامحالة. ولتناول ذلك مافوق الواحد، صحّ أن يقال: مامن أحد فاضلين، كقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة: ٤٧.

وأمّا المستعمل في الإثبات فعلى ثلاثة أوجُه:

الأوّل: في الواحد المضموم إلى العشرات، نحو أحَدَ عَشَر، وأحد وعشرين.

الثّاني: أن يُستعمل مضافًا أو مضافًا إليه بمعنى «الأوّل»، كقوله تعالى: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ

(1) كذا.

حَرَّامِ﴾ يوسف: ٤١، وقولهم: يوم الأحد، أي يومُ الأوّل ويوم الاثنين

والثالث أنْ يُستعمل مطلقًا وصفًا، وليس ذلك إلّا في وصف الله تعالى بقوله ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١، وأصله وَحدٌ، ولكن «وَحَد» يُستعمل في غيره [ثمّ استشهد بشعر] (١٢)

نحوه الفيروزاباديّ. (بصائر ذوي التّمييز ٢: ٩١)

الحَريريّ: لفظة «أحد» تستغرق الجنس الواقع على المثنّى والجمع، وليست بمعنى واحد، يصدّق ذلك قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب: ٣٢، وكذلك إذا قلت: ماجاءني أحد، فقد اشتمل هذا النّفي على استغراق الجنس من المذكّر والمؤنّث، والمثنّى والجمع. (٧٥)

الزَّمَخْشَريّ: النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال لسعد بن أبي وقّاص ورآه يومئ بإصبعيه: «أحِّدْ، أحِّدْ» أراد وَحِّد، فقلب الواو همزة، كما قيل: أحد وأحاد وإحدى، فقد تلعّب بها القلب مضمومة ومكسورة ومفتوحة، والمعنى أشِرْ بإصبع واحدة.

ابن عبّاس رضي الله عنهما: سُئِلَ عن رجل تتابع عليه رَمضانانِ فسكتَ، ثمّ سأله آخر، فقال «إحدى من سُبْع، يصوم شهرين ويُطعِم مسكينًا» أراد أنّ هذه لمسألة في صعوبتها واعتياصها داهية، فجعلها كإحدى من ليالي عاد السُّبْع الّتي ضُرِبت مثلًا في الشّدّة تقول العرب في الأمر المتفاقم: إحدى الإحَدِ، وإحدى من سُبْع. (الفائق ١: ٢٦)

الطَّبْرِسيّ: «أحد» أصله: وحد، فقُلبت الواو همزة، ومثله «أناة»، وأصله: وناة.

وهو على ضربين: أحدهما - أن يكون اسمًا، والآخر - أن يكون صفة، فالاسم نحو أحد وعشرون، يُريد به الواحد، والصّفة كما في قول النّابغة.

كأنّ رحلي وقد زال النّهارُ بنا
بذي الجليل على مستأنس وحد

وكذلك قولهم: «واحد»، يكون اسمًا كالكاهل والغارب، ومنه قولهم: واحد، اثنان، ثلاثة، وتكون صفة، كما في قول الشّاعر: «فقد رجعوا كحيّ واحدينا»

وقد جمعوا «أحدًا» الّذي هو الصّفة على «أُحْدان»، قالوا: أحد وأُحدان، شبّهوه بسَلَق وسُلقان [ثمّ استشهد بشعر]

فهذا جمع لـ«أحد» الّذي يراد به الرّفع من الموصوف والتّعظيم له، وأنّه منفرد عن الشّبه والمثل، وقالوا: هو أحد الأحد، إذا رفع منه وعظم، وقالوا: أحد الأحدين و احد الآحاد.

وحقيقة «الواحد» شيءٌ لا ينقسم في نفسه أو في معنى صفته، فإذا أُطلق «واحد» من غير تقدّم موصوف فهو واحد في نفسه، وإذا أُجري على موصوف فهو واحد في معنى صفته، فإذا قيل: الجزء الّذي لا يتجزّأ واحدٌ، أُريد أنّه واحد في نفسه، وإذا قيل: هذا الرّجل إنسانٌ واحد، فهو واحد في معنى صفته، وإذا وُصف الله تعالى بأنّه واحد، فمعناه أنّه المختصّ بصفات لا يشاركه فيها أحد غيره، نحو كونه قادرًا لنفسه عالمًا حيًّا موجودًا كذلك. (٥: ٥٦٣)

الفَخْر الرّازيّ: في «أحد» وجهان:

أحدهما: أنّه بمعنى واحد، وأصل أحد: وحد، إلّا أنّه قُلبت الواو همزة للتّخفيف، وأكثر ما يفعلون هذا بالواو المضمومة والمكسورة، كقولهم: وُجوه وأُجوه، و وِسادة وإِسادة.

والقول الثّاني: أنّ «الواحد والأحد» ليسا اسمين مترادفين. [ثمّ نقل قول الأزهريّ في امتناع توصيف غير الله تعالى بأحد وقال:]

وذكروا في الفرق بين «الواحد والأحد» وجوهًا:

أحدها: أنّ الواحد يدخل في الأحد، والأحد لايدخل فيه.

وثانيها: أنّك إذا قلت: فلان لايقاومه واحد، جاز أن يقال: لكنّه يقاومه اثنان، بخلاف «الأحد» فإنّك لو قلت: فلان لايقاومه أحد، لايجوز أن يقال: لكنّه يقاومه اثنان.

وثالثها: أنّ الواحد يُستعمل في الإثبات، والأحد في النّفي، تقول في الإثبات: رأيت رجلًا واحدًا، وتقول في النّفي: ما رأيت أحدًا، فيفيد العموم. (٣٢: ١٧٨)

ابن الأثير: في أسماء الله تعالى: الأحدُ، وهو الفرد الّذي لم يزل وحدَه ولم يكن معه آخر، وهو اسم بُني لنفي مايُذكر معه من العدد، تقول: ماجاءني أحد، والهمزة فيه بدلٌ من الواو، وأصله: وَحَدٌ، لأنّه من الوحدة.

وفي حديث ابن عبّاس: «وسُئِل عن رجل تتابع عليه رمضانان، فقال: إحْدَى من سَبعٍ» يعني اشتدّ الأمر فيه، ويُريد به إحدى سني يوسف ﷺ المُجْدِبة، فشبّه حاله بها في الشّدّة، أو من اللّيالي السّبع الّتي أرسل الله فيها العذاب على عاد. (١: ٢٧)

الصّغانيّ: يقال في الأمر المتفاقِم: إحدى الإحَد. [ثمّ استشهد بشعر] ويقال: فلان إحدَى الإحَد، كما يقال: واحد لامثل له؛ يقال: هو إحدَى الإحَد، وواحد الإحَدين، وأحد الأحَدين، وواحد الآحاد.

وأحِدتُ إليه، أي عهدتُ إليه، قلبوا «العين» همزة، و «الهاء» حاءً، و حروف الحلق قد يقام بعضها مقام بعض. [ثمّ استشهد بشعر] (٢: ١٨٩)

ابن منظور: الوَحَد والأحَد كالواحد، همزته أيضًا بدل من واو. (٣: ٤٤٨)

«الواحد» منفرد بالذّات في عدم المِثل والنّظير، و«الأحد» منفرد بالمعنى. (٣: ٤٥١)

أوْحَدَه الله: جعله واحد زمانه، وفلانٌ أوحد أهل زمانه، والجمع أُحْدان مثل أسْوَد وسُودان. (٣: ٤٥٢)

الفيّوميّ: أحد، أصله: وَحَدٌ، فأبدلت الواو همزة، ويقع على الذّكر والأُنثى، وفي التّنزيل: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب: ٣٢، ويكون بمعنى شيء، وعليه قراءة ابن مسعود ﴿وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ﴾ المُمتحنة: ١١، أي شيء، ويكون «أحد» مرادفًا لـ«واحد» في موضعين سماعًا:

أحدهما: وصفُ اسم الباريْ تعالى، فيقال: هو الواحد وهو الأحد، لاختصاصه بالأحديّة فلا يَشْركه فيه غيره، ولهذا لايُنعَت به غير الله تعالى، فلا يقال: رجلٌ أحد و لا درهم أحد، ونحو ذلك.

والموضع الثّاني: أسماء العدد للغلبة وكثرة الاستعمال، فيقال: أحدٌ وعشرون، وواحد وعشرون.

وفي غير هذين يقع الفرق بينهما في الاستعمال ، بأنّ «الأحد» لنفي ما يُذكر معه ، فلايُستعمل إلّا في الجحد لِمَا فيه من العموم ، نحو : ما قام أحد ، أو مضافًا نحو : ما قام أحدُ الثّلاثة

و«الواحد» اسم لمفتتح العدد ، ويُستعمل في الإثبات مضافًا وغير مضاف ، فيقال : جاءني واحد من القوم

وأمّا تأنيث «أحد» فلايكون إلّا بالألف ، لكن لايقال : إحدى إلّا مع غيرها نحو : إحدى عشرة ، وإحدى وعشرون

قال ثعلب : وليس «للأحد» جمع ، وأمّا «الآحاد» فيحتمل أن يكون جمع الواحد ، مثل شاهد وأشهاد

قالوا : وإذا نُفي «أحد» اختصّ بالعاقل ، وأطلقوا فيه القول

وقد تقدّم أنّ «الأحد» يكون بمعنى شيء ، وهو موضوع للعموم ، فيكون كذلك ، فيُستعمل لغير العاقل أيضًا نحو : ما بالدّار من أحد ، أي من شيء عاقلًا كان أو غير عاقل ، ثمّ يُستثنى فيقال : إلّا حمارًا ونحوه ، فيكون الاستثناء متّصلًا . وصرّح بعضهم بإطلاق «أحد» على غير العاقل ، لأنّه بمعنى شيء كما تقدّم

وتأنيث «الواحد» «واحدة» بالهاء ، ويوم الأحد منقول من ذلك ، وهو عَلَم على معيّن ، وجمعه : آحاد ، مثل سَبَب وأسباب. (٢ : ٦٥٠)

الجُرجانيّ : «الأحد» هو اسم الذّات مع اعتبار تعدّد الصّفات والأسماء والنّسب

والتّعيّنات الأحديّة اعتبارها من حيث هي هي بلا إسقاطها و لا إثباتها بحيث يندرج فيها نسب الحضرة الواحدة

أحديّة الجمع : معناه لاتنافيه الكثرة

أحديّة الكثرة : معناه واحد يتعلّق كثرة نسبيّة ويُسمّى هذا بمقام الجمع واحديّة الجمع

وأحديّة العين : هي من حيث إغناؤه عنّا وعن الأسماء ويسمّى هذا جمع الجمع. (٥)

الفيروزاباديّ : «الأحد» بمعنى الواحد ويوم من الأيّام ، جمعه : آحاد وأُحدان

أو ليس له جمع ، أو «الأحد» لايوصف به إلّا الله سبحانه وتعالى ، لخلوص هذا الاسم الشّريف له تعالى

ويقال للأمر المتفاقم : إحدى الإحَد ، وفلانٌ أحدُ الأحدين وواحد الأحدين ، وواحد الآحاد، وإحدى الإحَد ، أي لامثل له ، وهو أبلغ المدح ، وأتى بإحدى الإحَد ، أي بالأمر المُنكَر العظيم .

وأُحِدَ ، كسَمِع : عَهِدَ . واستأحد واتّحد : انفرد

وجاءُوا أُحادَ ، ممنوعَين للعدل ، أي واحدًا واحدًا ، وما استأحد به : لم يشعر

وأَحَّدَ العَشَرَةَ تأحيدًا ، أي صيّرها أحدَ عشر ، والاثنين ، أي واحدة

ويقال : ليس للواحد تثنية ، ولا للاثنين واحدٌ من جنسه. (١ : ٢٨٣)

الشّربينيّ : جاء في «الواحد» عن العرب لغات كثيرة، يقال : واحد وأَحَدٌ ووَحَدٌ ووحيدٌ ووحاد وأُحاد ومَوْحِد وأَوْحَد . وهذا كلّه راجع إلى معنى «الواحد» ، وإن كان في ذلك معانٍ لطيفة . ولم يجئ في صفات الله

تعالى إلّا الواحد والأحد. (٤ : ٩ - ٦)

الجزائريّ : قال بعض المحقّقين : الواحد : الفرد الّذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر ، والأحد : الفرد الّذي لايتجزّأ ولا يقبل الانقسام . فالواحد : هو المتفرّد بالذّات في عدم المثل ، الأحد : المتفرّد بالمعنى.

وقيل : المراد بـ«الواحد» نفي التّركيب والأجزاء الخارجيّة والذّهنيّة عنه تعالى و بـ«الأحد» نفي الشّريك عنه في ذاته وصفاته.

وقيل : «الواحديّة» لنفي المشاركة في الصّفات ، و«الأحديّة» لتفرّد الذّات ، ولمّا لم ينفكّ عن شأنه تعالى أحدهما عن الآخر قيل : «الواحد والأحد» في حكم اسم واحد . وقد يُفرّق بينهما في الاستعمال من وجوه :

أحدها : أنّ «الواحد» يُستعمل وصفًا مطلقًا ، و«الأحد» يختصّ بوصف الله تعالى ، نحو : ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص : ١

الثّاني : أنّ «الواحد» أعمّ موردًا ، لأنّه يُطلق على مَن يعقل وغيره ، و«الأحد» لا يُطلق إلّا على مَن يعقل.

الثّالث : أنّ «الواحد» يجوز أن يُجعل له ثانٍ ، لأنّه لايستوعب جنسه بخلاف «الأحد» ، ألا ترى أنّك لو قلت : فلان لايقاومه واحد ، جاز أن يقاومه اثنان وأكثر ، ولو قلت : لايقاومه أحد ، لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر ، فهو أبلغ.

الرّابع : أنّ «الواحد» يدخل في الحساب والضّرب والعدد والقسمة ، و«الأحد» يمتنع دخوله في ذلك.

الخامس : أنّ «الواحد» يؤنّث بالتّاء ، و«الأحد» يستوي فيه المذكّر والمؤنّث.

السّادس : أنّ «الواحد» لايصلح للإفراد والجمع ، بخلاف «الأحد» فإنّه يصلح لهما ، ولهذا وُصف بالجمع في قوله تعالى : ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة : ٤٧

السّابع : أنّ «الواحد» لا جمع له من لفظه ، لايقال : الواحدون ، و«الأحد» له جمع من لفظه ، وهو أحدون وآحاد.

وأمّا المتوحّد فهو البليغ في الوحدانيّة كالمتكبّر : البليغ في الكبرياء. (٣٨)

نحوه خليل ياسين ، إذ ذكر أربعة من الفروق بتفاوت يسير. (٢ : ٣٤٦)

الزّبيديّ : «الأحد» قيل : هو أوّل الأسبوع ، كما ذهب إليه كثيرون ، وقيل : هو ثاني الأسبوع.

و«الأحد» المعرّف باللّام الّذي لم يُقصد به العدد المركّب كالأحد عشر ونحوه ، لا يُوصف به إلّا حضرة جناب الله سبحانه وتعالى ، لخلوص هذا الاسم الشّريف له تعالى ، وهو الفرد الّذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر . وقيل : أحديّته ، معناها أنّه لايقبل التّجزّؤ ، لنزاهته عن ذلك . وقيل : الأحد : الّذي لا ثاني له في ربوبيّته ، ولا في ذاته ، ولا في صفاته جلّ شأنه.

ويقال للأمر المتفاقم : إحدى الإحَد . وإحدى مؤنّث وألفه للتّأنيث ، كما هو رأي الأكثر ، وقيل : للإلحاق.

و«الإحَد» ـ بكسر الهمزة وفتح الحاء كعِنَب ، كما هو المشهور ، وضبطه بعض شرّاح التّسهيل بضمّ ففتح كغُرَف ـ قال شيخنا : والمعروف «الأوّل» ، لأنّه جمع

لـ«إحدى» ، وهي مكسورة . و«فِعل» مكسورًا لا يُجمع على «فُعَل» بالضمّ ، وقصدهم بهذا إضافة المفرد إلى جمعه مبالغةً على ماصرّحوا . قال الشِّهاب : وهذا الجمع وإن عرف في المؤنّث بالتّاء لكنّه جمع به المؤنّث بالألف حملًا لها على أختها ، أو يقدّر له مفرد مؤنّث بتاء ، كما حقّقه السُّهَيليّ في «ذكرى وذكرة» .

وسُئِل سُفيان الثَّوريّ عن سفيان بن عُيَيْنَة ، فقال : ذاك أحد الأحَدِين . قال أبو الهَيْثَم : هذا أبلغ المدح ، قال : ثمّ الظّاهر أنّ هذا الجمع مستعمل للعقلاء فقط .

وفي شروح التّسهيل خلافه ، فإنّهم قالوا في هذا التّركيب : المراد به إحدى الدّواهي ، لكنّهم يجمعون ما يستعظمونه جمع العقلاء . ووجهه عند الكوفيّين حتّى لا يفرق بين القلّة والكثرة . وفي البُاب : ما لا يعقل يجمع جمع المذكّر في أسماء الدّواهي تنزيلًا له منزلة العقلاء في شدّة النّكاية .

وقال الدّمامينيّ في شرح التّسهيل : الّذي ثبت استعماله في المدح «أحد وإحدى» مضافين إلى جمع من لفظهما كأحد وأحدين ، أو إلى وصف كأحد العلماء . ولم يسمع في أسماء الأجناس .

وإحدى الإحَد ، أي لا مثل له . والفرق بين إحدى الإحد هذا وإحدى الإحد السّابق بالكلام : يقال ذلك عند قصد تعظيم الأمر وتهويله ، ويقال : فلان أحد الأحَد ، أي واحد لا نظير له . فلا فرق في اللّفظ ولا في الضّبط ، وبه تعلم أنّه لا تكرار ، لأنّ الإطلاق مختلف

[هذا خلاصة كلامه في «إحدى الإحَد» فراجع]

(٢ : ٢٨٧)

الآلوسيّ : في «الكشّاف» أنّ «أحدًا» الموضوع في النّفي العامّ همزته أصليّة غير منقلبة عن «الواحد» . وقد نصّ على ذلك أبو عليّ ، وخالف فيه الرّضيّ ، فنُقل عنه أنّ همزة «أحد» في كلّ مكان بدل من الواو ، والمشهور التّفرقة بين الواقع في النّفي العامّ ، والواقع في الإثبات ، بأنّ همزة الأوّل أصليّة وهمزة الثّاني منقلبة عن واو .

وفي العقد المنظُوم في ألفاظ العموم للقاضي القَرافيّ : قد أشكل هذا على كثير من الفضلاء ، لأنّ اللّفظين صورتها واحدةٌ ومعنى «الوحدة» يشاولها ، والواو فيها أصليّة ، فيلزم قطعًا انقلاب ألف «أحد» مطلقًا عنها ، وجَعْل ألف أحدهما منقلبًا دون ألف الآخر تحكّمٌ .

ولقد أطلعني الله تعالى على جوابه ، وهو أنّ «أحدًا» الّذي لا يُستعمل إلّا في النّفي ، معناه إنسان بإجماع أهل اللّغة ، و«أحدًا» الّذي يُستعمل في الإثبات معناه الفرد من العدد ، فإذا تغاير مسمّاهما تغاير اشتقاقهما ، لأنّه لابدّ فيه من المناسبة بين اللّفظ والمعنى ، ولا يكفي فيه أحدهما . فإذا كان المقصود به «الإنسان» فهو الّذي لا يُستعمل إلّا في النّفي وهمزته أصليّة ، وإن قُصد به «العدد ، ونصف الاثنين» فهو الصّالح للإثبات والنّفي وألفه منقلبة عن واو .

(٤ : ٢٢)

«أحد» قالوا : همزته مُبدلة من الواو وأصله : وَحد ، وإبدال الواو المفتوحة همزةً قليل ، ومنه قولهم : امرأة أناة ، يُريدون «وناة» ، لأنّه من الوني ، وهو الفتور .

وهذا بخلاف «أحد» الّذي يُلازم النّفي ونحوه ، ويُراد به العموم ، كما في قوله تعالى : ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ

عاجزين﴾ الحاقّة : ٤٧ ، وقوله عليه الصّلاة والسّلام «أُحلّت لي الغنائم ولم تحلّ لأحد قبلي» ، وقوله تعالى ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ مريم : ٩٨ ، وقوله سبحانه ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ الجنّ : ١٨ ، وقوله عزّ وجلّ ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ التّوبة : ٦ ، فإنّ همزته أصليّة.

وقيل : الهمزة فيه أصليّة كالهمزة في «الآخر».

(٣٠ : ٢٧١)

[نقل قول الرّاغب وثعلب ثمّ قال :]

وفرّق بعضهم بينهما [الواحد والأحد] أيضًا بأنّ «الأحد» في النّفي نصّ في العموم بخلاف «الواحد» فإنّه محتمل للعموم وغيره ، فيقال : ما في الدّار أحد ، ولا يقال : بل اثنان ، ويجوز أن يقال : ما في الدّار واحد بل اثنان.

ونقل عن بعض الحنفيّة أنّه قال في التّفرقة بينهما : إنّ «الأحديّة» لا تحتمل الجزئيّة والعدديّة بحال ، و«الواحديّة» تحتملها ، لأنّه يقال : مائة واحدة وألف واحد ، ولا يقال : مائة أحد ولا ألف أحد ، وبنى على ذلك مسألة الإمام محمّد بن الحسن الّتي ذكرها في «الجامع الكبير» : إذا كان لرجل أربع نسوة ، فقال : والله لا أقرب واحدة منكنّ ، صار مؤليًا منهنّ جميعًا ، ولم يجز أن يقرب واحدة منهنّ إلّا بكفّارة ، ولو قال : والله لا أقرب إحداكنّ ، لم يصر مؤليًا إلّا من إحداهنّ ، والبيان إليه.

وفرّق الخطّابيّ بأنّ «الأحديّة» لتفرّد الذّات و«الواحديّة» لنفي المشاركة في الصّفات.

ونقل عن المحقّقين التّفرقة بعكس ذلك ، ولمّا لم يتفق في شأنه تعالى أحد الأمرين من الآخر قيل : الواحد الأحد في حكم اسم واحد. (٣٠ : ٢٧٢)

مَجمع اللّغة : «أحد» يُستعمل على ضربين :

أ - في النّفي ، وما في حُكمه كالشّرط.

ب - في الإثبات.

فأمّا المختصّ بالنّفي وما في حكمه ، فإنّه لاستغراق الجنس ، ويكون مُنكّرًا يستوي فيه الواحد والجمع والمذكّر والمؤنّث ، على طريق الاجتماع والافتراق ، فإذا قلت : ما في الدّار أحد ، أي ليس فيها واحد ولا اثنان فصاعدًا ، لا مجتمعين ولا مفترقين.

وأمّا المستعمل في الإثبات فإنّه يذكّر ويؤنّث ويعرّف وينكّر ، ويكون مضافًا أو مضافًا إليه ، ويُضمّ إلى العشرات عطفًا أو تركيبًا ، ومؤنّثه إحدى.

وربّما جاء «أحد» في صفات الله ، لمعناه الّذي لا ثاني له في ألوهيّته ، ولا في ذاته ، ولا في صفاته. (١ : ١٩)

الطّباطبائيّ : أحد : وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد ، غير أنّ «الأحد» إنّما يُطلق على ما لا يقبل الكثرة لا خارجًا ولا ذهنًا ، ولذلك لا يقبل العدّ ، ولا يدخل في العدد ، بخلاف «الواحد» فإنّ كلّ واحد له ثانٍ وثالث إمّا خارجًا وإمّا ذهنًا ، بتوهّم أو بفرض العقل ، فيصير بانضمامه كثيرًا.

وأمّا «الأحد» فكلّ ما فرض له ثانيًا كان هو هو ، لم يرد عليه شيء ، واعتبر ذلك في قولك : ما جاءني من القوم أحد ، فإنّك تنفي به مجيء اثنين منهم وأكثر ، كما تنفي مجيء واحد منهم ، بخلاف ما لو قلت : ما جاءني واحد منهم ، فإنّك إنّما تنفي به مجيء واحد منهم بالعدد ، ولا ينافيه مجيء اثنين منهم أو أكثر ، ولإفادته هذا المعنى

لايُستعمل في الإيجاب مُطلقًا إلّا فيه تعالى.

ومن لطف البيان في هذا الباب قول عليّ عليه أفضل السّلام في بعض خُطَبه في توحيده تعالى: «كلّ مسمّى بالوحدة غيره قليل» (٢٠: ٢٨٧)

المُصطَفَويّ: الّذي يقوى في النّفس أنّ النّسبة بين «أحد و وَحَد» هي الاشتقاق الأكبر، كما في أمثالها من الكلمات المتقاربة لفظًا ومعنًى، والحكم بأنّ واحدًا منهما أصل والآخر فرعٌ مشكل، ولاسيّما مع استعمال الصّيغ المُشتقّة من كلّ واحد من المادّتين ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ﴾ الّيل: ١٩، استُعمل في مقام النّفي.

﴿قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١، أُطلق على الله تعالى.

﴿اِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ﴾ الأنفال: ٧، ﴿اِحْدٰيهُمَا﴾ النّساء: ٢٠، ﴿اِحْدَى ابْنَتَيَّ﴾ القصص: ٢٧، بصيغة تأنيث استُعملت مضافة.

﴿اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ البقرة: ١٨٠، ﴿اَمَّا اَحَدُكُمَا﴾ يوسف: ٤١، ﴿فَخُذْ اَحَدَنَا مَكَانَهُ﴾ يوسف: ٧٨، ﴿قَالَ اَحَدُهُمَا﴾ يوسف: ٣٦، التّعبير بهذه الكلمة إشارة إلى عدم خصوصيّة فرد معيّن، والتّوجّه إلى الحكم لا إلى موضوع معيّن. (١: ٣٦)

النُّصوص التّفسيريّة

أَحَد

١ ـ ... لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ. البقرة: ١٣٦

الزّمَخْشَريّ: (أحد) في معنى الجماعة، ولذلك صحّ دخول (بين) عليه. (١: ٣١٥)

مثله النّسَفيّ (١: ٧٧)، والبُرُوسَويّ (١: ٢٤٢).

الطَّبْرِسيّ: معنى (أحدٍ منهم)، أي بين اثنين أو جماعة، وتقديره: لانفرّق بين أحدٍ وأحدٍ منهم (١: ٢١٧)

البَيْضاويّ: (أحد) لوقوعه في سياق النّفي عامّ، فساغ أن يضاف إليه (بين). (١: ٨٥)

أبو حَيّان: (أحد) هنا قيل: هو المستعمل في النّفي، فأصوله الهمزة والحاء والدّال، وهو للعموم، فلذلك لم يفتقر (بَيْن) إلى معطوف عليه، إذ هو اسم عامّ تحته أفراد، فيصحّ دخول (بَيْن) عليه، كما تدخل على المجموع، فتقول: المال بين الزّيدين. ولم يذكر الزّمَخْشَريّ غير هذا الوجه.

وقيل: (أحد) هنا بمعنى «واحد» والهمزة بدل من الواو، إذ أصله: وحد، وحذف المعطوف لفهم السّامع، والتّقدير: بين أحد منهم وبين نظيره فاختصر، أو بين أحد منهم والآخر. [ثمّ استشهد بشعر]

والوجه الأوّل أرجح، لأنّه لاحذف فيه. (١: ٤٠٩)

أبو السُّعُود: همزة (أحد) إمّا أصليّة، فهو اسم موضوع لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه المفرد والمثنّى والمجموع، والمذكّر والمؤنّث، ولذلك صحّ دخول (بَيْن) عليه، كما في مثل: المال بين النّاس، ومنه ما في قوله صلّى الله عليه وسلّم: «ما أُحِلَّت الغنائم لأحد سود الرُّؤوس غيركم»، حيث وصف بالجمع

وإمّا مُبدَلة من الواو، فهو بمعنى واحد، وعُمُومه

لوقوعه في حيّز النّفي، وصحّة دخول (بين) عليه، باعتبار معطوف قد حذف لظهوره، أي بين أحد منهم وبين غيره. [ثمّ استشهد بشعر]

وفيه من الدّلالة صريحًا على تحقّق عدم التّفريق بين كلّ فردٍ فردٍ منهم، وبين من عداه كائنًا من كان، ماليس في أن يقال: «لانفرّق بينهم». (١: ١٢٩)

الآلوسيّ: (أحد) أصله: وحد، بمعنى واحد، وحيث وقع في سياق النّفي عمّ واستوى فيه الواحد والكثير، وصحّ إرادة كلّ منهما. وقد أُريد به هنا الجماعة، ولهذا ساغ أن يضاف إليه (بين)، وجيد عموم الجماعات، كذا قاله بعضُ المحقّقين.

وهو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربيّة، من أنّ الموضوع في النّفي العامّ أو المستعمل مع «كلّ» في الإثبات همزته أصليّة، بخلاف ماالمستعمل في الإثبات بدون «كلّ» فإنّ همزته منقلبة عن واو.

ومن هنا قال العلّامة التّفتازانيّ: إنّ (أحد) في معنى الجماعة بحسب الوضع، لأنّه اسم لمن يصلح أن يخاطب، يستوي فيه المذكّر والمؤنّث والمفرد والمثنّى والمجموع، ويُشترط أن يكون استعماله مع كلمة «كلّ» أو مع النّفي، نصّ على ذلك أبو عليّ وغيره من أئمّة العربيّة. وهذا غير الأحد الّذي هو أوّل العدد في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١، وليس كونه في معنى الجماعة، من جهة كونه نكرةً في سياق النّفي، على ماسبق إلى كثير من الأوهام. ألا ترى أنّه لايستقيم، لانفرّق بين رسول من الرّسل، إلّا بتقدير عطف، أي رسول ورسول، و﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب: ٣٢، ليس في معنى كامرأة منهنّ. إنتهى.

وأنت بعد التّأمّل تعلم أنّ ماذكره العلّامة لايرد على ذلك البعض، وإنّما ترد عليه المخالفة في الأصالة وعدمها فقط. ولعلّ الأمر فيها سهل، على أنّ دعوى عدم تلك الاستقامة إلّا بذلك التّقدير غير مُجمع عليه.

فقد ذكر في «الانتصاف» أنّ النّكرة الواقعة في سياق النّفي تفيد العموم لفظًا عمومًا شموليًّا حتّى ينزّل المفرد فيها منزلة الجمع في تناوله الآحاد مطابقة، لا كما ظنّه بعضُ الأُصوليّين من أنّ مدلولها طريق المطابقة في النّفي كمدلولها في الإثبات، وجعل هذا التّعدّد والعموم وصفًا هو المسوّغ لدخول (بَيْن) عليها هنا.

ومن النّاس من جوّز كون «أحد» في الآية بمعنى «واحد»، وعمومه بدليّ، وصحّة دخول (بين) عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره بين أحدٍ منهم وغيره. وفيه من الدّلالة على تحقّق التّفريق بين كلّ فرد فرد منهم، وبين من عداه كائنًا من كان، ماليس في أن يقال: لانُفرّق بينهم، ولايخفى مافيه. (١: ٣٩٥)

٢- ... لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ... البقرة: ٢٨٥

ابن قُتَيْبَة: (أحد) في معنى جميع، كأنّه قال: لانفرّق بين رسله، فنؤمن بواحد، ونكفر بواحد. (١٠٠)

نحوه الزّمخشريّ. (١: ٤٠٧)

ممّا يخالف ظاهراللّفظ معناه «واحد» يراد به جميع، كقوله تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ والتّفريق

لايكون إلّا بين اثنين فصاعدًا

(تأويل مشكل القرآن: ٢٨٤)

الفخر الرّازيّ : (أحد) في معنى الجمع، كقوله ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة: ٤٧، والتّقدير: لانُفَرِّقُ بَيْنَ جَميعِ رُسُله. هذا هو الّذي قالوه.

وعندي أنّه لايجوز أن يكون (أحد) هاهنا في معنى الجمع، لأنّه يصير التّقدير: لانفرّق بين جميع رُسُله، وهذا لاينافي كونهم مفرّقين بين بعض الرّسل، والمقصود بالنّفي هو هذا، لأنّ اليهود والنّصارى ما كانوا يفرّقون بين كلّ الرّسل، بل بين البعض وهو محمّد صلّى الله عليه وسلّم. فثبت أنّ التّأويل الّذي ذكروه باطل، بل معنى الآية لانفرّق بين أحد من الرّسل وبين غيره في النّبوّة، فإذا فسّرنا بهذا حصل المقصود من الكلام. (٧: ١٤٤)

الرّازيّ : فإن قيل: قوله: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ كيف قال ذلك مع أنّ «بين» لاتضاف إلّا إلى اثنين فصاعدًا، فكيف قال: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾؟

قلنا: (أحد) هنا بمعنى الجمع الّذي هو آحاد، كقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ الحاقّة: ٤٧، فإنّه ثَمّ بمعنى الجمع، بدليل قوله تعالى: ﴿حَاجِزِينَ﴾، فكأنّه قال: لانفرّق بين آحاد من رُسُله، كقولك: المال بين آحاد النّاس، ولأنّ «أحدًا» يصلح للمفرد المذكّر والمؤنّث، وتثنيتها وجمعها نفيًا وإثباتًا، تقول: ما رأيت أحدًا إلّا بني فلان، أو إلّا بنات فلان، سواء، وتقول: إن جاءك أحد بكتابي فأعطه وديعتي، يستوي فيه «الكلّ»، فالمعنى لانفرّق بين اثنين منهم أو بين جماعة منهم، ومنه قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب: ٣٢. (مسائل الرّازيّ: ٢٤)

القُرطُبيّ : (أحد) على الإفراد ولم يقل: آحاد، لأنّ «الأحد» يتناول الواحد والجميع، كما قال تعالى: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ فـ(حاجزين) صفة لـ«أحد» لأنّ معناه الجمع. وقال صلّى الله عليه وسلّم: «ما أُحلّت الغنائم لأحد سود الرّؤوس غيركم». [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٤٢٩)

نحوه النّسفيّ (١: ١٤٣)

النّيسابوريّ : (أحد) في معنى الجمع، أي بين كلّ منهم وبين آخر منهم، فإنّ النّكرة في سياق النّفي تعمّ، ولذلك صلحت لدخول (بين) عليها. (٣: ١٠٥)

نحوه البيضاويّ (١: ١٤٦)، والكاشانيّ (١: ٢٨٧)

أبو حَيّان : (أحد) هنا هي المختصّة بالنّفي، وما أشبهه هي للعموم، فلذلك دخلت (من) عليها، كقوله تعالى: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة: ٤٧، والمعنى بين آحادهم. [ثمّ استشهد بشعر]

قال بعضهم: (أحد) قيل: إنّه بمعنى جميع، والتّقدير بين جميع رسله. ويبعد عندي هذا التّقدير، لأنّه لاينافي كونهم مفرّقين بين بعض الرّسل، والمقصود بالنّفي هو هذا، لأنّ اليهود والنّصارى ما كانوا يفرّقون بين كلّ الرّسل، بل البعض وهو محمّد صلّى الله عليه وسلّم. فثبت أنّ التّأويل الّذي ذكروه باطل، بل معنى الآية لانفرّق [بين] أحد من رسله وبين غيره في النّبوّة.

وفيه بعض تلخيص، ولايعني مَن فسّرها بجميع، أو قال: هي في معنى الجميع، إلّا أنّه يريد بها العموم، نحو ما قام أحدٌ، أي ما قام فرد فرد من الرّجال مثلًا ولافردٌ

فرد من النساء ، لا أنّه نفي القيام عن الجميع ، فيثبت لبعض

ويحتمل عندي أن يكون ممّا حُذف فيه المعطوف لدلالة المعنى عليه ، والتقدير : لانفرّق بين أحد من رُسله وبين أحد ، فيكون أحد هنا بمعنى واحد ، لا أنّه اسقط الموضوع للعموم في النفي . ومن حذف المعطوف ﴿سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾ النحل : ٨١ ، أي والبرد . [ثمّ استشهد بشعر] (٢ : ٣٦٥)

الشِّربينيّ : أي جمع (من رُسله) فنؤمن ببعض ونكفر ببعض ، كما فعل اليهود والنّصارى . فـ«أحد» اسم لمن يصلح أن يُخاطَب ، يستوي فيه الواحد والمثنّى والمجموع ، والمذكّر والمؤنّث ، فحيث أُضيف (بين) إليه أو أُعيد ضمير جمع إليه ، أو نحو ذلك ، فالمراد به جمع من الجنس الّذي يدلّ الكلام عليه

ويجوز أن يقدّر : نقول معرفًا باعتبار « كلّ » ، وإنّما احتيج إلى التقدير لأجل قوله تعالى : (لَا نُفَرِّقُ) ، ولو قال تعالى : لايفرّقون ، لم يحتج إلى ذلك . (١ : ١٩١)

أبو السُّعود : فيه من الدّلالة صريحًا على تحقّق عدم التفريق بين كلّ فرد فرد منهم ، وبين من عداه كائنًا من كان ، ماليس في أن يقال : لانفرّق بين رسله ، وإيثار إظهار الرّسل على الإضمار الواقع مثله في قوله تعالى : ﴿وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ البقرة : ١٣٦ ، إمّا للاحتراز عن توهّم اندراج الملائكة في الحكم ، أو للإشعار بعلّة عدم التّفريق ، أو للإيماء إلى عنوانه ، لأنّ المعتبر عدم التفريق من حيث الرّسالة ، دون سائر الحيثيّات الخاصّة . (١ : ٢٠٨)

البُرُوسَويّ : (أحد) هنا بمعنى الجمع ، أي الآحاد ، فلذلك أُضيف إليه (بين) ، لأنّه لايضاف إلّا إلى المتعدّد ، و«الأحد» وُضع لنفي مايُذكر معه من العدد ، و«الواحد» اسم لمُفتتح العدد ، والواحد الّذي لا نظير له ، والوحيد الّذي لانصير له . (١ : ٤٤٦)

٣- ... قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ آل عمران : ٧٣

القَيْسيّ : (أحدٌ) في قراءة من مدّ (أن) بمعنى واحد ، وإنّما جمع في قوله : ﴿أَوْ يُحَاجُّوكُمْ﴾ لأنّه ردّه على معنى أحد ، لأنّه بمعنى الكثرة ، لكن «أحد» إذ كان في النّفي أقوى في الدّلالة على الكثرة منه إذا كان في الإيجاب وحسُن دخول «أحد» بعد لفظ الاستفهام ، لأنّه بمعنى الإنكار والجحد ، فدخلت «أحد» معه ، كما تدخل بعد الجحد الملفوظ به ، فيصلح على هذا أن تكون على أصلها في العموم وليست بمعنى واحد . (١ : ١٤٥)

المَيْبُديّ : قرأ ابن كثير (ان يؤتى أحدٌ) ممدودًا على معنى الاستفهام أي هل أُوتي هو مثل ماأُوتيتم . ومن شواذّ القراءات (إنْ يُؤتَ أحدٌ) بكسر الألف أي ولاتؤمنوا إلّا لمن تبع دينكم إن أُوتي أحدٌ مثل ماأُوتيتم والمراد بـ(أحد) محمّد صلّى الله عليه وسلّم في كلّ هذه الوجوه . (٢ : ١٦٧)

أبو حَيّان : [ذكر الوجهين في إعراب (أَوْ يُحَاجُّوكُمْ) وهما : عطفه على ماقبله ، وأن يكون (أَوْ يُحَاجُّوكُمْ) منصوبًا بإضمار أنْ بعد (أو) بمعنى حتّى ، ثمّ قال :]

و (أحد) في هذين القولين ليس الّذي يأتي في

العموم مختصًّا به ، لأنّ ذلك شرطه أن يكون في نفي أو في حيّز نفي ، بل (أحد) هنا بمعنى «واحد» وهو مفرد ، إذ عُني به الرّسول صلّى الله عليه وسلّم ، وإنّما جُمع الضّمير في يُحاجّوكم ، لأنّه عائد على الرّسول وأتباعه ، لأنّ الرّسالة تدلّ على الإتباع

وقال بعض النّحويّين : (أن) هنا للنّفي بمعنى «لا» ، التّقدير : لا يؤتى أحدٌ مثل ما أُوتيتم . ونُقل ذلك أيضًا عن «الفرّاء» ، وتكون (أو) بمعنى «إلّا» ، والمعنى إذ ذاك : لا يؤتى أحد مثل ما أُوتيتم إلّا أن يحاجّوكم ، فإنّ إيتاءه ما أُوتيتم مقرون بمغالبتكم ومحاجّتكم عند ربّكم ، لأنّ من آتاه الله الوحي لابُدّ أن يحاجّهم عند ربّهم في كونهم لا يتّبعونه ، فقوله : (أو يُحاجُّوكُمْ) حال من جهة المعنى لازمة ، إذ لا يوحي الله إلى رسول إلّا وهو محاجّ مخالفيه

وفي هذا القول يكون (أحد) هو الّذي للعموم لتقدّم النّفي عليه ، وجمع الضّمير في (يُحاجُّوكُمْ) حملًا على معنى (أحد) ، كقوله تعالى : ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة : ٤٧ ، جَمَع (حاجِزِينَ) حملًا على معنى (أحد) لا على لفظه ، ولو حمل على لفظه لأفرد . [ثمّ نقل الأقوال في إعراب جملة (أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ) وأضاف :]

أمّا (أحد) على هذه الأقوال فإن كان الّذي للعموم وكان ما قبله مقدّرًا بالنّفي كقول بعضهم : إنّ المعنى لا يؤتى ، أو إنّ المعنى أن لا يؤتى أحد ، فهو جارٍ على المألوف في لسان العرب ، من أنّه لا يأتي إلّا في النّفي أو ما أشبه النّفي كالنّهي . وإن كان الفعل مثبتًا يدخل هنا ، لأنّه تقدّم النّفي في أوّل الكلام ، كما دخلت (من) في قوله : ﴿أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾ البقرة : ١٠٥ للنّفي قبله في قوله : (ما يَوَدُّ) [ثمّ نقل قراءة ابن كثير : (أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ) بالمدّ على الاستفهام ، وقال :]

قال أبو عليّ : و (أحد) على قراءة ابن كثير ، هو الّذي لا يدلّ على الكثرة ، وقد منع الاستفهام القاطع من أن يشيع ، لامتناع دخوله في النّفي الّذي في أوّل الكلام ، فلم يبقَ إلّا أنّه «أحد» الّذي في قولك : أحد وعشرون ، وهو يقع في الإيجاب ، لأنّه في معنى «واحد» ، وجُمع ضميره في قوله ﴿أَوْ يُحَاجُّوكُمْ﴾ حملًا على المعنى إذ لأحد ، المراد[1] بمثل النّبوّة أتباع ، فهو في المعنى للكثرة

وقال أبو عليّ : وهذا موضع ينبغي أن ترجّح فيه قراءة غير ابن كثير على قراءة ابن كثير ، لأنّ الأسماء المفردة ليس بالمستمرّ أن يدلّ على الكثرة

(٢ : ٤٩٥ ، ٤٩٦)

٤ـ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ

آل عمران : ١٥٣

المَيْبُديّ : (أحد) هنا هو الرّسول صلّى الله عليه وسلّم (٢ : ٣١٠)

السُّيُوطيّ : قُرئ (أُحُدٍ) شاذًّا . (٤ : ٨٦)

٥ـ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ

النّساء : ٤٣

أبو حَيّان : فيه تغليب الخطاب ، إذ قد اجتمع خطاب وغيبة ، فالخطاب : (كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ) ، و (أو

(1) كذا . والظاهر مثل «المراد» «المؤتى» بدليل قوله «أن يؤتى»

لَمَسْتُمُ﴾، والغيبة قوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ﴾؛ وما أحسن ماجاءت هذه الغيبة؛ لأنّه لمّا كنى عن الحاجة بالغائط كره إسناد ذلك إلى المخاطبين، فخرج به إلى لفظ الغائب بقوله: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ﴾، وهذا من أحسن الملاحظات، وأجمل المخاطبات. (٣: ٢٥٩)

الآلوسيّ: في ذكر (أحد) فيه [الغائط] دون غيره إيماء إلى أنّ الإنسان ينفرد عند قضاء الحاجة، كما هو دأبه وأدبه. وقيل: إنّما ذكر وأسند المجيء إليه دون المخاطبين تفاديًا عن التّصريح بنسبتهم إلى مايستحيى منه أو يستهجن التّصريح به. والفعل عطف على (كنتم). والجارّ الأوّل متعلّق بمحذوف وقع صفة للنّكرة قبله، والثّاني متعلّق بالفعل، أي وإن جاء أحد كائن منكم من الغائط. (٥: ٤١)

٦- يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ. الأحزاب: ٣٢

الزّجّاج: لم يقل: كواحدة من النّساء، لأنّ «أحدًا» نفي عامّ للمذكّر والمؤنّث والواحد والجماعة. (الطّبرسيّ ٤: ٣٥٦)

الطّوسيّ: إنّما قال: «كأحد»، ولم يقل: كواحدة، لأنّ «أحدًا» نفي عامّ للمذكّر والمؤنّث، والواحد والجماعة. (٨: ٣٣٨)

نحوه المَيْبُديّ. (٨: ٤٣)

الزّمخشريّ: (أحد) في الأصل بمعنى «وحد»، وهو الواحد، ثمّ وُضع في النّفي العامّ مستويًا فيه المذكّر والمؤنّث والواحد وما وراءه. والمعنى: لستنّ كجماعة واحدة من جماعات النّساء، أي إذا تقصّيت أمّة النّساء جماعة جماعة لم توجد منهنّ جماعة واحدة تساويكنّ في الفضل والسّابقة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ١٥٢، يريد بين جماعة واحدة منهم تسوية بين جميعهم في أنّهم على الحقّ المبين. (٣: ٢٥٩)

نحوه البيضاويّ (٢: ٢٤٤)، والنّسفيّ (٣: ٣٠٢)، وأبو السّعود (٤: ٢١٠)، والمراغيّ (٢٢: ٤).

الفخر الرّازيّ: معنى قول القائل: ليس فلان كآحاد النّاس، يعني ليس فيه مجرّد كونه إنسانًا، بل وصف أخصّ موجود فيه، وهو كونه عالمًا أو عاملًا أو نسيبًا أو حسيبًا، فإنّ الوصف الأخصّ إذا وجد لايبقى التّعريف بالأعمّ، فإنّ من عرف رجلًا ولم يعرف منه غير كونه رجلًا، يقول: رأيت رجلًا، فإن عرف علمه يقول: رأيت زيدًا أو عمرًا، فكذلك قوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾، يعني فيكنّ غير ذلك أمرٌ لايوجد في غيركنّ، وهو كونكنّ أُمّهات جميع المؤمنين، وزوجات خير المرسلين، وكما أنّ محمّدًا ﷺ ليس كأحد من الرّجال، كما قال ﷺ: «لستُ كأحدكم»، كذلك قرائبه اللّاتي يشرّفن به، وبين الزّوجين نوع من الكفاءة. (٢٥: ٢٠٨)

القُرطُبيّ: قال: (كأحد)، ولم يقل: كواحدة، لأنّ أحدًا نفي عن المذكّر والمؤنّث، والواحد والجماعة. وقد يقال على ماليس بآدميّ، يقال: ليس فيها أحد، لاشاة ولابعير. (١٤: ١٧٧)

أبو حيّان: أي ليس كلّ واحدة منكنّ كشخص واحد من النّساء، أي من نساء عصرك.

[ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ، وأضاف]

أمّا قوله : (أحد) في الأصل بمعنى «وحد» وهو الواحد فصحيح، وأمّا قوله «ثمّ وضع - إلى قوله «وماوراءه»، فليس بصحيح لأنّ الّذي يستعمل في النّفي العامّ مدلوله غير مدلول واحد، لأنّ «واحدًا» ينطلق على كلّ شيء اتّصف بالوحدة، و«أحد» المستعمل في النّفي العامّ مخصوص بمن يعقل. وذكر النّحويّون أنّ مادّته : همزة و حاء و دال، ومادّة «أحد» بمعنى «وحد» أصله واو و حاء و دال، فقد اختلفا مادّةً ومدلولًا.

وأمّا قوله لستنّ كجماعة واحدة، فقد قلنا : إنّ قوله : (لستنّ) معناه ليست كلّ واحدة منكنّ، فهو حكم على كلّ واحدة واحدة [و] ليس حكمًا على المجموع من حيث هو مجموع. وقلنا : إنّ معنى (كأحدٍ) كشخص واحد، فأبقينا «أحدًا» على موضوعه من التّذكير ولم نتأوّله بجماعة واحدة.

وأمّا ﴿وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ النّساء : ١٥٢، فاحتمل أن يكون الّذي للنّفي العامّ، ولذلك جاء في سياق النّفي فعمّ، وصلحت البينيّة للعموم. واحتمل أن يكون (أحد) بمعنى واحد، ويكون قد حذف معطوف، أي بين واحد و واحد من رسله. [ثمّ استشهد بشعر]

(٧ : ٢٢٨)

السُّيوطيّ : كجماعة. (الجلالين ٢ : ٢٤٤)

البُرُوسَويّ : أصل أحد وحد، بمعنى الواحد، قُلبت واوُه همزة على خلاف القياس، ثمّ وُضع في النّفي العامّ مستويًا فيه المذكّر و المؤنّث والواحد والكثير،

والمعنى : لستنّ كجماعة واحدة من جماعات النّساء في الفضل والشّرف بسبب صحبة النّبيّ ﷺ، فإنّ المضاف إلى الشّريف شريف. (٧ : ١٦٩)

الآلوسيّ : ذهب جمع من الرّجال إلى أنّ المعنى ليس كلّ واحدة منكنّ كشخص واحد من النّساء، أي من نساء عصركنّ، أي أنّ كلّ واحدة منكنّ أفضل من كلّ واحدة منهنّ لما امتازت بشرف الزّوجيّة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأُمومة المؤمنين. فـ(أحد) باقٍ على كونه وصفَ مذكّرٍ إلّا أنّ موصوفه محذوف، ولابدّ من اعتبار الحذف في جانب المشبّه، كما أُشير إليه. [ثمّ ذكر قول الزّمخشريّ المتقدّم آنفًا وقال] وقد استُعمل بمعنى الجمع أيضًا، في قوله تعالى : ﴿وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ لمكان (بين) المقتضية للدّخول على متعدّد.

وحمل (أحد) على الجماعة على مافي «الكشف» ليطابق المشبّه، والمعنى على تفضيل نساء النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم على نساء غيره، لا النّظر إلى تفضيل واحدة على واحدة من آحاد النّساء، فإنّ ذلك ليس مقصودًا من هذا السّياق، ولايُعطيه ظاهر اللّفظ.

وكون ذلك أبلغ لما يلزم عليه تفضيلُ جماعتهنّ على كلّ جماعةٍ، ولا يلزم ذلك تفضيلُ كلّ واحدة على كلّ واحدة من آحاد النّساء. لو سلّم لكان إذا ساعده اللّفظ والمقام.

واعترضه أيضًا بعضهم بأنّه يلزم عليه أن يكون كلّ واحدة من نساء النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أفضل من فاطمة رضي الله تعالى عنها، مع أنّه ليس كذلك.

وأُجيب عن هذا بأنّه لامانع من التزامه، إلّا أنّه

يلتزم كون الأصليّة من حيث أمومة المؤمنين والزّوجيّة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، لا من سائر الحيثيّات، فلا يضرّ فيه كون فاطمة رضي الله تعالى عنها أفضل من كلّ واحدة منهنّ لبعض الحيثيّات الأُخر، بل هي من بعض الحيثيّات كحيثيّة البضعة أفضل من كلّ من الخلفاء الأربعة.

نعم أُورد على ما في «الكشّاف» أنّ (أحد) الموضوع في النّفي العامّ همزته أصليّة غير منقلبة عن الواحد، وقد نصّ على ذلك أبو عليّ. وخالف فيه الرّضيّ، فنُقل عنه «أنّ همزة (أحد) في كلّ مكان بدل من الواو» والمشهور التّفرقة بين الواقع في نفي العامّ والواقع في الإثبات، فإنّ همزة الأوّل أصليّة وهمزة الثّاني منقلبة عن الواو

[وقال نحو قول أبي حيّان]

ولا يخفى على المُنصف أنّ كون المعنى في الآية ما ذكره الزّمخشريّ أظهر، وتفضيل كلّ واحدة من نسائه صلّى الله عليه وسلّم على كلّ واحدة واحدة من سائر النّساء لا يلزم أن يكون لهذه الآية بل هو لدليل آخر، إمّا عقليّ أو نصّ مثل قوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ الأحزاب: ٦.

وقيل: يجوز أن يكون ذلك لها، فإنّه تفيد بحسب عُرف الاستعمال تفضيل كلّ منهنّ على سائر النّساء، لأنّ فضل الجماعة على الجماعة يكون غالبًا لفضل كلّ منهم. (٢٢: ٣ ـ ١٥)

٧ـ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الإخلاص: ١

الإمام عليّ عليه السلام: [في حديث] (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) بلا تأويل عدد. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٥٦٦)

مثله عن الإمام الرّضا عليه السلام. (العَروسيّ ٥: ٧٠٨)

عن شريح بن هانئ عن أبيه، قال: إنّ أعرابيًّا قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين تقول: إنّ الله واحد؟ قال: فحمل النّاس عليه، وقالوا: يا أعرابيّ أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: «دعوه فإنّ الّذي يريده الأعرابيّ هو الّذي نريده من القوم»، ثمّ قال: «يا أعرابيّ إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّوجلّ، ووجهان يثبتان فيه. فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه فقول القائل: واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، ألا ترى أنّه كفر من قال: ثالث ثلاثة؟ وقول القائل: هو واحد من النّاس يريد به النّوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى. وأمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبيه، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّه ربّنا عزّوجلّ أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربّنا عزّوجلّ»[1]. (العَروسيّ ٥: ٧٠٩)

ابن عبّاس: معناه واحد، ليس كمثله شيء. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٥٦٤)

لا فرق بين الواحد والأحد في المعنى.

مثله أبو عُبَيْدة. (الرّازيّ ٢٨٨)

(١) الرّواية موجودة في توحيد الصّدوق ص ٨٣، ط: نشر الإسلامي، قم، بتفاوت يسير، فراجع.

يعني غير مبعَّض ولا مجزّأ، ولا يقع عليه اسم العدد والزّيادة ولا النّقصان. (الطُّريحيّ ٣: ٦)

الإمام الباقر عليه السلام: [في حديث] الأحد: الفرد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرّد الّذي لانظير له.

والتّوحيد: الإقرار بالوحدة وهو الانفراد، والواحد: المباين الّذي لاينبعث من شيء ولايتّحد بشيء، ومن ثَمّ قالوا: إنّ بناء العدد من «الواحد» وليس الواحد من العدد، لأنّ العدد لايقع على الواحد بل يقع على الاثنين، فمعنى قوله: (اللهُ اَحَدٌ)، أي المعبود الّذي يأله الخلق عن إدراكه، والإحاطة بكيفيّته، فرد بإلهيّته متعالٍ عن صفات خلقه. (الطَّبْرِسيّ ٥: ٥٦٥)

من صفة القديم أنّه واحد أحد صمد، أحديّ المعنى ليس بمعانٍ كثيرة مختلفة[1]. (العَروسيّ ٥: ٧١٠)

الفرّاء: (أحد) هذا من صفاته أنّه واحدٌ وأحدٌ، وإن كان نكرة في اللّفظ، فإنّه مرفوع بالاستئناف، كقوله: ﴿هذا بَعْلِي شَيْخًا﴾ هود: ٧٢.

وقال الكِسائيّ قولًا لا أراه شيئًا، قال: (هو) عماد، مثل قوله: ﴿إِنَّهُ أَنَا اللهُ﴾ النّمل: ٩، فجعل (أحد) مرفوعًا بـ(الله)، وجعل (هو) بمنزلة الهاء في (إنّه)، ولايكون العماد مستأنفًا به حتّى يكون قبله «إنّ» أو بعض أخواتها، أو «كان» أو «الظّنّ». (٣: ٢٩٩)

الّذي قرأ (أَحَدُ اللهُ الصَّمَدُ) بحذف النّون من (أحد) يقول: النّون نون الإعراب، إذا استقبلتها الألف واللّام حُذفت، وكذلك إذا استقبلها ساكن، فربّما حُذفت وليس بالوجه، قد قرأت القرّاء (وَقالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ) و ﴿عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ﴾ التّوبة: ٣٠، والتّنوين أجود، [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٠٠)

(هو) كناية عن مفرد، و(الله) خبره، و(أحدٌ) بدل من (الله) تعالى.

مثله الأخفش. (القَيْسيّ ٢: ٥٠٩)

نحوه الجوهريّ. (١: ٤٣٧)

الإمام الجواد عليه السلام: [في حديث: سُئل ما معنى الأحد؟ فقال:]

المُجمَع عليه بالوحدانيّة، أما سمعته يقول: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾ العنكبوت: ٦١، بعد ذلك له شريك وصاحبه؟ (العَروسيّ ٥: ٧١٠)

الإمام الهادي عليه السلام: عن الفتح بن يزيد الجُرجانيّ عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: وهو اللّطيف الخبير السّميع البصير، الواحد الأحد الصّمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد، لو كان كما يقول المشبّهة لم يُعرف الخالق من المخلوق، ولا المُنشِئ من المُنشَأ، لكنّه المُنشِئ فرّق بين من جسّمه وصوّره وأنشأه، إذ كان لايشبهه شيء، ولايُشبه هو شيئًا.

قلتُ: أجَلْ، جعلني الله فداك، لكنّك قلت: الأحد الصّمد، وقلتَ: لايشبهه شيءٌ، والله واحد والإنسان واحد، أليس قد تشابهت الوحدانيّة؟

قال: يافتح أحلْتَ ثبّتك الله، إنّما التّشبيه في المعاني، فأمّا في الأسماء فهي واحدة، وهي دلالة على

(1) الرّوايتان موجودتان في توحيد الصّدوق ص ٩٠ و ١٤٤، بتفاوت يسير، فراجع.

المسمّى ؛ وذلك أنّ الإنسان وإن قيل واحد ، فإنّه يُخبر أنّه جثّة واحدة وليس باثنين ، فالإنسان نفسه ليس بواحد لأنّ أعضاءه مختلفة ، وألوانه مختلفة ، ومَن ألوانه مختلفة غير واحدة ، وهو أجزاء مجزّأة ليست بسواء ، دمه غير لحمه ، ولحمه غير دمه ، وعَصَبه غير عُروقه ، وشَعره غير بَشَرته ، وسواده غير بياضه ، وكذلك سائر جميع الخلق ؛ فالإنسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى ، والله جلّ جلاله هو واحد لا واحد غيره ، لا اختلاف فيه ولاتفاوت ولازيادة ولانقصان

فأمّا الإنسان المخلوق المصنوع المؤلّف من أجزاء مختلفة وجواهر شتّى[1] غير أنّه بالاجتماع شيءٌ واحد

قلت جُعلت فداك ، فرّجتَ عنّي فرّج الله عنك[2]

(العروسيّ ٥ : ٧٠٩)

الطَّبَريّ : اختلف أهل العربيّة في الرّافع (أحَد) ، فقال بعضهم الرّافع له (الله) ، و(هو) عِماد ، بمنزلة الهاء في قوله ﴿إنَّهُ أنَا اللهُ العَزيزُ الحَكيمُ﴾ النّمل : ٩

وقال آخر منهم : بل (هو) مرفوع وإن كان نكرة بالاستئناف ، كقوله ، ﴿هذا بَعْلي شَيْخًا﴾ هُود ٧٢

وقال : (هو الله) جواب لكلام قوم قالوا له ما الّذي تعبد ؟ فقال هو الله ، ثمّ قيل له فما هو ؟ قال هو أحدٌ

وقال آخرون (أحَد) بمعنى واحد ، وأنكر أن يكون العماد مستأنفًا به ، حتّى يكون قبله حرف من حروف الشّكّ ، كظنّ وأخواتها ، وكان وذواتها ، أو إنّ وما أشبهها وهذا القول الثّاني هو أشبه بمذاهب العربيّة

واختلف القُرّاء في قراءة ذلك ، فقرأته عامّة قُرّاء الأمصار (أحَدٌ اللهُ الصَّمَدُ) ، بتنوين (أحَد) سوى نصر بن عاصم ، وعبدالله بن أبي إسحاق ، فإنّه رُوي عنهما ترك التّنوين (أحَدُ الله) ، وكأنّ من قرأ ذلك كذلك قال : نون الإعراب إذا استقبلتها الألف واللّام أو ساكن من الحروف حُذفت أحيانًا [ثمّ استشهد بشعر]

والصّواب في ذلك عندنا التّنوين ، لمعنَيَيْن . أحدهما : أفصح اللّغتين ، وأشهر الكلامين ، وأجودهما عند العرب . والثّاني إجماع الحجّة من قُرّاء الأمصار على اختيار التّنوين فيه ، ففي ذلك مُكتفى عن الاستشهاد على صحّته بغيره. (٣٠ : ٣٤٣)

عبد الجبّار : قال في وصفه [تعالى] إنّه (أحَدٌ) ، ولايكون واحدًا لا عديل له إلّا وهو قديم ، لايشبه الأجسام ولامِثل له ولا نظير ، في الإلهيّة والقِدَم. (٤٨٧)

الطُّوسيّ : في قوله (اللهُ أحَدٌ) دليل فساد مذهب المشبّهة ، لأنّ الجسم ليس بواحد ، إذ هو أجزاء كثيرة ، وقد دلّ الله بهذا القول على أنّه أحد ، فصحّ أنّه ليس بجسم. (١٠ : ٤٣٠)

القُشَيْريّ : معنى (أحد) ، أي هو أحدٌ . ويقال (هو) مبتدأ ، و(الله) خبره ، و(أحدٌ) خبرٌ ثانٍ ، كقولهم هذا حلوٌ حامضٌ

و(أحدٌ) أصله : وَحَدٌ ، و وَحَدٌ ، وو حد ، بمعنًى ، وكونه واحدًا أنّه لاقسيم له ، ولاشبيه له ، ولاشريك له. ويقال السّورة بعضها تفسيرٌ لبعض ؛ مَن هو الله ؟

---

(١) هنا خبر محذوف بقرينة ماقبله هو: «فيه اختلاف وتفاوت وزيادة ونقصان»

(٢) الرّوايتان موجودتان في توحيد الصّدوق ص ٨٢ و ١٨٥، بتفاوت يسير ، فراجع

﴿هُوَ اللَّهُ﴾ ، مَن الله ؟ الأحد ، مَن الأحد ؟ ﴿الصَّمَدُ﴾ ، مَن الصَّمد ؟ الّذي ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ ، مَن الّذي لم يلد ولم يولد ؟ الّذي ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

ويقال : كاشَفَ الأسرار بقوله : ﴿هُوَ﴾ وكاشَفَ الأرواح بقوله ﴿اللَّهُ﴾ وكاشَف القلوب بقوله ﴿أَحَدٌ﴾ وكاشَف نفوس المؤمنين بباقي السُّورة

ويقال : كاشَفَ الوالِهين بقوله ﴿هُوَ﴾ والمُوحِّدين بقوله ﴿اللَّهُ﴾ والعارفين بقوله ﴿أَحَدٌ﴾ والعلماء بقوله ﴿الصَّمَدُ﴾ والعُقلاء بقوله ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ إلى آخره .

ويقال : خاطَبَ الّذين هم خاصّ الخواصّ بقوله ﴿هُوَ﴾ فاستقلّوا ، ثمّ زاد لمن نزل عنهم ، فقال : ﴿اللَّهُ﴾ ثمّ زاد في البيان لمن نزل عنهم ، فقال ﴿أَحَدٌ﴾ ثمّ لمن نزل عنهم ، فقال ﴿الصَّمَدُ﴾ (٦ : ٣٥٢)

البَغَويّ : أي واحد ، ولافرق بين «الواحد ، والأحد» ، يدلّ عليه قراءة ابن مَسعود (قُلْ هُوَ اللّهُ الْوَاحِدُ) (٧ : ٢٦٥)

المَيْبُديّ : [قال مثل البَغَويّ وأضاف :]

وقيل : واحد بصفاته ، أحدٌ بذاته

وقيل : «الأحد» بمعنى الأوّل ، لأنّه أوّل الأشياء وسابق الكلّ ، وأصله : وحد ، قُلبت واوه همزةً وأكثر مايقال «أحد» في الجحد ، كقولهم : ليس في الدّار أحدٌ ، ولا يشبهه أحدٌ ، وأكثر مايقال «واحد» في الإثبات ، كقولهم : رأيت رجلًا واحدًا ، ولايقال : رجل أحد

وقيل : «الأحد» هو المتفرّد بإيجاد المفقودات ، والمتوحّد بإظهار الخفيّات. (١٠ : ٦٦٢)

هو الواحد الأحد في الذّات والصّفات والعِزّة والقُدرة والألُوهيّة والرّبوبيّة ، وفي الأزل والأبد.
(١٠ : ٦٦٤)

الزَّمَخْشَريّ : (أحدٌ) بدل من قوله : (الله) أو على هو أحد ، وهو بمعنى «واحد» ، وأصله : وحد ، وقرأ عبدالله وأُبيّ (هُوَ اللهُ أحَد) بغير (قُلْ) وفي قراءة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم (اللّهُ أحَدٌ) بغير (قُلْ هُوَ) ، وقال : من قرأ (الله أحد) كان بعدل القرآن وقرأ الأعمش (قُلْ هُوَ اللهُ الْوَاحِد) وقُرئ (أحَدُ اللّهُ) بغير تنوين ، أُسقط لملاقاته لام التّعريف ، ونحوه : ﴿ ولا ذاكر الله إلّا قليلًا ﴾ والجيّد هو التّنوين وكسره ، لالتقاء السّاكنين

والمعنى هو واحد متوحّد بالإلهيّة لايشارَك فيها
(٤ : ٢٩٨)

مثله القُرطُبيّ. (٢٠ : ٢٤٤)

الطَّبْرِسيّ : قرأ أبو عَمرو (أحَدُ اللّهُ الصَّمَدُ) بغير تنوين الدّال من (أحد) ، ورُوي عنه أنّه كان يقول : (قُلْ هُوَ اللّهُ أحَد) ثمّ يقف ، فإن وصل قال (أحَدُ اللّهُ) ، وزعم أنّ العرب لم تكن تصل مثل هذا والباقون (أحَدٌ اللّهُ) بالتّنوين

قال أبو عليّ : من قرأ (أحَدٌ اللّهُ) فوجهه بيّن ، وذلك أنّ التّنوين من (أحد) ساكن ، ولام المعرفة من الاسم ساكن ، فلمّا التقى السّاكنان حُرّك الأوّل منهما بالكسر ، كما تقول : اذهَبِ اذْهَبْ ، ومن قال : أحَدُ الله ، فحذف النّون ، فإنّ النّون قد شابهت حروف اللّين في الآخر ، في أنّها تزاد كما يزدن ، وفي أنّها تدغم فيهنّ كما يدغم كلّ واحد من الواو والياء في الآخر ، وفي أنّها قد أُبدلت منها

الألف في الأسماء المنصوبة وفي الخفيفة ، فلمّا شابهت حروف اللّين أُجريت مجراها في أن حذفت ساكنةً لالتقاء السّاكنين ، كما حذف الألف والواو والياء لذلك في نحو : رمى القوم ، ويغزو الجيش ، ويرمي القوم. ومن ثَمّ حذفت ساكنة في الفصل في نحو لم يك ولاتك في مرية فحذفت في (أَحَدٌ اللهُ) لالتقاء السّاكنين ، كما حذفت هذه الحروف في نحو هند زيد بن عمرو ، حتّى استمرّ ذلك في الكلام . [ثمّ استشهد بشعر] (٥ : ٥٦٢)

أي واحد. ويجوز أن يكون بمعنى الأمر ، الله أحد لاشريك له ولانظير.

وقيل: واحدٌ في الإلهيّة والقِدَم.

وقيل: واحد في صفة ذاته لايشركه في وجوب صفاته أحد ، فإنّه يجب أن يكون موجودًا عالمًا قادرًا حيًّا ، ولايكون ذلك واجبًا لغيره.

وقيل: واحد في أفعاله ، لأنّ أفعاله كلّها إحسانٌ لم يفعلها لجرّ نفع ولا لدفع ضرر ، فاختصّ بالوحدة من هذا الوجه ، إذ لايشركه فيه سواه. وأحدٌ في أنّه لايستحقّ العبادة سواه ، لأنّه القادر على أُصول النّعم من الحياة والقدرة والشّهوة وغير ذلك ، ممّا لاتكون النّعمة نعمةً إلّا به ، ولايقدر على شيءٍ من ذلك غيره ، فهو أحد من هذه الوجوه الثّلاثة.

وقيل: إنّما قال : (أَحَدٌ) ولم يقل : واحد ، لأنّ «الواحد» يدخل في الحساب ويضمّ إليه آخر ، وأمّا «الأحد» فهو الّذي لايتجزّأ ولاينقسم في ذاته ولا في معنى صفاته ، ويجوز أن يجعل «للواحد» ثانيًا ولا يجوز أن يجعل «للأحد» ثانيًا ، لأنّ الأحد يستوعب جنسه ، بخلاف الواحد ، ألا ترى أنّك لو قلت : فلان لايقاومه واحد ، جاز أن يقاومه اثنان ، ولمّا قلت : لايقاومه أحد ، لم يجز أن يقاومه اثنان ولا أكثر ، فهو أبلغ. (٥ : ٥٦٤)

الفَخْر الرّازيّ : [له بحث مستوفى لخّصه النّيسابوريّ والسُّيُوطيّ كما سيأتي] (٣٢ : ١٧٨ ـ ١٨٠)

ابن عَرَبيّ : (قُلْ) أمرٌ من عين الجمع وارد على مظهر التّفصيل ، (هو) عبارة عن الحقيقة الأحديّة الصّرفة ، أي الذّات من حيث هي بلا اعتبار صفة لايعرفها إلّا هو ، و (الله) بدلٌ منه ، وهو اسم الذّات مع جميع الصّفات ، دلّ بالإبدال على أنّ صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته ، بل هي عين الذّات لافرق إلّا بالاعتبار العقليّ. ولهذا سمّيت سورة الإخلاص ، لأنّ الإخلاص تمحيص الحقيقة الأحديّة عن شائبة الكثرة ، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام : «كمال الإخلاص له نفي الصّفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف ، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصّفة». وإيّاه عنى من قال : «صفاته تعالى لا هو ولا غيره» ، أي لا هو باعتبار العقل ، ولا غيره بحسب الحقيقة ، و (أَحَدٌ) خبر المبتدإ.

والفرق بين الأحد والواحد : أنّ «الأحد» هو الذّات وحدها ، بلا اعتبار كثرة فيها ، أي الحقيقة المحضة الّتي هي منبع العين الكافوريّ ، بل العين الكافوريّ نفسه ، وهو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم وخصوص ، وشرط عروض ، ولا عروض.

و «الواحد» هو الذّات مع اعتبار كثرة الصّفات ، وهي الحضرة الأسمائيّة ، لكون الاسم هو الذّات مع الصّفة ، فعبّر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة إلّا له

بـ«هو» ، وأبدل عنها الذّات مع جميع الصّفات دلالة على أنّها عين الذّات وحدها في الحقيقة ، وأخبر عنها بـ«الأحديّة» ليدلّ على أنّ الكثرة الاعتباريّة ليست بشيءٍ في الحقيقة ، وماأبطلت أحديّته ، ومـاأثّرت في وحدته ، بل «الحضرة الواحديّة» هي بعينها «حضرة الأحديّة» بحسب الحقيقة ، كتوهّم القطرات في البحر مثلًا. (٢: ٨٦٩)

الرّازيّ : فإن قيل : فالمشهور في كلام العرب أنّ «الأحد» يُستعمل بعد النّفي ، و «الواحد» يُستعمل بعد الإثبات ، يقال : في الدّار واحد ، ومافي الدّار أحد وجاءني واحد ، وماجاءني أحد . ومنه قوله تعالى ﴿إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ الكهف : ١١٠ ، وقوله تعالى ﴿الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ يوسف : ٣٩ ، ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ التّوبة : ٨٤ ، ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ البقرة : ١٣٦ ، ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ ...﴾ الأحزاب : ٣٢ ، ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ الحاقّة : ٤٧ ، فكيف جاء هنا «أحد» في الإثبات ؟

قلنا : قال ابن عبّاس رضي الله عنهما : «لا فرق بين الواحد والأحد في المعنى» واختاره أبو عُبَيدة ، ويؤيّده قوله تعالى : ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ﴾ الكهف : ١٩ ، وقولهم : أحد وعشرون ، وماأشبهه . وإذا كانا بمعنى واحد لايختصّ أحدهما بمكان دون مكان ، وإن غلب استعمال أحدهما في النّفي ، والآخر في الإثبات . ويجوز أن يكون العدول عن الغالب هنا رعاية لمقابلة «الصّمد». (مسائل الرّازيّ : ٣٨٨)

القُرطُبيّ : أي الواحد الوتر ، الّذي لاشبيه له ، ولانظير ولاصاحبة ، ولا ولد ولا شريك. (٢٠: ٢٤٤)

البَيْضاويّ : (أحدٌ) بدل أو خبر ثانٍ ، يدلّ على مجامع صفات الجلال ، كما دلّ الله على جميع صفات الكمال ؛ إذ الواحد الحقيقيّ ما يكون منزّه الذّات عن أنحاء التّركيب والتّعدّد ومايستلزم أحدهما كالجسميّة والتّحيّز والمشاركة في الحقيقة وخواصّها ، كوجوب الوجود والقدرة الذّاتيّة والحكمة التّامّة المقتضية للأُلوهيّة. (٢: ٥٨١)

النَّسَفيّ : هو بمعنى «واحد» ، وأصله : وَحَد ، قلبت الواو همزةً لوقوعها طَرَفًا. (٤: ٣٨٣)

النَّيسابوريّ : كان أبو عمرو يستحبّ الوقف على قوله : ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ، وإذا وصل كان له وجهان من القراءة : أحدهما : التّنوين وكسره ، والثّاني : حذف التّنوين ، كقراءة «عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ» التّوبة : ٣٠ ، لاجتماع السّاكنين ، وكلٌّ صواب. (٣٠: ٢١٦)

قال الأزهريّ : لايوصف شيءٌ بـ«الأحديّة» غير الله تعالى ، لايقال : رجلٌ أحد ، ولادرهم أحدٌ [ثمّ نقل قول فخر الرّازيّ في الفرق بين الأحد والواحد المتقدّم في نصوص اللّغويّة وأضاف :]

قلت : ولعلّ وجه تخصيص الله بـ«الأحد» هو هذا المعنى ، وذلك أبسط الأشياء ، وكأنّك قلت : إنّه لاجزء له أصلًا بوجه من الوجوه . ومن هنا قال بعضهم : إنّ «الأحد» يدلّ على جميع المعاني السّلبيّة ، ككونه ليس بجوهر ، ولاعرض ، ولامتحيّز ، وغير ذلك ، كما أنّ اسم الله يدلّ على مجامع الصّفات الإضافيّة ، لأنّ الله اسم للمعبود بالحقّ ، واستحقاق العبادة لايتّجه إلّا إذا كان

مبدأً لجميع ماسواه، عالمًا قادرًا إلى غير ذلك.

وأمّا لفظة (هو) فإنّها تدلّ على نفس الذّات، فتبيّن أنّ قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ يدلّ على الذّات والصّفات جميعًا.

وهاهنا لطيفة، وهي أنّ قوله: (هو) إشارة إلى مرتبة السّابقين الّذين لايرون معه شيئًا آخر، فيكفي الكناية بالنّسبة إليهم.

وأمّا اسم الله فإشارة إلى مرتبة أصحاب اليمين، وهم الّذين عرفوه بالبرهان، مستدلّين على الوجوب بالإمكان، فهم ينظرون إلى الحقّ وإلى الخلق جميعًا، فيحتاجون في التّمييز إلى اسمه العَلَم.

وأمّا «الأحد» فرمزٌ إلى أدون المراتب الإنسانيّة وهم أصحاب الشّمال الّذين يثبتون مع الله إلهًا آخر، فوجب التّنبيه على إبطال معتقدهم، بأنّ الله أحدٌ لاشريك له أولا جزء [له] بوجه من الوجوه. وبعبارة أُخرى (هو) للأخصّ، و(اللهُ) للخواصّ، و(أحدٌ) للعموم. (٣٠: ٢١٩)

الخازن: الواحد في الألوهيّة والرُّبوبيّة، الموصوف بصفات الكمال والعظمة، المنفرد عن الشّبه والمثل والنّظير.

وقيل: «الواحد» هو المنفرد بالذّات فلا يضاهيه أحد، و«الأحد» هو المنفرد بالمعنى فلايشاركه فيه أحد. (٧: ٢٦٥)

أبو حَيّان: (أحدٌ) بمعنى واحد، أي فرد من جميع جهات الوحدانيّة، أي في ذاته وصفاته لايتجزّأ.

وهمزة (أحد) هذا بدل من واو، وإبدال الهمزة مفتوحة من الواو قليل، من ذلك: امرأة أناة، يريدون «وناة» لأنّه من الوَنْى، وهو الفُتور، كما أنّ «أحدًا» من الوحدة. [ثمّ نقل قول ثعلب المتقدّم في النّصوص اللّغويّة وقال:]

وما ذكرَ من أنّ «أحدًا» لايدخله ما ذُكِر، منقوضٌ بالعدد.

وقرأ أبان بن عثمان وزيد بن عليّ ونصر بن عاصم وابن سيرين والحسَن وابن أبي إسحاق وأبو السّمّال وأبو عمرو في رواية يونُس، ومحبوب والأصمَعيّ واللُّؤلُؤيّ وعُبَيد وهارون عنه (أحدُ اللهُ) بحذف التّنوين، لالتقائه مع لام التّعريف، وهو موجود في كلام العرب، وأكثر ما يوجد في الشّعر، نحو قوله:

● ولا ذاكر الله إلّا قليلًا ●

ونحو قوله: ● عمرو الّذي هشم الثّريد لقومه ●

(٨: ٥٢٨)

السُّيُوطيّ: سُئل عن الحكمة في تنكير (أحد) وتعريف (الصّمد) من قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ * اللّٰهُ الصَّمَدُ﴾، وألّفتُ في جوابه تأليفًا مُودَعًا في الفتاوى، وحاصله أنّ في ذلك أجوبة.

أحدها: أنّه نُكّر للتّعظيم، والإشارة إلى أنّ مدلوله ـ وهو الذّات المقدّسة ـ غير ممكن تعريفها والإحاطة بها.

الثّاني: أنّه لايجوز إدخال «أل» عليه كـ«غير وكلّ وبعض»، وهو فاسد، فقد قُرئ شاذًّا (قُلْ هُوَ اللهُ الأحَدُ. اللهُ الصَّمَدُ)، حكى هذه القراءة «أبو حاتم» في كتاب الزّينة عن جعفر بن محمّد.

الثّالث: وهو ممّا خطر لي أنّ (هو) مبتدأ، و (الله)

خبر، وكلاهما معرفة، فاقتضى الحصر، فعُرِّف الجزءان في (اللهُ الصَّمَد)، لإفادة الحصر، ليطابق الجملة الأُولى، واستُغني عن تعريف (أحد) فيها، لإفادة الحصر دونه، فأتى به على أصله من التّنكير، على أنّه خبر ثانٍ وإن جعل الاسم الكريم مبتدأً، و(أَحَد) خبره، ففيه من ضمير الشّأن ما فيه من التّفخيم والتّعظيم، فأتى بالجملة الثّانية على نحو الأُولى، بتعريف الجزأين، للحصر تفخيمًا وتعظيمًا. (٢: ٣٥٠)

البُرُوسَوِيّ: «الأحد» اسم لمن لا يشاركه شيءٌ في ذاته، كما أنّ «الواحد» اسم لمن لايشاركه شيءٌ في صفاته، يعني أنّ «الأحد» هو الذّات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها، فأثبت له «الأحديّة» الّتي هي الغنى عن كلّ ماعداه، وذلك من حيث عينه وذاته، من غير اعتبار أمر آخر، و«الواحد» هو الذّات مع اعتبار كثرة الصّفات، وهي الحضرة الأسمائيّة، ولذا قال تعالى: ﴿إِنَّ إِلٰهَكُمْ لَوَاحِدٌ﴾ الصّافّات: ٤، ولم يقل: «لأحد» لأنّ الواحديّة من أسماء التّقييد، فبينها وبين الخلق ارتباط، أي من حيث الإلهيّة والمألوهيّة بخلاف الأحديّة، إذ لايصحّ ارتباطها بشيء.

فقولهم: العلم الإلهيّ، هو العلم بالحقّ من حيث الارتباط بينه وبين الخلق، وانتشاء العالم منه بقدر الطّاقة البشريّة، إذ منه مالا تفيه الطّاقة البشريّة، وهو ما وقع به الكُمّل في وَرْطَة الحيرة، وأقرّوا بالعجز عن حقّ المعرفة. ومنه يُعلَم أنّ توحيد الذّات مختصّ في الحقيقة بالله تعالى. و «عبد الأحد» هو وَحيد الوَقْت، صاحب الزّمان الّذي له القُطْبيّة الكبرى، والقيام بالأحديّة الأُولى. و «عبدالواحد» هو الّذي يتلقّه الله الحضرة الواحديّة، وكشف له عن أحديّة جميع أسمائه، فيُدرِك مايُدرِك، ويَفعل مايَفعل بأسمائه، ويشاهد وجوه أسمائه الحُسنى.

قال ابن الشّيخ في حواشيه، قوله: (هُوَ اللهُ أَحَدٌ) ثلاثة ألفاظ كلّ واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السّائرين إلى الله تعالى: فالمقام الأوّل: مقام المقرّبين... والمقام الثّاني: مقام أصحاب اليمين... والمقام الثّالث مقام أصحاب الشّمال... [وقد تقدّم نحوه عن النّيسابوريّ] (١٠: ٥٣٦)

الآلوسيّ: وقال بعض الأجلّة: إنّ «الواحد» مقول على ما تحته بالتّشكيك، فالمراد به هنا حيث أطلق المتّصف بـ«الواحديّة» الّتي لايمكن أن يكون أزيد منها ولا أكمل، فهو مايكون منزّه الذّات عن أنحاء التّركيب والتّعدّد، خارجًا وذهنًا، وما يستلزم أحدهما كالجسميّة والتّحيّز والمشاركة في الحقيقة، وخواصّها كوجوب الوجود والقدرة الذّاتيّة والحكمة التّامّة المقتضية للأُلوهيّة، وهو مأخوذ من كلام الرّئيس أبي عليّ بن سينا في تفسيره السّورة الجليلة، حيث قال:

إنّ «أحدًا» دالّ على أنّه تعالى واحد من جميع الوجوه، وأنّه لاكثرة هناك أصلًا، لاكثرة معنويّة وهي كثرة المقوّمات والأجناس والفصول، ولاكثرة حسّيّة وهي كثرة الأجزاء الخارجيّة المتمايزة عقلًا كما في المادّة والصّورة، والكثرة الحسّيّة بالقوّة أو بالفعل كما في الجسم، وذلك يتضمّن كونه سبحانه منزّهًا عن الجنس والفصل والمادّة والصّورة والأعراض والأبعاض

والأعضاء والأشكال والألوان وسائر ما يَثْلم الوحدة الكاملة ، والبساطة الحقّة اللّائقة بكرم وجهه عزّوجلّ ، عن أن يشبهه شيءٌ ، أو يُساويه سبحانه شيءٌ

وقال ابن عقيل الحنبليّ الّذي يصحّ لنا من القول مع إثبات الصّفات أنّه تعالى واحد في إلهيّته لا غير

وقال غيره من الحنبليّين كالحافظ ابن رجب ، هو سبحانه الواحد في إلهيّته وربوبيّته فلا معبود ولا ربّ سواه عزّوجلّ ، واختار بعد وصفه تعالى بما ورد له سبحانه من الصّفات أنّ المراد الواحديّة الكاملة ، وذلك على الوجهين كون الضّمير للشّأن ، وكونه للمسؤول عنه ، ولا يصحّ أن يراد الواحد بالعدد أصلًا ، إذ يخلو الكلام عليه من الفائدة

وذكر بعضهم أنّ الاسم الجليل يدلّ على جميع صفات الكمال ، وهي الصّفات الثّبوتيّة ، ويقال لها : صفات الإكرام أيضًا و«الأحد» يدلّ على جميع صفات الجلال وهي الصّفات السّلبيّة ، ويتضمّن الكلام على كونهما خبرين ، الإخبار بكون المسؤول عنه متّصفًا بجميع الصّفات الجلاليّة والكماليّة ، وتعقّب بأنّ الإلهيّة جامعة لجميع ذلك بل كلّ واحد من الأسماء الحسنى كذلك ، لأنّ الهويّة الإلهيّة لايمكن التّعبير عنها لجلالتها و عظمتها إلّا بأنّه هو هو ، وشرح تلك الهويّة بلوازم ، منها ثبوتيّة ، ومنها سلبيّة واسم الله تعالى متناول لها جميعًا ، فـ(هو) إشارة إلى هويّته تعالى ، و (الله) سبحانه كالتّعريف لها ، فلذا عقّب به . وكلام الرّئيس ينادي بذلك . (٣٠ : ٢٧٢)

القاسميّ : أي واحد في الألوهيّة والرّبوبيّة (١٧ : ٦٢٩٥)

قال الإمام [أي محمّد عبده] ونكّر الخبر ، لأنّ المقصود أن يُخبَر عن الله بأنّه واحد ، لا بأنّه لا واحد سواه ، فإنّ الوحدة تكون لكلّ واحد ، تقول : لا أحد في الدّار ، بمعنى لا واحد من النّاس فيها والّذي كان يزعمه المخاطبون هو التّعدّد في ذاته ، فأراد نفي ذلك بأنّه أحد وهو تقرير لخلاف ما يعتقد به أهل الأصنام من مجوس ، وما يعتقده القائلون بالثّلاثة منهم ومن غيرهم (١٧ : ٦٢٩٦)

المراغيّ : أي واحد لاكثرة في ذاته ، فهو ليس بمركّب من جواهر مختلفة مادّيّة ، ولا من أصول متعدّدة غير مادّيّة [إلى أن قال]

أي قل لمن سألك عن صفة ربّك ، الله هو الواحد المنزّه عن التّركيب والتّعدّد ، لأنّ التّعدّد في الذّات يستلزم لافتقار المجموع إلى تلك الأجزاء ، والله لايفتقر إلى شيء. (٣٠ : ٢٦٤)

خليل ياسين : س ـ لِمَ نكّر (أحد) ، وعرّف (الصّمد) ؟

ج ـ أمّا تنكير (أحد) فلأنّه أوّلًا أوقع في النّظم ، وثانيًا ليكون أبلغ في المعنى ، وثالثًا كلمة (أحد) اسم هنا وليست صفة ، ولمّا كان المقصود بها الله سبحانه كانت بمنزلة العَلَم ، فلم تدخل عليها «أل» التّعريف ، وقد ذُكرت في القرآن مقدار مائة مرّة ، مجرّدة من «أل» لما ذكرنا

س ـ المشهور أنّ «أحد» يُستعمل بعد النّفي و«الواحد» بعد الإثبات ، فكيف جاء هنا بعد الإثبات ؟

ج ـ الغالب استعمال «أحد» في النّفي ، ويجوز أن يكون العُدول هنا عن الغالب رعايةً للفواصل (٢: ٣٤٧)

أبو رزق : (أحَدٌ) واحدٌ لاشريك له ، مُنزّه عن مماثلة مخلوقاته . فهذه الوحدانيّة في الإسلام أتمّ وجوه الرّوحانيّة منها في وحدانيّة اليهود ، فهي لاهوت موسى أقلّ رُوحانيّة وأمْيَل إلى المادّيّة ، إذ كان يسمّيها موسى بربّ الجنود والقائد الأعلى ، ونَسَب التّوراةُ واليهودُ إلى هذه الوحدانيّة بعضَ أخلاق البَشر ، ولم يجرّدوه منها ، هذا إلى أنّ إلههم لم يَمنح الحقّ والعدل إلّا لهم فقط والوحدانيّة في لاهوت النّصارى فيها رُوحانيّة عظيمة ، لكن مازجَتْها حالة التّعدّد والوُكلاء لها ، في الأرض

(١: ٢٨)

شريعتيّ : قال بعضهم : إنّ بين «أحد» و«واحد» فرقٌ في أصل المعنى ، فالأوّل يُفهَم منه الوحدةُ وعدمُ التّجزئة ، وليس الثّاني كذلك ، وإن كان بينهما فُروق جزئيّ في كيفيّة الاستعمال وموارده ، ولكنّا لانرى بينهما فرقًا كبيرًا لغةً

ويدعيّ أنّ معنى كلّ لفظ يختلف ، بحسب الاستعمال سواء كان لفظ «أحد» أو لفظ «واحد» أو أيّ لفظ آخر وألفاظ الأحد والواحد والوحيد ، تتفاوت معانيها في الفارسيّة ، فمثلًا يقال : هذه شجَرة وحيدة بين أشجار هذا البُستان ، ويقال : هذه الشّجَرة وحيدة في هذا البُستان ، وكذلك هاتان الجُملتان : ١ـ أحمدُ الوَلَد الوحيد لهذه الأُسرة ، ٢ـ أحمدُ الوحيد بين أولاد هذه الأُسرة

فقد عرفتم أنّ هذه الألفاظ : الأحد والواحد والوحيد ، في إحدى الجملات بمعنى المختار الّذي لا نظير له ، وفي جُملة أُخرى بمعنى الوحيد الّذي لاشريك له .

وقد يُستعمل في الفارسيّة وفي العربيّة لفظ المفرد في مقابل التّثنية والجمع ، وقد يُطلق في مقابل المركّب وبديهيٌّ أنّ في الأوّل بمعنى الواحد ، وفي الثّاني بمعنى بسيط . فليس أنّ «أحدًا» في اللّغة يدلّ على وحدة الله وعدم تركيبه وأنّه غير مُجزَّإٍ ، وليس كما توهّم بعض أنّه لايوصف بـ«أحد» غير الله تعالى . وممّا يبعث على التّعجّب أنّ بعض المفسّرين الكبار قالوا بذلك ، وقد فاتهم أنّ لفظ (أحد) قد أُطلق على غير الله في آخر هذه السّورة ، واستُعمل أيضًا لفظ «أحد و وَحَد» ـ الّذي هو أصل أحد فقُلبت واوه ألفًا ـ في الأشخاص غير الله تعالى في محاوراتهم العرب

أمّا وحدة الله وعدم تجزئته تعالى ، فلها دليلٌ عقليٌّ . لا أنّه يُفهَم من لفظ أحد [ثمّ بيّن برهانًا لتوحيده وعدم تجزئته وتركيبه تعالى إلى أن قال]

فعلى هذا أُطلق لفظ «أحد» على الله تعالى ، بمعنى الوحدة والإله المطلق والحقيقيّ الّذي لايقبل التّعدّد والتّكثّر بحال ، لا بالفعل ولا بالقوّة و لا بالإمكان .

قال عليّ ﷺ في نهج البلاغة : «واحدٌ لا بعدد» ، يعني ليس وحدته تعالى الوحدة العدديّة ، لأنّ الواحد العدديّ ، يعني أكثر من نصف وأقلّ من اثنين . ومثل هذا المعنى لاينبغي إطلاقه على الله تعالى .

ومعنى وحدته تعالى ـ كما قلنا ـ أنّه لاجزء له ولاشريك ولا نظير ، والله واحد في ذاته وأفعاله ، فهو واحدٌ في الأُلوهيّة أيضًا ، الّذي يحقّ له العبادة دون سواه وبهذا تبيّن أنّ (اللهُ اَحَدٌ) قد اشتمل لجميع الصّفات

الثّبوتيّة والسّلبيّة ، لِما قلنا : إنّ لفظ (الله) يدلّ على كلّ الصّفات الثّبوتيّة والكماليّة من العلم والقدرة والحياة والإدراك والتّدبير ، ولفظ (أَحَدٌ) يدلّ على تنزّهه تعالى من الصّفات السّلبيّة ومن النّقص والعيب ، ويُفهم منه أنّه تعالى ليس بجسم ومركّب وحادث ، ولايكون حالاًّ في شيء ولامحلاًّ لشيء ، وليس له حاجة بشخص وشيء ، وأنّه لانظير ولاشريك ولاضدّ ولا نِدّ له سبحانه وتعالى [وله حجّة أخرى لإثبات الوحدة لله تعالى، فراجع]

(٤٠٢)

٨ ـ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ الإخلاص : ٤

ابن عبّاس : ليس كمثله شيءٌ ، فسبحان الواحد القهّار (الطّبريّ ٣٠ : ٣٤٨)

الأخفش : (أَحَدٌ) هو الاسم ، و (كُفُوًا) هو الخبر (٢ : ٧٤٦)

ابن خالَوَيْه : (كُفُوًا) خبر كان ، و (أَحَدٌ) اسم كان ، أي ولم يكن لله أحدٌ شبيهًا ولا كُفُوًا

وقال آخرون : (كُفُوًا) يُنصَب على الحال ، ومعناه التّقديم والتّأخير ، ولم يكن له أحدٌ كُفُوٌ ، بالرّفع ، فلمّا تقدّم نعت النّكرة على المنعوت نُصِب على الحال ، كما تقول : عندي غلامٌ ظريفٌ ، وعندي ظريفًا غلامٌ

(٢٣٦)

القَيْسيّ : (أَحَدٌ) اسم كان ، و (كُفُوًا) خبر كان ، و (له) مُلغى . وقيل : (له) الخبر ، وهو قياس قول سيبَوَيْه ، لأنّه يَقبح عنده إلغاءُ الظّرف إذا تقدّم وخالفه المُبرّد ، وأجازه على غير قُبح ، واستشهد بالآية ولاشاهد للمُبرّد في الآية ، لأنّه يمكن أن تكون (كُفُوًا) حالًا من (أحد) مقدّمًا ، لأنّ نعت النّكرة إذا تقدّم عليها نُصب على الحال ، كما قالوا : وقع فجأةً أمرٌ (٢ : ٥١٠)

القُرطُبيّ : فيه تقديم وتأخير ، تقديره ولم يكن له أحدٌ كفوًا ، فقدّم خبر (كان) على اسمها ، ليَنْساق أواخر الآي على نظمٍ واحدٍ (٢٠ : ٢٤٦)

نحوه السُّيوطيّ (الجلالين ٢ : ٥٨٢) ، وحَليل ياسين (٢ : ٣٤٨)

ابن تَيْميّة : قوله (أَحَدٌ) من قوله ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ينفي المماثلة والمشاركة

(القاسميّ ١٧ : ٦٣٠٠)

[وجاء في التّفاسير نحو ماذكر أعرضنا عنها احترازًا من التّكرار ، راجع «الله ف ر د»]

أَحَدَ عَشَرَ

إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ يوسف : ٤

الحَسَن : الأحد عشر : إخوته ، والشّمس والقمر : أبواه . (الطُّوسيّ ٦ : ٩٥)

النَّيسابوريّ : التّأويل ، ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ﴾ القلب ﴿لِأَبِيهِ﴾ يعقوب الرّوح ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾ من الحواسّ الخمس الظّاهرة والخمس الباطنة ، أي المذكّرة ، والحافظة ، والمتخيّلة ، والمتوهّمة ، والحِسّ المُشترك مع المفكّرة ، ولكلّ من هذه إضاءة ، أي إدراكٌ للمعنى المناسب له ، وهم إخوة يوسف القلب ، لأنّهم تولّدوا بازدواج يعقوب الرّوح وزوج النّفس ، ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ الرّوح والنّفس ، ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي

ساجِدِينَ﴾ . وهذا مقام كمالية الإنسان ، أن يصير القلب سُلطانًا يسجد له الرّوح والنفس والحواسّ والقُوى.

(١٢ ٩)

أحدهما

وَضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَيهُ . النحل ٧٦

عطاء ، أُبيّ بن خلف (الميبُديّ ٥ ٤١٩)

السُّيُوطيّ : هو أُسيد بن أبي العيص. (٤ ١٠٦)

أحدهم

.. يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ... البقرة ٩٦

أبو حَيّان : أي واحدٌ منهم ، وليس (أحد) هنا هو الّذي في قولهم ماقام أحد ، لأنّ هذا مستعمل في النّفي أو ماجرى مجراه والفرق بينهما أنّ «أحد» هذا أصوله : همزة وحاء ودال ، وأصول ذلك : واو وحاء ودال ، فالهمزة في (أحدهم) بدل من «واو» ، ولايراد بقوله ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ﴾ ، أي يودّ واحد منهم دون سائرهم ، وإنّما (أَحَدُهُمْ) هنا عامّ عموم البدل ، أي هذا الحكم عليهم بودّهم أن يُعمَّروا ألف سنة . وهو يتناول كلّ واحدٍ واحدٍ منهم على طريقة البدل . فكأنّ المعنى أنّك إذا نظرت إلى حِرص واحد منهم وشدّة تعلّق قلبه بطول الحياة وجدته [أي يودّ] لو عُمِّر ألف سنة (١ ٣١٤)

أَحَدُكما

يَاصَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا يوسف : ٤١

الآلوسيّ: أراد به الشّرابيّ، وإنّما لم يعيّنه ﷺ ثقةً بدلالة التّعبير، مع مافيه من رعاية حُسن الصُّحبة

(١٢ ٢٤٥)

أَحَدكم

١ـ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ . البقرة : ٢٦٦

أبو حَيّان: (أحد) هنا ليس المختصّ بالنّفي وشبهه، وإنّما المعنى أيودّ واحد منكم ، على طريق البدليّة. (٢ـ ٣١٣)

٢ـ ... فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ .. الكهف : ١٩

مُقاتِل : اسمه يمليخ (الطَّبَريّ ١٥ ٢٢٣)

الرّازيّ : فإن قيل كيف قال . ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ﴾ ولم يقل : واحدكم؟ قلنا لأنّه أراد فردًا منهم أيّهم كان ، ولو قال واحدكم ، لدلّ على بعث رئيسهم ومقدّمهم ، فإنّ العرب تقول رأيت أحد القوم ، أي فردًا منهم ، ولاتقول رأيت واحد القوم ، إلّا إذا أردت المقدّم المعظّم

(١٩٨)

إحْدَى

١ـ وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ . الأنفال ٧

ابن عبّاس : أقبلت عير أهل مكّة ـ يريد من الشّام ـ فبلغ أهل المدينة ذلك ، فخرجوا ومعهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، يريدون العير ، فبلغ ذلك أهل

مكّة، فسارعوا السّير إليها، لا يغلب عليها النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، فسبقت العير رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكان الله وعدهم إحدى الطّائفتين، فكانوا أن يلقوا العير أحبّ إليهم، وأيسر شوكةً، وأحضر مغنمًا. فلمّا سبقت العير وفاتت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، سار رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بالمسلمين يريد القوم، فكره القوم مسيرهم لشوكة في القوم. (الطّبريّ ٩: ١٨٦)

الحسن: كان المسلمون يريدون العير ورسول الله يريد ذات الشّوكة لما وعده الله. (الطّوسيّ ٥: ٩٥)

نحوه الضّحّاك. (الطّوسيّ ٥: ٩٦)

قتادة: (الطّائفتان) إحداهما أبو سفيان بن حرب إذ أقبل بالعير من الشّام، والطّائفة الأخرى أبو جهل معه نفر من قريش، فكره المسلمون الشّوكة والقتال، وأحبّوا أن يلقوا العير، وأراد الله ما أراد. (الطّبريّ ٩: ١٨٦)

ابن جريج: كان جبريل عليه السلام قد نزل فأخبره بمسير قريش، وهي تريد عيرها، ووعده إمّا العير وإمّا قريشًا. (الطّبريّ ٩: ١٨٧)

نحوه أبو أيّوب. (الطّبريّ ٩: ١٨٨)

ابن هشام: [راجع السّيرة النّبويّة (٢: ٢٥٧)]

الطّبريّ: يعني إحدى الفرقتين: فرقة أبي سفيان ابن حرب والعير، وفرقة المشركين الّذين نفروا من مكّة لمنع عيرهم. (٩: ١٨٤)

نحوه الخازن (٣: ٧)، والبروسويّ (٣: ٣١٧)، والنّيسابوريّ (٩: ١٢٥).

الطّوسيّ: إمّا العير وإمّا قريشًا. (٥: ٩٥)

نحوه الطّبرسيّ. (٢: ٥٢١)

الزّمخشريّ: (الطّائفتان) العير والنّفير. (٢: ١٤٤)

النّيسابوريّ: التّأويل: إمّا الظّفر بالأعداء وهي النّفوس، وإمّا عير الواردات الرّوحانيّة وغنائم الأسرار الرّبّانيّة. (٩: ١٢٨)

أبو حيّان: (إحدى الطّائفتين) غير معيّنة، والطّائفتان هما: طائفة عير قريش، وكانت فيها تجارة عظيمة لهم، ومعها أربعون راكبًا، فيها أبو سفيان وعمرو ابن العاص وعمرو بن هشام، وطائفة الّذين استنفرهم أبو جهل. (٤: ٤٦٣)

الطّباطبائيّ: المراد بـ(الطّائفتين) العير والنّفير وبعير: قافلة قريش وفيها تجاراتهم وأموالهم، وكان عليها أربعون رجلًا، منهم أبو سفيان بن حرب، والنّفير جيش قريش، وهم زهاء ألف رجل. (٩: ١٩)

٢ - قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ

التّوبة: ٥٢

الإمام عليّ عليه السلام: إمّا داعي الله فما عند الله خير له، وإمّا رزق الله فإذا هو ذو أهل ومال، ومعه دينه وحسبه. (الكاشانيّ ٢: ٣٤٨)

ابن عبّاس: فتحٌ أو شهادة. وقال مرّةً أخرى القتل، فهي الشّهادة والحياة والرّزق، وإمّا يخزيكم بأيدينا. (الطّبريّ ١٠: ١٥١)

إحدى الخصلتين الحميدتين، والنّعمتين العظيمتين، إمّا الغنيمة والنّعمة في العاجل، وإمّا الشّهادة مع الثّواب

الدّائم في الآجل. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٧)

مُجاهد: القتل في سبيل الله، أو الظّهور على أعداء الله. (١: ٢٨٦)

الإمام الباقر عليه السلام: إمّا موتٌ في طاعة الله، أو إدراك ظهور إمام (الكاشانيّ ٢: ٣٤٨)

قَتادَة: فتحًا أو قتلًا في سبيل الله (الطَّبَريّ ١٠: ١٥١)

الفَرّاء: الظَّفَر أو الشّهادة، فهما الحُسنيان (١: ٤٤١)

الطَّبَريّ: إحدى الخلّتين اللّتين هما أحسن من غيرهما، إمّا ظفرًا بالعدوّ وفتحًا لنا بغلبتناإيّاهم ففيها الأجر والغنيمة والسّلامة، وإمّا قتلًا من عدوّنا لنا، ففيه الشّهادة والفوز بالجنّة والنّجاة من النّار، وكلتاهما ممّا نحبّ، ولا نكره. (١٠: ١٥٠)

القُمّيّ: النّعمة والجنّة (الكاشانيّ ٢: ٣٤٨)

الطُّوسيّ: إحدى الشّيئين واحدة منها، وأحد العشر واحد منها، وإحدى النّساء امرأة واحدة منهنّ، والحُسنيان عظيمان في الحسن من النّعَم. (٥: ٢٧٤)

القُشَيْريّ: إمّا قيام بحقّ الله في الحال، فسكون بوصف الرّضاء وهو ـ في التّحقيق ـ الجنّة الكبرى، وإمّا وصولٌ إلى الله تعالى في المآل بوصف الشّهادة، ووجدان الزّلفى في العُقبى، وهي الكرامة العظمى (٣: ٣٤)

الزَّمَخْشَريّ: إحدى العاقبتين اللّتين كلّ واحدة منهما هي حُسنى العواقب، وهما النّصرة والشّهادة (٢: ١٩٥)

نحوه البَيْضاويّ (١: ٤١٨)، والنَّسَفيّ (٢: ١٣٠)

النَّيسابوريّ: يعني النّصرة أو الشّهادة، وفي الأولى إحراز الغنيمة والظَّفر بالأعداء، وفي الثّانية إبقاء الذّكر والفوز بنعيم الآخرة (١٠: ١٠٥)

التّأويل: الإحسان والعواطف الرّبّانيّة، والوقعة والفترة الموجبة لحُسن القُربة. (١٠: ١١١)

أبو حَيّان: إحدى العاقبتين كلّ واحدة منهما هي حُسنى من العواقب؛ إمّا النّصرة وإمّا الشّهادة، فالنّصرة مآلها إلى الغلبة والاستيلاء، والشّهادة مآلها إلى الجنّة.

وقيل: الأجر والغنيمة، وقيل: الشّهادة والمغفرة.

وقرأ ابن مُحَيصن (الْحدى) بإسقاط الهمزة. قال ابن عطيّة: فوصل ألف (احدى) وهذه لغة، وليست بالقياس [ثمّ استشهد بشعر] (٥: ٥٢)

البُرُوسَويّ: أي العاقبتين اللّتين كلّ واحدة منهما من حُسنى العواقب، وهما النّصر والشّهادة. وهذا نوع بيان لما أُبهم في الجواب الأوّل، وكشف لحقيقة الحال بإعلام أنّ ما يزعمونه مضرّة للمسلمين من الشّهادة، أنفع ممّا يعدّونه منفعةً من النّصر والغنيمة. (٣: ٤٤٧)

الآلوسيّ: أي إحدى العاقبتين اللّتين كلّ منهما أحسن من جميع العواقب غير الأُخرى، أو أحسن من جميع عواقب الكفرة، أو كلّ منهما أحسن ممّا عداه من جهة، والمراد بهما النّصرة والشّهادة (١٠: ١١٥)

الطَّباطَبائيّ: الحُسنيان هما: الحسنة والسّيّئة، على ما تدلّ عليه الآية الأُولى الحاكية أنّهم يسوؤهم ما أصاب النّبيّ صلّى الله عليه وآله من حسنة وتسرّهم ما أصابه من سيّئة فيقولون: ﴿قَدْ اَخَذْنَا اَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ﴾ التّوبة: ٥٠،

فهم على حال تربّص ينتظرون مايقع به وبالمؤمنين من الحسنة أو السّيّئة.

والحسنة والسّيّئة كلتاهما حُسنيان بحسب النّظر الدّينيّ، فإنّ في الحسنة حسنة الدّنيا وعظيم الأجر عند الله، وفي السّيّئة ـ الّتي هي الشّهادة أو أيّ تعب وعناء أصابهم ـ مرضاةُ الله وثوابٌ خالد دائم.

ومعنى الآية أنّا نحن وأنتم كلّ يتربّص بصاحبه، غير أنّكم تتربّصون بنا إحدى خصلتين، كلّ واحدة منهما خصلة حُسنى، وهما: الغلبة على العدوّ مع الغنيمة، والشّهادة في سبيل الله. (٩: ٣٠٧)

٣ـ ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ...﴾ القصص: ٢٧.

أبو حَيّان: قرأ وَرْش وأحمد بن موسى عن أبي عمرو ﴿أُنْكِحَكَ حْدَى﴾ بحذف الهمزة. (٧: ١١٤)

البُرُوسَويّ: هي صَفُّورياء الّتي قال فيها: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا﴾ القصص: ٢٩. (٦: ٣٩٨)

٤ـ ﴿... لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ...﴾ فاطر: ٤٢.

الطَّبَريّ: من إحدى الأمم الّتي خلت من قبلهم. (٢٢: ١٤٥)

نحوه الطُّوسيّ (٨: ٤٣٨)، والمراغيّ (٢٢: ١٣٩).

الزَّمَخْشَريّ: في (إحدى الأُمَم) وجهان:

أحدهما: من بعض الأُمَم، ومن واحدة من الأُمَم، من اليهود والنّصارى وغيرهم.

والثّاني: من الأُمّة الّتي يقال لها: (إحدى الأُمَم) تفضيلًا لها على غيرها في الهُدى والاستقامة. (٣: ٣١٢)

نحوه البَيْضاويّ. (٢: ٢٧٤)

الطَّبْرِسيّ: (إحدى الأُمَم) الماضية، يعني اليهود والنّصارى والصّابئين. (٤: ٤١٢)

القُرطُبيّ: يعني ممّن كذّب الرّسل من أهل الكتاب. (١٤: ٣٥٨)

النَّيسابوريّ: قوله: (من إحدى الأُمَم) ليس للتّفضيل، بل المراد أنّا نكون أهدى ممّا نحن عليه، ونكون من إحدى الأُمَم، كقولك: زيد من المسلمين، أو هو للتّفضيل و(الأُمَم) لتعريف العهد، أي أُمّة محمّد وموسى وعيسى ﷺ، أو للعموم، أي أهدى من أيّ أُمّة تعرض. ويقال فيها: (إحدى الأُمَم) تفضيلًا لها على غيرها في الهُدى والاستقامة. (٢٢: ٨٤)

أبو حَيّان: (لئن جاءهم) حكاية لمعنى كلامهم لا لفظهم، إذ لو كان اللّفظ لكان التّركيب: لئن جاءنا نذير، من إحدى الأُمَم، أي من واحدة مُهتدية من الأُمَم، أو من الأُمّة الّتي يقال فيها: (إحدى الأُمَم) تفضيلًا لها على غيرها، كما قالوا: هو أحدُ الأحَدين وهو أحد الأُحُد، يُريدون التّفضيل في الدّهاء والعقل، بحيث لانظير له. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٣١٨)

البُرُوسَويّ: أي من كلّ من اليهود والنّصارى وغيرهم، لأنّ (إحدى) شائعة، و(الأُمَم) جمع، فليس المراد إحدى الأُمّتين اليهود والنّصارى فقط، ولم يقل: من الأُمَم بدون إحدى، لأنّه لو قال لجاز أن يراد بعض

الأُمم. وقوله في أواخر الأنعام: ١٥٦، ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا﴾، أي اليهود والنّصارى

ثمّ قوله: ﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ﴾ الأنعام: ١٥٧، أي إلى الحقّ، لاينافي العموم، لأنّ تخصيص الطّائفتين وكتابيهما إنّما هو لاشتهارهما بين الأُمم، واشتهارهما فيما بين الكتب السّماويّة

وقال بعضهم: معنى (من إحدى الأُمم) من الأُمّة الّتي يقال لها: «إحدى الأُمم» تفضيلاً لها على غيرها في الهُدى والاستقامة، ومنه قولهم للداهية: هي إحدى الدّواهي، أي العظيمة، وإحدى سبع، أي إحدى ليالي «عاد» في الشّدّة. (٧: ٢٦٠)

الآلوسيّ: (إحدى) بمعنى واحدة، والظّاهر أنّها عامّة، وإن كانت نكرة في الإثبات، لاقتضاء المقام العموم، وتعريف (الأُمم) للعهد، والمراد: الأُمم الّذين كذّبوا رسلهم، أي: لئن جاءنا نذير لنكوننّ أهدى من كلّ واحدة من الأُمم اليهود والنّصارى وغيرهم، فنؤمن جميعًا ولايكذّب أحد منّا. أو المعنى: لنكوننّ أهدى من أُمّة يقال فيها: (إحدى الأُمم) تفضيلاً لها على غيرها من الأُمم، كما يقال: هو واحد القوم وواحد عصره، وكما قالوا: هو أحد الأحدين وهي إحدى الإحد، يريدون التّفضيل في الدّهاء والعقل. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد نصّ «ابن مالك» في «التّسهيل» على أنّه قد يقال لما يستعظم ممّا لانظير له: هو إحدى الإحد. لكن قال «الدّمامينيّ» في شرحه: إنّما ثبت استعماله في «إحدى»، وعود المضاف إلى جمع مأخوذ من لفظه، كإحدى الإحد وأحد الأحدين، أو المضاف إلى وصف، كأحد العلماء وإحدى الكُبَر. أمّا في المضاف إلى أسماء الأجناس كالأُمم فيحتاج إلى نقل، ويُبحث فيه. بأنّه قد ثبت استعمال «إحدى» في الاستعظام من دون إضافة أصلًا، فإنّهم يقولون للدّاهية العظيمة: هي إحدى من سَبع، أي إحدى ليالي «عاد» في الشّدّة، وشاع: واحد قومه، وأوحدهم، وأوحد أُمّة

ولم يظهر فارق بين المضاف إلى الجمع المأخوذ من لفظ والمضاف إلى الوصف، وبين المضاف إلى أسماء الأجناس. ولا أظنّ أنّ مثل ذلك يحتاج إلى نقل، فليتدبّر

وقال صاحب الكشف: إنّ دلالة (إحدى الأُمم) على التّفضيل ليست بواضحة، بخلاف واحد القوم ونحوه، ثمّ وجّهها أنّه على أُسلوب «أو يرتبط بعض النّفوس حِمامها»، يعني أنّ «البعض المبهم» قد يقصد به التّعظيم كالتّنكير، فـ«إحدى» مثله.

وفيه: أنّه متى ثبت استعماله للاستعظام كانت دلالته على التّفضيل في غاية الوضوح. (٢٢: ٢٠٥)

الطَّباطَبائيّ: أي إحدى الأُمم الّتي جاءهم نذير كاليهود والنّصارى. وإنّما قال: ﴿لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ ولم يقل: أهدى منهم، لأنّ المعنى أنّهم كانوا أُمّة ما جاءهم نذير، ثمّ لو جاءهم نذير كانوا أُمّة ذات نذير كإحدى تلك الأُمم المُنذَرة، ثمّ بتصديق النّذير يصيرون أهدى من الّتي ماثلوها، وهو قوله: ﴿أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ فافهمه.

وقيل : إنّ مقتضى المقام العموم ، وقوله (إحدى الأُمم) عامّ وإن كان نكرة في سياق الإثبات ، واللّام في (الأُمم) للعهد ، والمعنى ليكوننّ أهدى من كلّ واحدة من تلك الأُمم الّتي كذّبوا رسلهم من اليهود والنّصارى وغيرهم.

وقيل : المعنى ليكوننّ أهدى من أُمّة يقال فيها (إحدى الأُمم) تفضيلًا لها على غيرها من الأُمم ، كما يقال : «هو واحد القوم وواحد عصره» ولا يخلو الوجه الأخير عن تكلّف وتعسّف. (١٧ : ٥٧)

المراغيّ : المراد بها اليهود أو النّصارى. (٢٢ : ١٣٨)

عبدالكريم الخطيب : أي من إحدى هذه الأُمم وهم بنو إسرائيل ؛ إذ كانوا يتمثّلون فيهم العلم والدّين ، لما كان بين أيديهم من كتاب ، ومابينهم من علماء.

ولم يصرّح القرآن ببني إسرائيل مع أنّ المشركين لايعنون غيرهم ، وذلك ـ والله أعلم ـ للاستصغار بشأنهم ، وأنّهم ليسوا المثل الّذي يُحتذى به في الاستقامة والهدى. (١١ : ٨٩٩)

٥ ـ إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ. المدّثّر : ٣٥

ابن عبّاس : يعني جهنّم.

مثله الضّحّاك ، وأبو رزين ، ومجاهد. (الطّبريّ ٢٩ : ١٦٣)

معناه إنّ النّار (لإحدى الكُبَر).

مثله مجاهد وقتادة والضّحّاك. (الطّوسيّ ١٠ : ١٨٣)

نحوه ابن زيد. (الطّبريّ ٢٩ : ١٦٣)

إنّ سقر الّتي هي النّار لإحدى العظائم ، و (الكُبَر) : جمع الكبرى ، وهي العظمى.

مثله مجاهد ، وقتادة. (الطّبْرِسيّ ٥ : ٣٩١)

أي إنّ تكذيبهم لمحمّد صلّى الله عليه وسلّم (لإحدى الكُبَر) ، أي لكبيرة من الكبائر. (القُرطُبيّ ١٩ : ٨٥)

الطّبريّ : إنّ جهنّم (لإحدى الكُبَر) ، يعني الأُمور العظام. (٢٩ : ١٦٣)

الطّوسيّ : قال قوم : إنّ هذه الآية (لإحدى الكُبَر) ، والكُبَر : جمع الكبرى ، وهي العظمى.

وروي عن ابن كثير أنّه قرأ (إنّها لَحْدَى الكُبَر) لايهمزه ولايكسر ، يسقط الهمزة تخفيفًا ، كقولهم : ل زيد الأحمر ، وبد لحمر ، وفي ﴿أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ﴾ الشّعراء : ١٧٦ ، أصحاب لَيْكة.

والاختيار قطع الألف ، لأنّ العرب إذا حذفتْ مثل هذا نقلتْ حركة الهمزة إلى ماقبلها ، واللّام قبل هذه الهمزة متحرّكة ، واللّام في الأحمر لام التّعريف ساكنة. (١٠ : ١٨٣)

المَيْبُديّ : يعني إنّ سقر (لإحدى الكُبَر).

وقيل : إنّ دركة سقر والنّار المذكورة لإحدى الدّواهي ، وإنّها لكبيرة العذاب.

وقيل : إنّ هذه الآية (لإحدى الكُبَر) ، بذكر أليم عذاب الله. (١٠ : ٢٨٩)

الزّمَخْشَريّ : جواب القسم أو تعليل لـ (كَلّا) والقسم معترض للتّوكيد ، أي لإحدى البلايا أو الدّواهي الكُبَر [إلى أن قال :]

ومعنى كونها «إحداهنّ» ، أنّها من بينهنّ واحدة في العِظم لانظيرة لها ، كما تقول : هو أحد الرّجال ، وهي إحدى النّساء. (٤١ : ١٨٦)

الطَّبْرِسيّ : قيل : معناه أنّ آيات القرآن (لَإِحْدَى الكُبَرِ) في الوعيد. (٥١ : ٣٩١)

القُرطُبيّ : جواب القسم ، أي إنّ هذه النّار (لَإِحْدَى الكُبَرِ) ، أي لإحدى الدّواهي.

وقيل : إنّ قيام السّاعة (لَإِحْدَى الكُبَرِ).

وقرأ العامّة (لَإِحْدَى) ، وهو اسم بُني ابتداءً للتّأنيث ، وليس مبنيًّا على المذكّر ، نحو عُقبى وأُخرى ، وألفه ألف قطع ، لا تذهب في الوصل. (١٩ : ٨٣)

أبو حَيّان : الظّاهر أنّ الضّمير في (إنّها) عائد على «النّار». قيل : ويحتمل أن يكون للنّذارة وأمر الآخرة ، فهو للحال والقصّة.

وقيل : إنّ قيام السّاعة (لَإِحْدَى الكُبَرِ) ، فيعود الضّمير إلى غير مذكور ، ومعنى (إحدى الكُبَر) الدّواهي الكُبَر ، أي لانظير لها ، كما تقول : هو أحد الرّجال ، وهي إحدى النّساء.

وقرأ الجمهور (لَإِحْدَى) بالهمز ، وهي منقلبة عن واو ، أصله «لَوِحْدَى» وهو بدل لازم.

وقرأ نصر بن عاصم وابن مُحَيصِن وَوَهْب بن جَرير عن ابن كَثير بحذف الهمزة ، وهو حذف لاينقاس ، وتخفيف مثل هذه الهمزة أن تُجعل بين بين. (٨ : ٣٧٨)

السُّيُوطيّ : الحذف على أنواع :

أحدها : مايسمّى بالاقتطاع ، وهو حذف بعض حروف الكلمة... ومنه ماقُرئ (إنّها لَحْدَى الكُبَر)

(٢٠٣ : ٢)

البُرُوسَويّ : المعنى أنّ (سقر) لإحدى البلايا أو لإحدى الدّواهي الكُبَر الكثيرة ، وهي أي (سقر) واحدة في العظم لانظيرة لها ، كقولك : إنّه أحد الرّجال. هذا إذا كان مُنكِرًا السّقر وإن كان مُنكِرًا لعدّة الخزنة ، فالمعنى أنّها من إحدى الحُجَج ، أكبر تدبيرًا من قدرة الله على قهر العصاة ، من لَدُن آدم ﷺ إلى قيام السّاعة من الجنّ والإنس ، حيث استعمل على تعذيبهم هذا العدد القليل. وإن كان مُنكِر الآيات ، فالمعنى أنّها لإحدى الآيات الكُبَر. (١٠ : ٢٣٨)

الآلوسيّ : أي إنّ (سقر) لإحدى الدّواهي الكُبَر ، على معنى أنّ البلايا الكبيرة كثيرة و(سقر) واحدة منها. [أو] أقبل فيكون في ذلك إشارة إلى أنّ بلاءهم غير محصور فيها بل تحلّ بهم بلايا غير متناهية ، أو أنّ البلايا الكبيرة كثيرة و(سقر) من بينهم واحدة في العِظم لانظير لها ، وهذا كما يقال : فلان أحد الأحدين ، وهو واحد الفُضلاء وهي إحدى النّساء. وعلى هذا اقتصر الزّمخشريّ ورجّح الأوّل بأنّه أنسب بالمقام ، ولعلّه لما تضمّن من الإشارة.

وقيل : المعنى أنّها لإحدى دركات النّار الكبرى السّبع ، لأنّها جهنّم ، ولَظى ، والحُطَمة ، وسَقَر ، والسّعير ، والجحيم ، والهاوية.

ونقل [ذلك] عن صاحب التّيسير ، وليس بذاك أيضًا.

وقيل : ضمير (إنّها) يحتمل أن يكون للنّذارة وأمر الآخرة. (٢٩ : ١٣٠)

الطَّباطَبائيّ : المعنى أُقسم بكذا وكذا إنّ (سَقَر) لإحدى الدّواهي الكُبَر، أكبرها إنذارٌ للبَشَر. ولا يَبعُد أن يكون (كَلّا) رَدْعًا لقوله في القرآن ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ المدّثّر: ٢٤، ٢٥، ويكون ضمير (إنّها) للقرآن بما أنّه آيات، أو من باب مطابقة اسم «إنّ» لخبرها.

والمعنى ليس كما قال: أُقسم بكذا وكذا إنّ القرآن ـ آياته ـ لإحدى الآيات الإلٰهيّة الكبرى إنذارًا للبَشَر.

وقيل: الجملة ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ تعليل للرّدع، والقَسم معترض للتّأكيد لا جواب له، أو جوابه مقدّر يدلّ عليه (كَلّا). (٢٠: ٩٥)

المَراغيّ : إنّ جهنّم لإحدى البلايا الكُبَر، والدّواهي العظام، لإنذار البَشَر. (٢٩: ١٢٨)

إِحْدٰيهما

١ ـ ... فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدٰيهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدٰيهُمَا الْاُخْرٰى البقرة: ٢٨٢

الطُّوسيّ : فإن قيل: لِمَ قال: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدٰيهُمَا الْاُخْرٰى﴾ فكرّر لفظ (إحداهما)؟ ولو قال: فتذكّرها الأُخرى، لقام مقامه مع اختصاره؟

قيل: قال الحسين بن عليّ المَغربيّ: (أن تَضِلّ إحداهُما) يعني إحدى الشّهادتين، أي تُضيع بالنّسيان، فتُذكّر إحدى المرأتين الأُخرى، لئلّا يتكرّر لفظ (إحداهما) بلا معنى.

ويُؤيّد ذلك أنّه يُسمّى ناسي الشّهادة ضالًّا. ويجوز أن يقال: ضلّت الشّهادة، إذا ضاعت، كما قال تعالى: ﴿قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا﴾ الأعراف: ٣٧، أي ضاعوا منّا.

ويحتمل أن يكون إنّما كرّر لئلّا يفصل بين الفعل والفاعل بالمفعول، فإنّ ذلك مكروه غير جيّد، فعلى هذا يكون (إحداهما) الفاعلة، و (الأُخرى) مفعولًا بها. (٢: ٣٧٤)

الطَّبْرِسيّ : [مثل الطُّوسيّ إلّا أنّه قال في تأييد كلام المَغربيّ:]

لا يُسمّى ناسي الشّهادة ضالًّا. (١: ٣٩٨)

أبو حَيّان : ... لمّا أبهم الفاعل في (أن تَضِلّ) بقوله: (إحداهما) أبهم الفاعل في (فتُذكّر) بقوله: (إحداهما) إذ كلٌّ من المرأتين يجوز عليها الضّلال والإذكار فلم يرد بإحداهما معيّنة. والمعنى إن ضلّت هذه أذكرتها هذه، وإن ضلّت هذه أذكرتها هذه، فدخل الكلام معنى العموم، وكأنّه قيل: مَن ضلّ منهما أذكرتها الأُخرى. ولو لم يذكر بعد (فتُذكّر) الفاعل مُظهرًا لَلَزم أن يكون أضمر المفعول، ليكون عائدًا على (إحداهما) الفاعل بـ(تَضِلّ)، ويتعيّن أن يكون (الأُخرى) هو الفاعل، فكان يكون التّركيب فتُذكّرها الأُخرى.

وأمّا على التّركيب القرآنيّ فالمتبادر إلى الذّهن أنّ (إحداهما) فاعل (تُذكّر)، و (الأُخرى) هو المفعول، ويراد به الضّالّة، لأنّ كلًّا من الاسمين مقصور، فالسّابق هو الفاعل.

ويجوز أن يكون (إحداهما) مفعولًا والفاعل هو (الأُخرى) لزوال اللّبس، إذ معلوم أنّ المذكِّر ليست النّاسية، فجاز أن يتقدّم المفعول ويتأخّر الفاعل، فيكون

نحو: كسَّر العصا موسى. وعلى هذا الوجه يكون قد وضع الظّاهر موضع المضمر المفعول، فيتعيّن إذ ذاك أن يكون الفاعل هو (الأُخرى). (٢: ٢٤٩)

السُّيُوطيّ: [تعرّض لفوائد وضع الظّاهر موضع المضمر في الإطناب ثمّ قال:]

منها: مراعاة التّرصيع وتوازن الألفاظ في التّركيب، ذكره بعضهم في قوله [تعالى:] ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَيهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَيهُمَا الأُخْرَى﴾. (٣: ٢٤٨)

أبو السُّعود: لعلّ إيثار ما عليه النّظم الكريم على أن يقال: (أن تضلّ إحداهما فتذكّرها الأُخرى) لتأكيد الإبهام والمبالغة في الاحتراز عن توهّم اختصاص الضّلال بإحداهما بعينها، والتّذكير بالأُخرى.

(١: ٢٠٤)

الآلوسيّ: (إحداهما) الثّانية يجوز أن تكون فاعل (تذكّر) وليس من وضع المظهر موضع المضمر، إذ ليست المذكِّرة هي النّاسية، ويجوز أن تكون مفعولًا لـ(تذكّر) و(الأُخرى) فاعل، وليس من قبيل: ضرب موسى عيسى، كما وُهِم حتّى يتعيّن الأوّل، بل من قبيل أرضعت الصّغرى الكبرى، لأنّ سبق إحداهما بعنوان نسبة الضّلال رافع للضّلال.

والسّبب في تقديم المفعول على الفاعل التّنبيه على الاهتمام بتذكير الضّالّ. وهذا كما قيل: عدل عن الضّمير إلى الظّاهر، لأنّ التّقديم حينئذٍ لا ينبّه على الاهتمام كما ينبّه عليه تقديم المفعول الظّاهر، الّذي لو أُخّر لم يلزم شيء سوى وضعه موضعه الأصليّ.

وذكر غير واحد أنّ العدول عن (فتذكّرها الأُخرى)، وهي قراءة ابن مسعود كما رواه الأعمش إلى ما في النّظم الكريم لتأكيد الإبهام، والمبالغة في الاحتراز عن توهّم اختصاص الضّلال بـ(إحداهما) بعينها والتّذكير بـ(الأُخرى).

وأبعد الحسين بن عليّ المَغْرِبيّ في هذا المقام... [ثمّ نقل قوله وتأييد الطَّبْرِسيّ له وقال:]

وعليه يكون الكلام عاريًا عن شائبة توهّم الإضمار في مقام الإظهار رأسًا وليس بشيء؛ إذ لا يكون لإحداهما أُخرى في الكلام مع حصول التّفكيك وعدم الانتظام، وما ذكر في التّأييد يُنبِئ عن قلّة الاطّلاع على اللّغة، ففي نهاية ابن الأثير وغيرها إطلاق الضّالّ على النّاسي.

وقد روي ذلك في الآية عن سعيد بن جُبَيْر والضّحّاك والرّبيع، والسُّدّيّ، وغيرهم. [ثمّ ذكر قول قاضي القضاة شهاب الدّين القَرَنْويّ، في سرّ تكرار (إحدى) مُعرّضًا بما ذكره المَغْرِبيّ في أشعار، فراجع]

(٣: ٥٩)

رشيد رضا: أي حذر (أن تَضِلَّ إِحداهما) أي تخطئ، لعدم ضبطها وقلّة عنايتها، فتذكّر كلّ منهما (الأُخرى) بما كان، فتكون شهادتها متمّمة لشهادتها. أي إنّ كلًّا منهما عرضة للخطاء والضّلال، أي الضّياع وعدم الاهتداء إلى ما كان وقع بالضّبط، فاحتيج إلى إقامة اثنتين مقام الرّجل الواحد، لأنّهما بتذكير كلّ منهما للأُخرى تقومان مقام الرّجل. ولهذا أعاد لفظ (إحداهما) مُظهرًا، وليس المعنى لئلّا تنسى واحدة فتذكّرها الثّانية، كما فهم كثير من المفسّرين. [ثمّ ذكر قول المغربيّ وتأييد

الطَّبْرِسيّ له وقال.]

وكأنّ الأُستاذ الإمام أقرّه عندما ذكره. (٣: ١٢٣)

الطَّباطَبائيّ : في قوله (إحداهما الأخرى) وضع الظّاهر موضع المضمر، والنّكتة فيه اختلاف معنى اللّفظ في الموضعين، فالمراد من الأوّل (إحداهما) لا على التّعيين، ومن الثّاني (إحداهما) بعد ضلال الأُخرى، فالمعنيان مختلفان. (٢: ٤٣٤)

٢- فَجاءَتْهُ إحْديهُما تَمْشي عَلَى اسْتِحْياءٍ

القَصَص ٢٥

الضَّحّاك : صافورا. (الفخر الرّازيّ ٢٤: ٢٤٠)

الكَلْبيّ : هي الصّغرى. (الفخر الرّازيّ ٢٤: ٢٤٠)

ابن إسحاق : اسم الكبرى صفورا، والصّغرى ليّا. (الفخر الرّازيّ ٢٤: ٢٤٠)

الزَّمَخْشَريّ : كبراهما كانت تُسمّى صَفراء، والصّغرى صُفيراء، وصَفراء هي الّتي ذهبت به وطلبت إلى أبيها أن يستأجره، وهي الّتي تزوّجها. (٣: ١٧١)

الفَخْر الرّازيّ : قال محمّد بن إسحاق في البنتين اسم الكبرى صفورا، والصّغرى ليّا، وقال غيره: صفرا وصُفيرا، وقال الضّحّاك: صافورا. والّتي جاءت إلى موسى عليه السلام هي الكبرى على قول الأكثرين، وقال الكلبيّ: هي الصّغرى. وليس في القرآن دلالة على شيء من هذه التّفاصيل. (٢٤: ٢٤٠)

القُرْطُبيّ : روي أنّ اسم إحداهما ليّا، والأخرى صفوريا، ابنتا يثرون، ويثرون هو شُعَيب عليه السلام، وقيل: ابن أخي شُعَيب، وأنّ شُعَيبًا كان قد مات. وأكثر النّاس على أنّهما ابنتا شُعَيب، وهو ظاهر القرآن. (١٣: ٢٧٠)

البَيْضاويّ : قيل: كانت الصّغرى منهما، وقيل: الكبرى، واسمها صَفوراء أو صَفراء، وهي الّتي تزوّجها موسى عليه السلام. (٢: ١٩١)

الخازِن : قيل: هي الكبرى، واسمها صفوراء، وقيل: صَفراء.

وقيل: بل هي الصّغرى واسمها ليّا، وقيل: صفيراء. (٥: ١٤١)

أبو حَيّان : قرأ ابن مُحَيصِن (فجاءته احداهما) بحذف الهمزة تخفيفًا على غير قياس، مثل: ويلُ امّه، في ويل أُمّه، و يا باهلان، والقياس أن يجعل بين بين. و(إحداهما) مبهم، فقيل: الكبرى، وقيل: كانتا توأمتين، ولدت الأولى قبل الأُخرى بنصف نهار. (٧: ١١٤)

نحوه الآلوسيّ. (٢٠: ٦٤)

البُرُوسَويّ : هي الكبرى، واسمها صَفوريا، فإن قلت: كيف جاز لشُعَيب إرسال ابنته لطلب أجنبيّ؟

قلت: لأنّه لم يكن له من الرّجال من يقوم بأمره، ولأنّه ثبت عنده صلاح موسى وعفّته، بقرينة الحال وبنور الوحي. (٦: ٣٩٦)

٣- قالَتْ إحْديهُما يا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ...

القَصَص ٢٦

ابن إسحاق : (إحداهما) صَفُّورا، ابنة يثرون، وأختها شرفا، ويقال: ليّا. (الطَّبَريّ ٢٠: ٦٢)

الطَّبَريّ : قالت إحدى المرأتين اللّتين سقى لهما

موسى لأبيها حين أتاه موسى ، وكان اسم إحداهما صفورا ، واسم الأخرى ليّا وقيل شرفا ، كذلك عن شعيب الجبّئيّ . قال اسم الجاريتين ليّا ، وصفّورا ، وامرأة موسى صفّورا ابنة يثرون كاهن مدين ، والكاهن حبْرٌ (٢٠ ٦٢)

البيضاويّ : الّتي استدعته (٢ ١٩١)

أبو حيّان : أبهم القائلة ، وهي الذّاهبة والقائلة والمتزوّجة. (٧ ١١٤)

البُرُوسَويّ : هي الكبرى الّتي استدعته إلى أبيه وهي الّتي زوّجها موسى ﷺ (٦ ٣٩٧)

نحوه الآلوسيّ. (٢٠ ٦٥)

إِحْدٰهُنَّ

وَآتَيْتُمْ إِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ، النّساء ٢٠

الطّبَريّ : أتي تريدون طلاقها (٤ ٣١٣)

القُرطُبيّ : قرأ ابن مُحيصِن (وَآتَيْتُمْ احْدٰيهُنَّ) بوصل ألف (إحداهنّ) ، وهي لغة . [ثمّ استشهد بشعر] (٥ ١٠٦)

البيضاويّ : أي إحدى الزّوجات . جمع الضّمير ، لأنّه أراد بالزّوج الجنس. (١ ٢١١)

نحوه أبو السّعود (١ ، ٣٢٧) ، والبُرُوسَويّ (٢ ، ١٨٣).

النّسفيّ : إحدى الزّوجات ، فالمراد بالزّوج الجمع ، لأنّ الخطاب لجماعة الرّجال. (١-٢٦٦)

أبو حيّان : قال (وَآتَيْتُمْ إِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا) ، ليدلّ على أنّ قوله : (وآتيتم) المراد منه وآتى كلّ واحد منكم إحداهنّ ، أي إحدى الأزواج قنطارًا ، ولم يقل وآتيتموهنّ قنطارًا ، لئلّا يتوهّم أنّ الجميع المخاطبين أتوا الأزواج قنطارًا ، والمراد آتى كلّ واحدٍ زوجته قنطارًا ، فدلّ لفظ (إحداهنّ) على أنّ الضّمير في (آتيتم) المراد منه كلّ واحد واحد ، كما دلّ لفظ ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ﴾ النّساء ٢٠ ، على أنّ المراد استبدال أزواج مكان أزواج ، فأريد بالمفرد هنا الجمع ، لدلالة (وإن أردتم) . وأريد بقوله (وآتيتم) كلّ واحدٍ واحدٍ لدلالة (إحداهنّ) وهي مفردة على ذلك . وهذا من لطيف البلاغة . ولا يدلّ على هذا المعنى بأوجز من هذا ولا أفصح. (٣ ، ٢٠٦)

الوُجوه والنّظائر

مُقاتِل : تفسير (أحد) على ثلاثة وجوه :

فوجه منها : أحد ، هو الله ، فذلك قوله : ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ البلد : ٥ ، يعني أيحسب أن لن يقدر عليه الله . ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا * أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ البلد ٦ ، ٧ ، يعني أيحسب أن لم يره الله .

والوجه الثّاني أحد ، يعني النّبيّ ﷺ فذلك قوله ﴿وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ الحشر ١١ ، أي قال المنافقون لانطيع محمّدًا فيكم . وقوله ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَىٰ أَحَدٍ﴾ آل عمران ١٥٣ ، يعني النّبيّ ﷺ

والوجه الثّالث أحد ، يعني بلالًا ، حين كان مولًى ، فذلك قوله ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ﴾ ، يعني لبلال عند أبي بكر حين أعتقه أبو بكر ﴿مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ﴾ اللّيل ١٩ (٢٦٠)

الدّامغانيّ : [نحو مُقاتِل وأضاف]

والوجه الرّابع أحد ، يعني يمليخا ، قوله تعالى ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ الكهف ١٩ ، يعني يمليخا .

والوجه الخامس : أحد ، يعني زيد بن حارثة ، قوله تعالى ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ الأحزاب ٤٠ ، يعني زيد بن حارثة

والوجه السّادس : أحدٌ من الخلق كلّهم ، الملائكة والإنس والجنّ ، قوله تعالى : ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ الكهف ١١٠ ، كقوله تعالى ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا﴾ الجنّ ٢٠

والوجه السّابع أحد ، يعني دقيانوس ، كقوله تعالى ﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ الكهف ١٩ ، يعني دقيانوس

الوجه الثّامن أحد ، يعني ساقي الملك ، قوله تعالى ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ يوسف ؛ ٣٦ ، يعني ساقي الملك. (٩)

الفيروزاباديّ : [نحو الدّامغانيّ إلّا أنّه زاد معنيين، وهما]

[الأوّل] بمعنى إبليس ﴿وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ الجنّ : ٢ .

[الثّاني] بمعنى الصّنم ، والوثن ﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ الكهف ٣٨ ، ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ﴾ الجنّ : ٢٢. (بصائر ذوي التّمييز ٢ : ٩٢)

الأُصول اللّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو الأحد ، بمعنى التّفرّد والتّقدّم ، يقال : فلان أحد الأحدين ، أي واحد لانظير له ، ولايقوم هذا الأمر إلّا ابن إحداها ، أي الكريم ، ولايستطيعها إلّا ابن إحداها ، أي ابن واحدة منها ونزلت به إحدى الإحد ، وإحدى بنات طَبَق ، أي الداهية . ويقال للأمر العظيم : إحدى من سَبْع . ومنه ، يوم الأحد ، وهو اليوم الأوّل من الأُسبوع ، والمتقدّم على سائر أيّامه . يقال - مضى الأحد بما فيه

٢ـ وليس لأحد فِعلٌ ، أمّا «أَحَدتُ الله» فهو من «وَحَدَ» . وأحد ـ برأينا ـ ليس من «وَحَدَ» كما سيأتي . وكذا قوله ﷺ : «أَحِّد أَحِّد» لأنّ أصله «وَحِّد وحِّد» وقولهم استأحد الرّجل انفرد ، ومااستأحد بهذا الأمر لم يُشعر به . وأحل ، معنى عشرة فأحّدهنّ ليهْ . صَيِّرهنّ أحد عشر ، من الحادي لا من أحد .

٣ـ وقيل في همزة «أحد» إنّها أصليّة ، وقيل مُبدَلة من الواو ، وقيل أصليّة في سياق النّفي العامّ ومُبدَلة في الإثبات ، ونسبه الآلوسيّ إلى المشهور .

وخرّجوا القول الثّاني ـ وهو قول بعض كبار النّحويّين ـ على ثلاثة أوجه

الأوّل : أصل أحد : وَحَد ، لأنّه من الوحدة وهي الانفراد ، بإبدال الهمزة من الواو ، كما أبدلت في ، امرأة أناة ووناة

والثّاني أصله : واحد ، بمعنى الأوّل والمنفرد ، فحذفت الألف وأُبدلت الهمزة من الواو .

والثّالث أصله وَأحَد ، فأُبدلت الهمزة من الواو ، فاجتمعت همزتان ، فحذفت إحداهما للخفّة ، فصار «أحد»

وقد يعلّل التّبديل بأنّ «الواحد» تميّز بالتّجسّد ،

ويكون له ثانٍ وثالث ورابع وهكذا. وأمّا «الأحد» فـتميّز بـالتّجرّد، ولايكون له ثانٍ ولا ثالث ولا ماوراءهما؛ فهو أمعن في الفردانيّة المتجرّدة عن كلّ تجسُّد معهود.

وبهذه الدّلالة الّتي لم تكن في «وحد» انتقل إلى «أحد»، ومن هنا نرى أنّ مدار الاشتقاق على «وحد» دون «أحد» إلّا في النّادر.

بَيْد أنّ الأوجه المذكورة تظلّ مفتقرة إلى الدّليل على الرّغم من حسن توجيهها، فلم يسمع عن العرب «أحَد» مُبدَل من «وحد»، وماذكر فهو قياس محض من عمل اللّغويّين.

ومن اللّغات المسموعة الّتي تبدّل فيها الهمزة من الواو المفتوحة ماقاله أبو عُبَيْد في الحديث: «كلّ مال زكّي ذهبت أبَلَته»، أي وَبَلَته، وهي شرّه ـ لاحظ «أب ل» ـ. وقال الزّاهد في قولهم: أين أَخَيْتُهم؟ أي سعرهم وقصدهم، وأصله: وَخَيْتُهم. وحكى ابن جنّيّ: أَجٌّ في وَجٍّ، وهو اسم موضع.

نعم، إنّ بين «أحد» و «وَحَد» اشتقاق أكبر وجناس جُزئيّ، وهذا مايلحظ أيضًا في اللّغات السّاميّة، ولايزال باب البحث مفتوحًا على مصراعَيه. وأمّا الفرق بين اللّفظين معنًى فقد كفانا النّصوص اللّغويّة والتّفسيريّة فلاحظ.

الاستعمال القرآنيّ

جاء أحد على وجوه:

الأوّل ـ جاء مرفوعًا ثلاث عشرة مرّة:

١ـ ﴿قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ﴾ آل عمران: ٧٣

٢ و ٣ـ ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ النّساء: ٤٣ و المائدة: ٦

٤ـ ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ التّوبة: ٦

٥ـ ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ﴾ هود: ٨١

٦ـ ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ﴾ الحجر: ٦٥

٧ـ ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ الجنّ: ٢٢

٨ـ ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ﴾ الفجر: ٢٥

٩ـ ﴿وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ﴾ الفجر: ٢٦

١٠ـ ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ البلد: ٥

١١ـ ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ البلد: ٧

١٢ـ ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ١

١٣ـ ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ الإخلاص: ٤

ويلاحظ أنّ أحدًا جاء فيها على أطوار:

١ـ جاء عقيب النّهي مرّتين، وهما رقم (٤) و (٥)، فيفيدان الاستغراق، لكن في دائرة محدّدة (أحدٌ منكم)، إذ لايعمّ البشر ولا غير المخاطبين، إلّا أنّ الأحكام في القرآن ـ كما هو ثابت في محلّه ـ موجّهة إلى جميع المسلمين بل إلى المكلّفين عامّة، ولا تختصّ بالمخاطبين في زمن نزول الوحي.

٢ـ وجاء عقيب النّفي بـ «لا» و «لم» و «لن»،

فيستغرق كلّ ذي عقل، ولاسيّما البشر، وهذا سياق كلّ ما يرتبط ـ من الآيات في (أحد) ـ بالرّبّ تعالى.

والّذي يُلفت النّظر هنا أنّ كلًّا من النّهي والنّفي بأقسامه الثلاثة ـ أي «لم» لنفي الماضي، و«لن» لنفي الأبد، و«لا» نفيًا بلا زمان ـ جاء مرّتين، فهل في هذه المعادلة الدّقيقة سرّ، كما سنشير إليه في قوله ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾، أو أنّ هذا مجرّد اتّفاق؟

٣ـ وجاء عقيب الشّرط ـ وهو سياق مردّد بين النّفي والإثبات ـ ثلاث مرّات، وهي الأرقام (٢) و (٣) و (٤)، فأفاد الشّمول البدليّ، فهو بمعنى أيّ واحد كان لكن في دائرة محدّدة (منكم) أو (من المشركين)، واللّفظ في (٢) و (٣) واحد، فيؤول هذا السّياق أيضًا إلى مرّتين.

٤ـ وجاء مثبتًا مرّتين أيضًا في الرّقمين (١) و(٢)، إلّا أنّ الأوّل يرجع إلى النّفي، لأنّ ﴿أَنْ يُؤْتىٰ أَحَدٌ﴾ عند المفسّرين بمعنى «لئلّا يؤتى أحد». إلّا أنّ لفظه مثبت، ولعلّه جاء كذلك احتفاظًا للمعادلة المذكورة فظاهره الشّمول البدليّ، وباطنه الشّمول الاستغراقيّ، فهو وسط بين تلك الآيات.

٥ـ وأمّا المثبت المنفرد المؤكّد العاري من أيّ نفي وشرط، فهو قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾، وهو وحيد بسياقه في القرآن، فجاء مرّة واحدة خلافًا للمعادلة الملحوظة في أخواته مرّتين مرّتين، ليبق هو واحدًا معلمًا متألّقًا، كراية واحدة ذات لون يغاير لون رايات شتّى تتوسّطها، مثل راية بيضاء بين رايات سوداء، كما أنّه الوحيد الّذي جاء «الأحد» فيه وصفًا خاصًّا بالله، لا يوصف به غيره تعالى، و«أحد» في غير هذا الموضع ـ كما عرفنا ـ اسم عدد

٦ـ وقد تقدّمت الآراء ووجهات النّظر مكثّرة حول (أحد) في هذه الآية، قراءةً وإعرابًا وتفسيرًا، في النّصوص التّفسيريّة، فلا مجال للإضافة أو الإعادة، ولو إشارةً وتلخيصًا، لأنّ الإشارة والتّلخيص لايفيان بحقّ هذا الوصف الجامع الفريد، وهذه الدّراسات الواسعة في (أحد) هذا مزيّةٌ أُخرى له، قلّ نظيرها في لفظ آخر

٧ـ كما أنّ فيه مزيّة ثالثة، وهو أنّه جاء مثبتًا في صدر سورة واحدة قصيرة، سمّيت باسم مأخوذ من لفظ «أحد»، وهو «سورة التّوحيد»، وبأسماء أُخرى كثيرة، مثل «سورة الإخلاص» ونحوها مشيرة إلى سعة المعاني وتشعّبها، وفي نفس الوقت ختمت السّورة بلفظ (أحد) في السّياق النّفي بمعناه العدديّ الشّائع، ليكون مَعْلمًا آخر له بين أقرانه، كغرّة في الجبين، والشّعرة البيضاء بين الشّعر الأسود

الثّاني ـ وجاء منصوبًا عشرين مرّة.

١ـ ﴿وَاٰتٰيكُمْ مَالَمْ يُؤْتِ اَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ المائدة: ٢٠

٢ـ ﴿فَاِنّي اُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا اُعَذِّبُهُ اَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ المائدة: ١١٥

٣ـ ﴿ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ اَحَدًا﴾ التّوبة: ٤

٤ـ ﴿وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ اَحَدًا﴾ الكهف: ١٩

٥ـ ﴿فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ اِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ اَحَدًا﴾ الكهف: ٢٢

٦ـ ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ الكهف ٢٦

٧ـ ﴿لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾

الكهف ٣٨

٨ـ ﴿وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾

الكهف ٤٢

٩ـ ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ الكهف ٤٧

١٠ـ ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾

الكهف ٤٩

١١ـ ﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ الكهف ١١٠

١٢ـ ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾ مريم ٢٦

١٣ـ ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ النّور ٢٨

١٤ـ ﴿وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾

الأحزاب ٣٩

١٥ـ ﴿لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ الحشر ١١

١٦ـ ﴿يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ الجنّ ٢

١٧ـ ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾

الجنّ ٧

١٨ـ ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾

الجنّ ١٨

١٩ـ ﴿قُلْ إِنَّمَا أَدْعُو رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا﴾

الجنّ ٢٠

٢٠ـ ﴿ ٢٠ ـ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾

الجنّ ٢٦

يلاحظ أوّلًا أنّ «أحدًا» جاء فيها عقيب النّفي (١٥) مرّة، وعقيب النّهي (٤) مرّات، أي في الأرقام (٤) و (٥) و (١١) و (١٨). والسّياق في الجميع يفيد الاستغراق لكلّ أحد، وجاء عقيب الشّرط مثبتًا مرّة واحدة، وهي رقم (١٢)، فيفيد الشّمول البدليّ أي واحدًا من البشر أيًّا كان، دون الاستغراق.

ثانيًا: أنّ «أحدًا» في آيات نفي الشّرك الواردة في الأرقام (٦) و (٧) و (٨) و (١١) و (١٦)، عامّ للإنسان وغيره من الملائكة والجنّ وكلّ ما يتّخذه المشركون ندًّا له تعالى من الآلهة. ولكنّ الظّاهر خصوص ذوي العقول منها، فلا يشمل الأصنام لفظًا، بل ملاكًا. وأمّا قوله: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ في الرّقم (٢٠)، فخاصّ بذوي العقول من البشر وغيرهم، أو يختصّ بالبشر فقط، بقرينة ما بعده: ﴿إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾. وأمّا في ما سواها من الآيات، فيعمّ البشر جميعًا، ولاسيّما الرّقم (١) و (٢)، لقوله فيهما: ﴿مِنَ الْعَالَمِينَ﴾، أو جماعة من البشر بقرينة السّياق، مثل قوله في الرّقم (٥): ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾، وقوله في الرّقم (٣): ﴿وَلَمْ

يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا﴾، أي أحدًا من أعدائكم

ثالثًا: أنّ سياق هذه الطّائفة من الآيات سياق مؤكّد مثل ما جاء فيها «أحد» مرفوعًا، بخلاف سياق «الآيات الّتي جاء «أحد» فيها مضافًا إلى ضمير الجمع الحاضر، كما سيأتي. ولعلّ الفرق بين هاتين الطّائفتين وذلك هو وجود آلة النّفي أو النّهي في جانبي هون ذلك ومن طبيعة النّفي والنّهي الشّمول والتّأكّد، مع وجود مثبت واحد في الطّائفتين، ففي المرفوع جاء مؤكّدًا، وهو: ﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾ في الرّقم (١٢)، وفي المنصوب مشروطًا، وهو ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا﴾ في الرّقم (١٢)، فمعادلة بين الأحد منصوبًا و مرفوعًا موجودة من جهات شتّى، سياق النّفي أو النّهي، والتّأكّد مع وجود مثبت واحد فيها

رابعًا: أنّ النّفي فيها جاء بـ «لم» لنفي الماضي (٥) مرّات، وهي الأرقام (١) و (٣) و (٨) و (٩) و (١٣)، و بـ «لن» لنفي الأبد مرّتين، وهما الرّقمان (٤) و (٥)، وبـ «لا» لنفي الأزمان (٨) مرّات، وهي الأرقام (٢) و (٦) و (٧) و (١٠) و (١٤) و (١٥) و (١٩) و (٢٠)، و جاء النّهي فيها (٤) مرّات، وهي: (٤) و (٥) و (١١) و (١٨)، فالمعادلة بين هذين بأن يقال: إنّ النّفي بـ «لا» نِصفها النّهي، وبـ «لن» نصف النّهي، ﻭ ¼ «لا»، وبـ «لم» قريب من نصف «لا».

الثّالث ـ وجاء مجرورًا تسع عشرة مرّة

منها (٩) مرّات مع (بين) في سياق النّفي، أو الاستفهام الجاري مجرى النّفي

١ـ ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّٰى يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ البقرة: ١٠٢

٢ـ ﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾ البقرة: ١٠٢

٣ـ ﴿أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعٰلَمِينَ﴾ الأعراف: ٨٠

٤ـ ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعٰلَمِينَ﴾ العنكبوت: ٢٨

٥ـ ﴿وَلَئِنْ زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ﴾ فاطر: ٤١

٦ـ ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ الحاقّة: ٤٧

٧ـ ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكٰى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ النّور: ٢١

٨ـ ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ مريم: ٩٨

٩ـ ﴿وَإِذَا مَآ أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلٰى بَعْضٍ هَلْ يَرٰيكُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ التّوبة: ١٢٧

وجاء بعد (بين) «لا» مرّات

١٠ و ١١ـ ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ البقرة: ١٣٦، و آل عمران: ٨٤

١٢ـ ﴿كُلٌّ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰٓئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ البقرة: ٢٨٥

١٣ـ ﴿وَالَّذِينَ اٰمَنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ النّساء: ١٥٢

وجاء بعد (على) مرّتين

١٤ـ ﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلٰىٓ أَحَدٍ﴾ آل عمران: ١٥٣

١٥ـ ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ التّوبة ٨٤

وجاء بعد «اللّام» مرّتين

١٦ـ ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ ص ٣٥

١٧ـ ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ اللّيل ١٩

وجاء بعد «الكاف» مرّة واحدة

١٨ـ ﴿يَانِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ الأحزاب ٣٢

وجاء مضافًا إليه مرّةً واحدة

١٩ـ ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ﴾ الأحزاب ٤٠

ملاحظ أوّلًا أنّ الاستعمال قد انقسم إلى مستويين

أ ـ مستوىً يمضي في التّجريد ونَيْل المطلق التّامّ الاستغراق للحدث وهو ما دخلته (من)

ب ـ مستوىً فيه التّجريد لكنّه على مرتبة أقلّ في الاستغراق، مثل ما جاء في قوله ﴿وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾، فإنّ هذه مختصّة بالأنبياء ولا تعمّ جميع الخلق، فتكون بذلك تجريديّة غير مطلقة وهذا هو الفارق بين استعمال (من) وغيره

وثانيًا قال ابن هشام في المغني إنّ (من) هذه زائدة، وهي إمّا لتنصيص العموم أو لتأكيد العموم، ويشترط في زيادتها ثلاثة أمور.

١ـ تقدّم نفي أو نهي أو استفهام

٢ـ تنكير مجرورها

٣ـ كونه فاعلًا أو مفعولًا به أو مبتدأ

وعلى ما قاله فليست (من) هذه للتّبعيض كما قيل، كما أنّها ليست زائدة بالمعنى المصطلح، بل هي لاستغراق النّفي في مثل هذا السّياق

الرّابع ـ وجاء مركّبًا مرّة واحدة

﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾، يوسف ٤

هذا تركيب وحيد في القرآن جاء بداية قصّة كانت فريدة بين القصص القرآنيّة من جهات شتّى، لا تخفى على الباحثين في القصص القرآنيّ. ومن جملتها أنّها جاءت كاملة من أوّلها إلى آخرها في سورة واحدة، مختصّة بها، ولم تفرّق أبعاضها خلال السّور، كغيرها من تلك القصص، وما شغلت السّورة غيرها. ولعلّ هذا هو سرّ انفراد هذا التّركيب العدديّ في القرآن، كانفراد يوسف في عصره و دهره، وكانفراد سورة يوسف بين السّور في فخامة المضامين وكثرة النّكت، واحتوائها على عشق مفرط ـ بغير مبادلة ـ من ناحية حتّى جرّ العاشقات إلى تقطيع الأيدي، كما قال: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ يوسف: ٣١ وعفّةٍ بالغة من ناحية أُخرى في كبح رغباتهنّ، حتّى أدخلت صاحبها ـ وهو يوسف ـ السّجن، وهو غير آبهٍ بذلك، بل دخله مستبشرًا مُقبلًا عليه، حيث قال: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾ يوسف ٣٣

ومن مزايا هذه القصّة احتواؤها بمفردها على أركان أساليب الكمال والازدهار في كلّ قصّة، منها ابتداؤها برؤيا صادقة الّتي تحوي لبّ القصّة وعاقبتها الحميدة بعد طول العناء وألوان من العذاب و الشّقاء، ومن كمال

القصّة الرّؤيا و نحوها، فإذا حذفت قصّة من الرّؤيا أو ما شابهها من الأحداث والإرهاصات، فهي عارية عن ركن من أركانها

وهذه الرّؤيا في نفس الوقت منطبقة تمامًا على ما شاع عند أرباب السّلوك، من لزوم نبوءة غيبيّة مبكّرة للسّالك المتعطّش الّذي يُرجّى له الوصول إلى أعلى مراتب الكمال، لتكشف له في بداية سلوكه مستقبله البعيد المشرق الّذي ينتظره، ليتغلّب في سلوكه اسلح الأحاج ماءً فراتًا سائغًا، وتتذلّل له العقبات الكؤود، وتنصاع له دياجير الظّلمات، ليرى موضع قدمه، حتّى يقطع الأشواط ويخطو الخطوات بقدم صدق مطمئنّ كالجبل الرّاسخ، لا تحرّكه العواصف، ولا تعرّق به السّبل عن سبيله، وعن الصّراط المستقيم

وهذه الإرهاصات تحدث كما لو اتّفق في طليعة سيره برهن صالح أو مرشد كامل، يبشّره بما ينتظره من الازدهار في الكمال والازدياد في الأتباع وفي الجاه والمال، مثل لقاء موسى شعيبًا والتقاء النّبيّ محمّد ﷺ بالرّاهب، ومثل ما قيل عن كثير من الشّيوخ الكُمّل، كنبوءة العطّار النّيسابوريّ حول مستقبل العارف الرّوميّ، صاحب المثنوي، وهو طفل لم يتجاوز العاشرة فيوسف نُبّئ، قبل كلّ شيء، بالرّؤيا، كما جاء في بدء القصّة: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ يوسف: ٤، ثمّ وُفّق وأُلهم بحكايتها لأبيه النّبيّ الشّيخ المجرّب، فبشّره بمستقبله النّيّر إيماءً بلا تفصيل، وتحذيرًا ممّن يكيد له، ليقف يوسف بنفسه على تأويله بعد أن ذاق مرارة السّلوك، ولاقى ما لاقى من العذاب، إذ قال لأبيه: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف: ١٠٠، فآيات بدء القصّة حافلة بمثل هذه الأسرار، على أنّ القصّة احتوت على رؤى أُخرى، لها دخل في تنمية القصّة و نموّها، وما يؤول إليها أمرها حتّى أنّ يوسف ﷺ -وهو نبيّ- أُعطي معجزة، وأُيّد بها في نبوّته من بعض تأويل الرّؤيا، كما قال تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ يوسف: ٢١

ثمّ إنّ الرّؤيا في ذاتها عجيبة، فالكواكب الأحد عشر جُمعت مع الشّمس والقمر ساجدة كلّها ليوسف، وهو طفل لم يبلغ الحُلُم، في سنّ خاف عليه أبوه أن يأكله الذّئب، فهذ السّياق و تلك العناصر كانت كافية نبوءةً وإرهاصًا للطّفل، حتّى لو لم يصدر تأويلها على لسان الأب، إلّا أنّ الرّؤيا لا يوجد فيها عنصر الخوف والعناء، وكانت كلّها فأل حسن، وهذا ما كشف عنه أبوه له، إذ قال له: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ يوسف: ٥، منبّهًا له أنّ له في طريق الوصول إلى تلك المنزلة العليا -وهي سجود الشّمس والقمر والكواكب له- مخاطر و عقبات و صعاب وعناء، كلّه من قبل إخوتك الّذين هم الكواكب الأحد عشر، وأنّ الشّيطان هو الّذي سيبعثهم على إيذائه، رغم أنّهم إخوانه. وأمّا سرّ اختصاص تركيب (أحد عشر) بهذه القصّة وهذه السّورة من دون أن يتكرّر في القرآن، فلم أهتدي إلى الآن إليه، سوى ما أومأت إليه من قبل، ولله الأمر من قبلُ ومن بعدُ.

الخامس ـ وجاء مضافًا إلى ضمير الجمع الغائب سبع مرّات

١ـ ﴿وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ البقرة ٩٦

٢ـ ﴿فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَى بِهِ﴾ آل عمران ٩١

٣ـ ﴿حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ النساء ١٨

٤ـ ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ النحل ٥٨

٥ ـ ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ◆ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ المؤمنون ٩٩ ، ١٠٠

٦ـ ﴿فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ النور: ٦

٧ـ ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا﴾ الزخرف ١٧

يلاحظ أوّلاً أنّ «أحدهم» فيها جاء في سياق الإثبات، دون نفي و نهي، سوى الآية رقم (٢)، وسياقها مؤكّد.

وجاء تلو الشّرط الدالّ على التّرديد وعدم الاستقرار، والتّأكّد في الباقي، حتّى في ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ﴾، لأنّه في معنى الشّرط، إلّا في السّادسة، فليس فيها شرط، لكن لا يوجد فيها أيّ تأكيد أيضًا، إلّا في ذيلها، وهو قوله: ﴿إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾. وقد سبق أنّ عدم التّأكّد هو الشّائع الدّارج في الإثبات، كما أنّ النّفي هو موضع التّأكيد غالبًا

ثانيًا: ورغم ذلك، فقد اختصّ هذا السّياق بالذّمّ واللّوم حتّى في السّادسة، لأنّها تحمل معاقبة الّذين يرمون أزواجهم، و لم يكن لهم شهداء إلّا أنفسهم.

السّادس ـ وجاء مضافًا إلى ضمير الجمع الحاضر سبع مرّات.

١ـ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ البقرة: ١٨٠

٢ـ ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ البقرة ٢٦٦

٣ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ المائدة ١٠٦

٤ـ ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ الأنعام ٦١

٥ ـ ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ الكهف ١٩

٦ـ ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ الحجرات ١٢

٧ـ ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ المنافقون ١٠

يلاحظ أوّلاً أنّ الآيات في هذا السّياق لا يوجد فيها نفي، وأنّ لفظ (أحدكم) فيها لم يسبق بشيء من النّفي أو النّهي، فهل فيه نكتة، أو أنّه اتّفاق محض؟ وأقرب ما يخطر بالبال في خصوص آيات الموت منها أنّ النّفي لا يليق بالموت الّذي هو أمر قطعيّ، يتذوّقه كلّ أحد فلا يناسبه النّفي

ثانيًا: ورغم ذلك فلا يوجد فيه أيضًا إثبات مؤكّد مطلق، كما سبق في (قل هو الله أحد)، بل جاءت أربع آيات من مجموع السّبع عقيب الشّرط أو ما بمعناه، وهي

الأرقام (١) و (٢) و (٣) و (٧)، فإنّ قوله. ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ يعني «إذ جاء أحدكم الموت» وجاءت اثنتان منها استفهام، وهما الرّقمان (٢) و (٦)، وأمّا ما تبقّى منها، وهو الرّقم (٥)، فجاء عقيب فعل الأمر ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ﴾، من دون أيّ تأكيد، بل ولا دلالة على الوجوب والتكليف، بل هو مجرّد إرشاد و توصية، فهل في ذلك سرّ، أو أنّه هو الآخر اتّفاق محض؟

ثالثًا: أنّ أربع منها جاءت ـ أَحَدَكُم ـ مفعولًا لفعل فاعله الموت، في الرّقمين (١) و (٣): ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾، وفي الرّقم (٤): ﴿إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾، وفي الرّقم (٧): ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ ثمّ إنّ بيان الفرق بين التّعابير الثّلاثة (حضر) و (جاء) و (يأتي) في حدة، وكذلك سوفون في مثل ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ آل عمران: ١٨٥، و (يدرككم) في مثل ﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ﴾ النساء: ٧٨، والتوفّي في مثل ﴿حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ النساء: ١٥، والإصابة في ﴿فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ المائدة: ١٠٦، ونحوها، وربّما يظهر ذلك من التّأمّل في سياق الآيات عند البحث في مادّة «موت»، وكذا يكشف القناع هناك عن أنّ الموت رغم كونه أمرًا واقعًا لكلّ أحد، كما قال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾، كيف جاء في هذه الآيات مشروطًا معلّقًا؟

رابعًا: وجاءت كلّ من (أحدكم) و (أحدهم) سبع مرّات في سياق مشابه من جهتين: الإثبات و عدم التّأكّد، إلّا في واحدة من كلّ منهما: جاء في (أحدكم) الأمر (رقم ٧) وفي (أحدهم) نفي الأبد (رقم ٢)، لكن بينهما فرق من جهة أنّ الآيات في (أحدهم) ليس فيها تشريع إلّا السّادسة، والباقي ذمّ كما سبق. والآيات في (أحدكم) ثلاث منها تشريع، وهي الأرقام: (١) و (٣) و (٧)، وثلاث منها ذمّ ولوم، وهي الأرقام: (٢) و (٤) و (٦)، وواحدة حكاية قصّة، وهي الرّقم (٥). ولو رجع الذّمّ إلى نوع من التّشريع فكلّها تشريع، وواحدة حكاية، فيوجد بينهما خلال وجه الافتراق نوع من الوفاق.

وبينهما فرق آخر، وهو أنّ (أحدكم) منها أربع شرط كما سبق، واثنتان استفهام، وواحدة أمر، وفي (أحدهم) خمس شرط، وواحدة نفي، وواحدة إثبات، كما في (٢) و (٦)

السّابع ـ وجاء مضافًا إلى ضمير التّثنية الغائب خمس مرّات

١ـ ﴿إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا﴾ المائدة: ٢٧

٢ـ ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ يوسف: ٣٦

٣ـ ﴿وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ النّحل: ٧٦

٤ـ ﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الإسراء: ٢٣

٥ـ ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ﴾ الكهف: ٣٢

يلاحظ أوّلًا: أنّ (أحدهما) جاء فيها مثبتًا، إلّا اثنتين

منها، وهما الرّقمان (٣) و (٤) فهيهما نهيٌ أو نهي

ثانيًا أنّ السّياق فيهما جميعًا ذمّ أو نحوه، كما في (٢) و (٤)، وليس فيهما تفاؤل.

ثالثًا: أنّ اثنتان منها حكاية، وهما (١) و (٢)، وموضوعها أخوان وفتيان، واثنتان مَثَلٌ، وهما (٣) و (٥)، وموضوعها رجلان، وواحدة تشريع، وموضوعها أبوان.

رابعًا أنّ كلًّ من (أحدهما) و (إحداهما) ـ كما يأتي ـ جاء في القرآن خمس مرّات مع اختلاف السّياق.

الثّامن ـ وجاء مضافًا إلى ضمير المتكلّم مع الغير مرّة واحدة

﴿قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ يوسف ٧٨

يلاحظ أنّ السّياق كلّه عاطفيّ: يتضمّن الثّناء للملك أوّلًا، وأنّه من المحسنين أخيرًا، وذكر الأبوّة والشّيخوخة للأب، وتفاني الذّات من جانب كلّ واحد من الإخوة. فإنّ ﴿خُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ﴾ يوحي بأنّ كلّ واحد منهم مستعدّ لأن يكون رهينة عند يوسف، مكان أخيهم لا من أجله، بل رعاية لأبيه الشّيخ الكبير. فـ (أحدنا) يفيد الشّمول البدليّ تأكيدًا على أنّه لافرق بين أحد من الإخوة في الفداء بنفسه لأخيهم. إلّا أنّ السّياق ينقلب فيما بعد إلى مجابهة صارمة، وعدل بلاهوادة أمام هذه العاطفة الجيّاشة تجاه الأب الشّيخ الكبير، والطّفل الأسير الّذي باعد الدّهر بينه وبين أبيه الّذي ابيضّت عيناه من الحزن، لأخيه يوسف من قبل

إذ قال العزيز ﴿مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا﴾ يوسف: ٧٩، معتذرًا بأنّ العدل لايعرف العاطفة والقاضي العادل هنا كاد أن يكون أعمى، وأنّ من لايعدل فهو من الظّالمين، فاستيأسوا منه

وهذا أيضًا نظير (أحد عشر) سياق لم يتكرّر في القرآن، وهو لفظ واحد في موضع ألفاظ وكلمات شتّى، ومن أجل ذلك فـ (أحدنا) تصدّر أوج البلاغة، فلا تجد لفظًا آخر يحلّ محلّه، ويفي بحقّه، ولعلّه جاء متفردًا في القرآن، ولم يتكرّر لهذا السّبب.

التّاسع ـ وجاء مضافًا إلى ضمير تثنية الحاضر مرّة واحدة

﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ يوسف: ٤١

يُلاحظ أنّه كلفظي (أحد عشر) و (أحدنا) أيضًا، إذ لم يتكرّر في القرآن لنكتة بليغة مثلها، وهي أنّ مصداق (أحدكما) معيّن عند يوسف، لكنّه أبهمه رعاية لأحاسيس الفتيين، ولاسيّما الفتى الآخر الّذي سيصلب، فتأكل الطّير من رأسه. فلو قال للأوّل: أمّا أنت فتسقي ربّك خمرًا، فهو كالتّصريح بأنّ صاحبه هو الّذي ينتظره الصّلب وأكل الطّير من رأسه، وهذا مالا يرضى به يوسف، فيواجهه به، وأوكل ذلك إليه، ليقف عليه خلال التّأويل من دون تصريح به من قبل يوسف.

ولعلّه لم يبادر إلى تأويل رؤياهما في البداية لهذا السّبب أيضًا، فأخّره إلى إنبائهما بنوع الطّعام الّذي يرزقانه قبل إتيانه استنادًا إلى ماعلّمه ربّه، ليتخلّى هو من عهدة التّأويل النّكد المشئوم للثّاني، وعن إبانة الفرق بين الفتيين، حيث أنبأ أحدهما بعاقبة سعيدة، والآخر

بعاقبة تعسة. فلاحظ قوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ يوسف: ٣٧ ثمّ أطال الكلام في التوحيد خلال آيات، ليستعدّ الفتيان لاستماع تأويل رؤيـاهما، ويوكلا أمرهما إلى الله، فقال حينئذٍ في سياق عاطفيّ: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا ...﴾، وبذلك تبيّنت بلاغة (أحدكما) هنا، فلا يكاد يسدّ مسدّه، ويحلّ مكانه لفظ آخر.

العاشر ـ وأمّا (إحدى) ـ مؤنّث أحد ـ فما جاءت في القرآن إلّا مضافة على وجوه:

أ ـ إلى الاسم الظّاهر خمس مرّات:

١ ـ ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ﴾ الأنفال: ٧

٢ ـ ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾ التّوبة: ٥٢

٣ ـ ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ القصص: ٢٧

٤ ـ ﴿لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾ فاطر: ٤٢

٥ ـ ﴿إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ﴾ المدّثّر: ٣٥

ويلاحظ أوّلًا: أنّ (إحدى) ما جاءت إلّا مضافة، إيماءً إلى أنّ الأنثى لا كيان لها ولا قرار إلّا بضمّها إلى ذكر من جنسها، وكأنّها لا استقلال لها بنفسها.

ثانيًا: أنّها فيما أضيفت إليه ليست على وتيرة واحدة في اثنتين من الخمس، فالمضاف إليه في الأُولى الطّائفتان من جيش المشركين في غزوة بدر، وفي الثّانية الحسنيان: النّصر على الأعداء، أو الاستشهاد في سبيل الله والفوز بالجنّة. وفي الثّالثة بنتا شعيب، وهذه غريبة من بين الخمس بأن استعملت المؤنّث في معناها الحقيقيّ، وفي الرّابعة الأمم من اليهود والنّصارى ـ كما قيل ـ أو غيرهم، وفي الخامسة الكبائر أو غيرها ممّا مضى في النّصوص.

ثالثًا: إنّ دلّ هذا التّشتّت والفوضى في ما أُضيفت إليه الأنثى على شيء، فهو يعني ـ كما سبق ـ تلوّنها وعدم استقرارها على حالة واحدة كما هو طبعها، إلّا بضمّها وإتباعها لغيرها من الرّجال، أيًّا كان.

رابعًا: ليس للآيات سياق واحد في موضوعها ومحتواها، مسايرة لطبيعتها، فالأُولى تحكي نصر المؤمنين على المشركين في غزوة بدر، والثّانية جدال بين المؤمنين والمنافقين المتخلّفين عن غزوة تبوك، وكلتاهما مدنيّة، والثّالثة وصل موسى بإحدى ابنتي شعيب، والرّابعة جدال مع المشركين، وكلتاهما مكّيّة، والخامسة وصف لسقر أو القيامة أو هذه الآية أو هذا الإنذار أو غير ذلك ممّا مضى في النّصوص، فاختلفت الآيات موضوعًا، كما اختلفت الأقوال والآراء، واضطربت في تفسير ما أُضيفت (إحدى) إليها.

خامسًا: ولعلّ خلوّها من التّشريع من أجل ذلك، إذ التّشريع يتناسب مع جوّ هادئ، تخيّم عليه السّكينة والاستقرار، فهي إمّا إنذار وتوبيخ، كما في الأرقام: (٢) و(٤) و(٥)، أو بشارة بجزاء حسن أو حكاية لها، كما في (١) و(٣).

ب ـ إلى ضمير التّثنية الغائب خمس مرّات أيضًا:

١ ـ ﴿وَاسْتَشْهِدُوا ... مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ

إحديهما﴾ البقرة: ٢٨٢

٢ـ﴿فتذكّر إحديهما الأخرى﴾ البقرة: ٢٨٢

٣ـ﴿فجاءته إحديهما تمشي على استحياء﴾

القصص: ٢٥

٤ـ﴿قالت إحديهما يا أبت استأجره﴾ القصص: ٢٦

٥ ـ﴿فإن بغت إحديهما على الأخرى فقاتلوا الّتي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله﴾ الحجرات: ٩

يلاحظ أوّلاً: أنّ لفظ (إحدى) المضاف إلى ضمير التّثنية الغائب جاء مكافئًا في العدد للفظ (إحدى) المضاف إلى الاسم الظّاهر، وللفظ (أحد) المضاف إلى ضمير التّثنية الغائب، فهل هذا صدفة أو حكمة؟

ثانيًا: أنّ سياقها ليس سياقًا واحدًا أيضًا، فسياق الأوليين في الاستشهاد بامرأتين مكان رجل واحد، والتاليين هما في بنتي شعيب، والأخيرة في الطّائفتين المتقاتلتين من المؤمنين، فالتّأنيث في هذه مجازيّ، وفي الأربع الأول حقيقيّ!

ثالثًا: ويستشفّ من هذه الآيات نوع من التّلوّن والاضطراب الّذي يعكس طبيعة الأنثى، كما ذكرنا، إذ جاء في الأوليين: ﴿أن تضلّ إحديهما فتذكّر إحديهما الأخرى﴾، وفي هذا صراحة متناهية، تدلّ على تشتّت ذاكرة المرأة الّذي يعمّ النّساء جميعًا. ولهذا أريد بـ(إحديهما) في الموردين كلّ واحدة منهما، بلا فرق بينهما، ولا تعيين لإحداهما، وتكرارها في آية واحدة تأكيد على ذلك الإبهام، إذ لو قال بدل «فتذكّر إحديهما الأخرى»: «فتذكّرها الأخرى» لارتفع الإبهام، لكنّه لم يقل كذلك، احتفاظًا على الإبهام. وقد تقدّم في النّصوص نحو مقالنا.

وجاء في الموضعين: الثّالث والرّابع في آيتين متواليتين في قصّة واحدة: ﴿فجاءته إحديهما تمشي على استحياء﴾ و ﴿قالت إحديهما﴾، حيث أبهم القرآن شخصيّة الماشية والقائلة، مع أنّهما معيّنتان في نفس الأمر، وفيه سرّ سوف نكشف عنه.

وكذلك يوجد الإبهام في الخامسة، إيماء إلى أنّ كلّ واحدة من الطّائفتين يمكن أن تكون معتدية أو معتدى عليها، أو تكون في نفس الوقت موصوفة بهما معًا، وهذا هو من طبيعة القتال والمتقاتلين.

رابعًا: لقد أسهب المفسّرون في (إحديهما)، أي حول ابنتي شعيب واسميهما، وتعيين الكبرى و الصّغرى منهما، ولا يسعنا الخوض في هذا الموضوع.

وأمّا القول في من جاءت على استحياء، ومن قالت: ﴿يا أبت استأجره﴾، ومن أنكحها شعيب موسى (عليه السلام)، فالّذي يلوح لنا من سياق الآيات أنّ (إحديهما) في الموردين هي نفس المنكوحة، استنادًا إلى تحليل نفسيّ، فإنّ الّتي جاءت على استحياء حملت في سويداء قلبها حبّ الفتى، دون أن تشعر هي به، وهذا الحبّ الخفيّ في نفسها بعثها ـ رغم إرادتها ـ على أن تقول لموسى الفتى: ﴿إنّ أبي يدعوك ليجزيك أجر ما سقيت لنا﴾ وهذا المشي حياء، وهذه الدّعوة الصّادقة على لسانها ـ والّتي لهجت بها طبعًا على استحياء، وبصوت خفيّ يخرج من أعماقها ملتهبًا بحبّه، وهي مع ذلك لا تشعر به أيضًا، والّذي قرع سمع الفتى الضعيف الّذي التجأ بخوف بالغ إلى مدين، بلد شعيب، والّذي صدر عن لسان امرأة شابّة، لما

أب حنون، يريد أن يجزي موسى أجر ما سقاه لها. فمشت هي، ومشى موسى خلفها، ناظرًا بطرف خفيّ إلى قامتها. ذلك كلّه لفت انتباه الفتى وألقى حبّها في سويداء قلبه، وهو الآخر لا يشعر به أيضًا، بل أحسّ في نفسه رجاء بالمستقبل فقط. ثمّ قول البنت الّتي مشت لتدعو موسى لأبيه ﴿يَاأَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾، فيه معنى لم تشعر به البنت ولا موسى، لأنّها كلمة خرجت من لسانها، منبعثة من ذلك الحبّ الخفيّ في باطنها، دون أن تشعر ولا تُشعر به أحدًا، وقد أخذت في قلب موسى مأخذها، دون أن يشعر هو أيضًا بذلك، هذه هي حالة الفتى والفتاة.

وأمّا شعيب النّبيّ اليقظ، فقد فطن هذا الحبّ المتبادل في قلبي الفتاة والفتى وقرأ ما في ضميرهما وكأنّه رآه بأمّ العين، ولكنّه لم يُشعرهما بذلك، فبادر إلى موسى قائلًا: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾، فلم يُعيّن سرّهما، بل أبهم الكلام إبهامًا، ويكمن في هذا الإبهام ـ المتكرّر ثلاث مرّات: (إحداهما) مرّتين، و(إحدى ابنتيّ هاتين) مرّة واحدة ـ لطفٌ وبلاغة، لا يدركها إلّا الأديب البارع، المطّلع بعلم النّفس، والّذي ذاق في حياته طعم الحبّ العذريّ الصّادق النّزيه. ويتجلّى في هذا السّياق أوج الإعجاز البلاغيّ للقرآن، وتعكس الكلمات المتبادلة بين موسى وشعيب حول هذا الزّواج المبارك هذا الهوى العذريّ والحبّ النّزيه، والله هو العالم بسرّ كتابه.

ج ـ إلى ضمير جمع المؤنّث الغائب مرّة واحدة ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ النّساء: ٢٠

يلاحظ أنّ موضوع الآية مهر النّساء وصدقاتهنّ، حيث أكّد القرآن على المحافظة عليها، وضرورة إعطائهنّ حقوقهنّ، في الآية السّابقة لهذه الآية واللّاحقة لها. إلّا أنّ فيها مزيّة خاصّة بها، وهي إرادة استبدال زوج مكان زوج الّتي تحدث كثيرًا للمفرطين في الزّوج. وعند ذلك تكون الزّوجة تحت وطأة الزّوج الّذي أراد فراقها في صداقها، طموحًا إلى المرأة الّتي أراد وصلها فيجحد حقّ الأولى بهتانًا وافتراء بأنّها أخذت حقّها من الصّداق من ذي قبل، أو أنّ مقدار صداقها لم يكن مطابقًا لما تدّعيه، أو نحو ذلك من المغالطة والتّشويه، ليبلغ أربه من العشق الثّاني والثّالث وهكذا.

ونحن نعتبر هذه الحالة أشدّ الحالات حسّاسيّة للرّجال، فخصّها القرآن بالبحث على حدة، كما خصّ لفظ (إحداهنّ) بها أيضًا، ليكون مخلصًا لها، ولم يكرّره وهذا نظير ما سبق في (أحد عشر) و(أحدكما) و(أحدهما).

الحادي عشر: يلاحظ أنّ للفظة (أحد) و(إحدى) في القرآن محورين:

المحور الأوّل: ما كان دائرًا في فلك المخلوقات، ويغلب عليه الاستعمال في سياق النّفي أو ما في معناه، كما رأينا في الآيات المتقدّمة، ومثل قوله: ﴿وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ الجنّ: ٢ و﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَدًا﴾ الجنّ: ١٨

وقد يأتي أيضًا في سياق الإيجاب مضمّنًا معنى التجريد إلى حدّ مّا.

١ـ ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ الأنعام: ٦١

٢ـ ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ النحل ٧٦

٣ـ ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ الحجرات ٩

٤ـ ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ القصص ٢٧

٥ ـ ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾ التوبة ٥٢

وله نظائر أخرى عيّن لفظ (أحد) في ذلك تبني الشّيء في إطار التّجريد وعدم التّخصيص والتّحديد إلى حدّ ما.

والمحور الثّاني: ما كان متّصلًا بالذّات الإلهيّة، وهذا يتحدّر فيه معنى التّجريد المطلق والوحدانيّة البائنة كما في سورة التّوحيد. فسياقها التّفرّد المطلق، فكلّ من لفظة (قُلْ) و (هُوَ) و (اللَّهُ) و (أَحَدٌ) في الموضعين، و (الصَّمَدُ) و (لَمْ يَلِدْ) و (لَمْ يُولَدْ) و (كُفُوًا) تدلّ على الوحدانيّة المطلقة.

وفي هذا المحور أيضًا جاء (أحد) دلالة على نفي الشّرك:

﴿وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ الكهف ٣٨

﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ الكهف ١١٠

﴿وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ الأحزاب: ٣٩، وله نظائر كثيرة.

الثّاني عشر ـ يبدو أنّ معنى الواحد ـ وهو الفرد ـ لوحظ في مجموعة الأرقام الّتي جاءت في صدر البحث، فالألفاظ (١١)، وعدد المرّات (٨٥)، والسّور (٣٣)، وعدد الآيات المكّيّة (٤٧)، وعدد السّور المدنيّة (١١). وكذلك (أحد) مرفوعًا ومجرورًا ـ لا منصوبًا لأنّه وسط بينهما ـ ومركّبًا ومضافًا إلى ضميري الجمع الغائب والحاضر، وكذا (إحدى) مضافة إلى الاسم الظّاهر، وإلى ضمير التّثنية الغائب وضمير المؤنّث الغائب.

فكلّها وتر، وإنّما حصّت الآيات المدنيّة بالرّقم (٣٨)، والسّور المكّيّة بالرّقم (٢٢)، وكلاهما زوج، فهذا خرق للأرقام المذكورة، إلّا أنّ فيها نوعًا من المعادلة بين السّور والآيات، فلكلّ منها نصيب من الفرد و الزّوج. على أنّ أعداد السّور المدنيّة، أي (١١) نصف السّور المكّيّة، أي (٢٢)، وأعداد الآيات المدنيّة ـ أي (٣٧) ـ أقلّ من المكّيّة ـ أي (٤٨) ـ بنحو (٩) فالآيات المدنيّة وسورها ممّا أقلّ من المكّيّة، فهل هذا تأكيد على الوحدة والتّوحيد في الجوّ المكّيّ المشحون بالشّرك، أو أنّه رمز إلى عزلة الإسلام وغربته في مكّة، وخروجه من طوق العزلة والانفراد في المدينة؟ أو هناك سرّ آخر؟ أو هو مجرّد صدفة؟ والله عالم.

أ خ ذ

٩٣ لفظًا، ٢٧٣ مرة: ١٦٥ مكيّة، ١٠٨ مدنيّة

في ٥٥ سورة: ٣٥ مكيّة، ٢٠ مدنيّة

أخذ ١١، ٧ـ٤	أخذ ١، ١ـ	تأخذوها ١، ـ١	آخذهم ١، ـ١	اتخذتم ٦، ٢ـ٤	أفتتخذونه ١، ١
فأخذه ١، ١	أخذوا ٢، ١ـ١	تأخذوا ٢، ٢	يؤاخذ ٢، ٢	اتخذتموه ١، ١	تتخذوا ١٣، ٣ـ١٠
فأخذهم ١١، ٢ـ٩	يأخذ ٣، ٢ـ١	تأخذونها ١، ـ١	يؤاخذهم ١، ١	فاتخذتموهم ١، ١	أتخذ ٣، ٣
أخذت ٢، ٢	يأخذه ١، ١	نأخذ ١، ١	يؤاخذكم ٤، ـ٤	اتخذت ١، ١	اتخذن ١، ـ١
أخذه ٢، ١ـ١	يأخذهم ٢، ٢	يؤخذ ٥، ١ـ٤	تؤاخذني ١، ١	اتخذناه ١، ١	نتخذ ٢، ٢
أخذتهم ١٠، ٩ـ١	فيأخذكم ٣، ٣	خذ ٧، ٥ـ٢	تؤاخذنا ١، ـ١	اتخذناهم ١، ١	نتخذه ٢، ٢
أخذتكم ١، ١	يأخذون ١، ١ـ	خذها ٢، ٢	اتخذ ٢٠، ١٧ـ٣	يتخذ ١٤، ٧ـ٧	لتخذت ٢، ٢
أخذن ١، ـ١	يأخذونها ١، ١ـ	خذوا ١٦، ٢ـ١٤	اتخذها ١، ١	يتخذها ١، ١	فاتخذه ١، ١
أخذتم ٢، ـ٢	يأخذوا ٣، ١ـ٢	خذوه ٨، ٧ـ١	اتخذوا ٢٦، ٢٠ـ٦	يتخذون ١، ١ـ	اتخذوا ١، ـ١
أخذت ١، ١	يأخذوه ٢، ١ـ١	خذوهم ٣، ١ـ٢	اتخذوه ١، ١	يتخذوا ٣، ١ـ٢	اتخذوه ١، ١
أخذتها ١، ـ١	تأخذ ١، ـ١	آخذ ١، ١	اتخذوها ١، ـ١	يتخذونه ٢، ٢	اتخذوني ١، ـ١
أخذتهم ٣، ١ـ٢	تأخذه ١، ـ١	آخذين ١، ١	اتخذوهم ١، ـ١	يتخذونك ٢، ٢	اتخذي ١، ١
أخذنا ١٦، ٥ـ١١	تأخذهم ١، ١	يأخذه ١، ـ١	اتخذتم ١، ـ١	نتخذ ٢، ١ـ١	متخذ ١، ١
فأخذناه ٣، ٣	تأخذكم ١، ـ١	أخذه ٢، ٢	متخذي ١، ـ١	متخذات ١، ـ١	اتخاذكم ١، ـ١
أخذناهم ٧، ٧	تأخذونه ٢، ـ٢	أخذا ١، ١			
أخذة ١، ١	اتخذت ٢، ٢	تتخذوا ١، ـ١			
أخذه ١، ١	اتخذت ٢، ٢	تتخذون ٤، ٤			

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل : الأَخْذُ: التناوُل.

والأُخْذَةُ: رُقْيَةٌ تأخذ العين ونحوها.

والإخاذةُ: الضَّيْعَةُ يتّخذها الإنسانُ لنفسه.

ورجلٌ مؤخَّذٌ عن النّساء، كأنّه حُبِس عن إتيانهنّ كالعِنّين ونحوه.

ويقال: الاتّخاذ من تخِذَ يتخَذُ تَخْذًا، وتخِذْتُ مالًا، أي كسَبْتُه، أُلزِمتِ التّاءُ كأنّها أصليّةٌ، والأصل من «الأخذ» إن شاء الله تعالى، وفي القرآن: ﴿لَتَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾[1] الكهف: ٧٧.

والأَخِذُ: بعير مدٌّ، من الإبل: حين يأخذ فيه السِّمَنُ، وهنّ الأواخِذُ، ونحو ذلك: أخذَ البعير يأخَذُ أخذًا فهو أخِذٌ، أي شبه الجُنُون يأخُذُه، وكذلك الشّاء.

والإخاذُ والإخاذةُ والإخْذُ: ما حفرتَ لنفسك كهيئة الحوض، ويُجمع على أخذان، وهو أن تُمسِك الماء أيّامًا.

والأُخُذ على تقدير فُعُل: غُدُرٌ، سُمّي[2] به لأنّه يتّخذه لنفسه، من أخَذ يأخذ.

ورجل خِنْذِيانٌ: كثيرُ الشّرّ.

والمستأخِذُ: المستكينُ، ومريضٌ مستأخِذٌ، أي مستكينٌ لمرضه. (٤: ٢٩٨)

سِيبَوَيْه : أخَذَ يفعل كذا، أي جعل، وهي من الأفعال الّتي لا يوضع اسم الفاعل في موضع الفعل الّذي هو خبرها. (ابن سِيدَه ٥: ١٤٣)

ابن شُمَيْل : استخَذتُ عليهم يدًا وعندهم سواء، أي اتّخذتُ. (ابن منظور ٣: ٤٧٤)

أبو عمرو الشَّيبانيّ : الإخاذ بغير هاء، وهو مجتمع الماء، شبيه بالغدير، وجمع الإخاذ: أُخُذ.

وأمّا الإخاذة بالهاء فإنّها الأرض يأخذها الرّجل، فيحوزها لنفسه، ويتّخذها، ويُحييها. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٥)

يقال: أصبح فلان مؤتَخِذًا لمرضه ومستأخِذًا، إذا أصبح مستكينًا. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٨)

«استُعمل فلان على الشّام وما أخَذَ إخْذَه» بالكسر، أي لم يأخذ ما وجب عليه من حُسن السّيرة، ولا تقل: أَخْذَه. (الجَوهَريّ ٢: ٥٦٠)

الفَرّاء : «فلان أكذَبُ من أخيذ الجيش»، وهو الّذي يأخذه العدوّ فيستدلّونه على قومه، فهو يكذِبهم بجهده. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٧)

«إنّه لأكذَبُ من الأخِذ الصّيحان» بلا ياء، وهو الفصيل الّذي اتّخم من اللّبن. يقال منه: قد أخِذ يأخَذُ أخَذًا. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٧)

يقال: بعينه أُخُذٌ، وهو الرَّمَدُ. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٧)

أبو عُبَيْدة : الإخاذة والإخاذ، بالهاء وغير الهاء، جمع إخْذ، والإخْذُ: صنع الماء يجتمع فيه. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٥)

أبو زَيد : الأخيذة والوسيقة والطّريدة: ما اختصبه الإنسان، فأخذه فطرده. (٢٥٩)

إخادة الحَجَفة: مَقْبِضُها، وهي ثِقافُها. (الأزهَريّ ٧: ٥٢٦)

---

(١) القراءة المشهورة: ﴿لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾.

(٢) وفيه إبهام، وبيّنّا ما ذكر استنادًا إلى قول الجوهريّ. فلاحظ.

اتّخذنا مالاً ، فنحن نتّخذه اتّخاذاً ، وتخذتُ تَخْذاً

(الطُّوسيّ ١ - ٢٣٥)

الأصمعيّ : المستأخِذُ المطأطئُ رأسَه من رَمَدٍ أو وَجَعٍ. (الجوهريّ ٢ ٥٥٩)

ابن السِّكِّيت : يقال : ذهب بنو فلان ومَن أخَذَ إخْذُهم ، يكسرون الألف ويضمّون الذّال ، وإن شئت فتحت الألف وضممت الذّال ، وقوم ينصبون الألف ويفتحون الذّال. (إصلاح المنطق ، ٣٠)

«استُعمل فلان على الشّام وما أخذ إخْذَه» ، ولاتقل أخْذه

وتقول : لو كنتَ منّا لأخذتَ بإخذِنا ، أي بخلائقنا وشكلِنا (إصلاح المنطق : ١٧٤)

الأُخْذة المرأة تُسمَى. (إصلاح المنطق ، ٥٣)

ابن قُتَيْبة : نُجوم الأَخْذ منازل القمر ، سُمّيت نجوم الأخْذ ، لأخْذ القمر كلّ ليلة في منزل منها

وقيل ، نجوم الأخْذ : الّتي يُرمى بها مُسْتَرِقُ السّمع من الشّياطين ، والأوّل أصحّ. (الأزهريّ ٧ ٥٢٩)

المُبَرِّد : إنّ بعض العرب يقول استَخَذَ فلان أيضاً ، يريد اتّخذ ، فيُبدل من إحدى التّاءين سيناً ، كما أبدلوا التّاء مكان السّين في قولهم : سِتٌّ ، ويجوز أن يكون أراد «استفعل» من تَخِذَ يَتْخَذُ ، فحذف إحدى التّاءين تخفيفاً ، كما قالوا ظَلْتُ من ظَلِلْتُ

(الجوهريّ ٢ : ٥٥٩)

ابن دُرَيْد : الإخْذ ، والجمع : إخاذ ، وهي مواضع يجتمع فيها ماء السّماء . والأخْذ مصدر أخَذْتُه آخذه أخْذاً ، وأنا آخِذٌ وأخّاذٌ . ورجل أخِذ : للّذي به رَمَدٌ ، ومستأخِذ ، [ثمّ استشهد بشعر]

والمأخذُ مآخذ الطّير ، وهي مصائدها ، والأخيذ الأسير ومن أمثالهم «أكذَبُ من الأخيذ الصّبْحان» والصّبحان الّذي قد شرب اللّبن بالغداة. (٣ ٢٣٦)

تَخِذَ أصلت ، إلّا في قولهم تخِذْته واتّخذته ، وليس هذا موضعه ، قال الشّاعر الممزّق العبديّ

● وقد تَخِذَتْ رِجلي لدى جنب غرزها ●

وفي التّنزيل ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَخِذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾[1].

«تَخِذَ واتّخذ» لغتان فصيحتان. (٢ ٦)

الأزهريّ : في حديث مسروق أنّه قال «ماشبّهتُ بأصحاب محمّد صلّى الله عليه وسلّم إلّا الإخاذ» .

تكفي الإخاذةُ الرّاكبَ ، وتكفي الإخاذةُ الرّاكبَيْن ، وتكفي الإخاذةُ الفئامَ من النّاس. (٧ : ٥٢٤)

التّأخيذ : أن تحتال المرأة بحِيَلٍ من السّحر ، تمنع بها زوجها من جماع غيرها ، يقال : إنّ لفلانة أُخْذةً تؤخّذ بها الرّجال عن النّساء ، وقد أخّذَتْه السّاحرة تؤخّذه تأخيذاً

ومن هنا قيل للأسير أخيذ ، وقد أُخِذَ فلان ، إذا أُسِرَ ، ومنه قول الله جلّ وعزّ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ﴾ التّوبة ٥ ، معناه ائْسِروهم. (٧ : ٥٢٦)

العرب تقول «لو كنت منّا لأخذتَ بإخْذِنا» بكسر الألف ، أي أخذت بشكلنا وهَدْينا. (٧ : ٥٢٨)

الأَخَذُ مصدر أخِذَ الفصيلُ يأخَذُ أخَذاً ، وهو أن يُتْخَم من شرب اللّبن

(١) القراءة المشهورة (لَاتَّخَذْتَ) الكهف ، ٧٧

ويقال: ائتخذ القوم يأتخذون ائتخاذًا، وذلك إذا تصارعوا فأخذ كلّ واحد منهم على مُصارِعه أُخذةً يعتقله بها، وجمعها أُخَذٌ. (٧: ٥٢٩)

ابن جِنّيّ: استخذ فلان أرضًا، وهو استفعل منه، يجوز أن يكون أصله: اتّخذ، وزنه «افتعل» ثمّ إنّهم أبدلوا من التاء الأولى التي هي «فاء افتعل» سينًا، كما أبدلوا التاء من السين في «ستّ»، فلمّا كانت السين والتاء مهموستين، جاز إبدال كلّ واحدة منها من أختها. (ابن سيده ٥: ٩٢)

الجَوْهَريّ: أخذتُ الشيء آخُذُه أخذًا: تناولته. والإخْذ، بالكسر: الاسم، والأمر منه خُذْ، وأصله: «أُؤْخُذ»، إلّا أنّهم استثقلوا الهمزتين فحذفوهما تخفيفًا. وكذلك القول في الأمر من «أكَلَ» و«أمَرَ» وأشباه ذلك.

وقولهم: خُذْ عنك، أي خُذْ ما أقول، ودَعْ عنك الشكّ والمِراء.

يقال: خُذ الخِطام، وخُذ بالخِطام بمعنًى.

ونجوم الأخْذ: منازل القمر، لأنّ القمر يأخذ كلّ ليلة في منزل منها.

وآخذَه بذنبه مؤاخذةً، والعامّة تقول: واخذه.

ويقال: ائتخذوا في القتال بهمزتين، أي أخذ بعضهم بعضًا.

والاتّخاذ: افتعال أيضًا من الأخذ، إلّا أنّه أُدغم بعد تليين الهمزة وإبدال الياء تاءً، ثمّ لمّا كثر استعماله على لفظ «الافتعال» توهّموا أنّ التاء أصليّة، فبنوا منه «فَعِلَ يَفْعَلُ»، قالوا: تَخِذَ يَتْخَذُ، وقُرئ: ﴿لَتَخِذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾.

وقولهم: أخَذْتُ كذا، يُبدلون الذال تاءً فيدغمونها في التاء، وبعضهم يُظهر الذال، وهو قليل.

والأخيذُ: الأسير، والمرأة أخيذة.

والأُخْذة، بالضمّ: رُقْيَة كالسحر، أو خَرَزة تُؤخِّذ بها النساء الرجال، من التأخيذ.

وأخِذ الفصيلُ، بالكسر، يأخَذ أخَذًا: اتّخم من اللبن.

ويقال أيضًا: رجل أخِذٌ، أي رَمِدٌ. وبعينه أُخُذٌ، بالضمّ، مثال جُنُب، أي رَمَدٌ.

والتأخاذ: تفعال من الأخذ.

والإخاذة: شيء كالغدير، والجمع: إخاذ، وجمع الإخاذ: أُخُذ، مثال كِتاب وكُتُب، وقد يخفّف.

والإخاذة والإخاذ أيضًا: أرض يحوزها الرجل لنفسه أو السلطان.

ويقال: ذهب بنو فلان ومَن أخَذَ أَخْذَهم، بالفتح، أي ومَن سار بسيرتهم. (٢: ٥٥٩)

ابن فارس: الهمزة والخاء والذال أصل واحد، تتفرّع منه فروع متقاربة في المعنى.

أمّا أخذ فالأصل حَوْزُ الشيء وجَبْيُه وجمعُه، تقول: أخذتُ الشيء آخُذه أخذًا. (١: ٦٨)

أبو هلال: الفرق بين الأخذ والاتّخاذ: أنّ الأخذ مصدر أخذتُ بيدي، ويُستعار فيقال: أخذه بلسانه، إذا تكلّم فيه بمكروه. وجاء بمعنى العذاب في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ﴾ هود: ١٠٢، وقوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ﴾ الحجر: ٧٣، وأصله في العربيّة الجمع، ومنه قيل للغدير: وَخْذٌ وأَخْذٌ، جعلت الهمزة

واوًا، والجمع: وخاد ووخاد.

والاتّخاذ: أخذ الشيء لأمر يستمرّ فيه، مثل الدار يتّخذها مسكنًا والدابّة يتّخذها قُنْية، ويكون الاتّخاذ التسمية والحكم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً﴾ مريم: ٨١، أي سمّوها بذلك وحكموا لها به.

والفرق بين الأخذ والتناول، أنّ التناول أخذُ الشيء للنفس خاصّة، ألا ترى أنّك لاتقول: تناولتُ الشيء لزيد، كما تقول: أخذتُه لزيد، فالأخذ أعمّ.

ويجوز أن يقال: إنّ التناول يقتضي أخذ شيء يُستعمل في أمر من الأمور، ولهذا لايُستعمل في الله تعالى، فيقال: تناول زيدًا، كما تقول: أخذَ زيدًا. وقال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾ الأحزاب ٧، ولم يقل: تناولنا.

وقيل: التناول: أخذُ القليل المقصود إليه، ولهذا لايقال: تناولتُ كذا من غير قصد إليه، ويقال: أخذتُه من غير قصد (١١٣)

الهَرَويّ: يقال: اتَّخَذَ يَتَّخِذ، وتَخِذَ يَتْخَذُ، وأصل تَخِذتَ أخذتَ، وأصل اتّخذتُ ائتخذتُ افتعلتُ من الأخذ.

التأخيذ: وهو حبس السواحر أزواجهنّ دون غيرهنّ من النساء.

وقالت امرأة لعائشة: «أأُؤَخِّذُ جَمَلي؟» تريد هذا المعنى، وقد أخّذت المرأة زوجها تأخيذًا، إذا حبسته عن سائر النساء.

وفي الحديث: «أنّه أخذ السيف وقال لفلان: مَن يمنعك منّي؟ فقال: كُن خير آخذ»، أي خير آسر.

وفي الحديث: «وكانت فيها إخاذاتٌ أمسكت الماء». الإخاذات: الغُدران التي تأخذ ماء السماء فتحبسه على الشاربة، وهي المساكات والتناهي والأنهاء، الواحدة: إخاذة، ومساكة، وتنهية، ونِهْيٌ ونَهْيٌ. (١: ٢٣، ٢٤)

أبو سَهْل الهَرَويّ: استعمل فلان على الشام، وما أَخَذَ إخْذَه، بكسر الألف وفتح الذّال، أي عُمل والِيًا على جباية أموال الشام، وما اتّصل به ودخل في حيّزه. (٥٠)

ابن سِيدَه: الأخْذ: خلاف العطاء، وهو أيضًا التناول، أخذه يأخذه أخذًا.

وإذا أمرتَ قلتَ: خُذْ، وأصله: أُؤْخُذْ، فلمّا اجتمعت همزتان، وكثر استعمال الكلمة، حُذفت الهمزة الأصليّة، فزال الساكن، فاستُغني عن الهمزة الزائدة وقد جاء على الأصل، فقيل: أُوْخُذْ.

والأخيذ: المأخوذ، والأخيذ: الأسير.

والأخيذة: المرأة تُسبَى، والأخيذة: ما اغتُصب من شيء وأُخِذ.

وأخذه بذنبه: عاقبه، وفي التنزيل: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾ العنكبوت: ٤٠، وقوله عزّوجلّ: ﴿وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا﴾ الحجّ: ٤٨، أراد أخذتها بالعذاب، فاستغنى عنه، لتقدّم ذكره في قوله: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ﴾ الحجّ: ٤٧، وقوله عزّوجلّ: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ...﴾ المؤمن: ٥

وآخذه، كأخذه، وفي التنزيل: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ

النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا﴾ فاطر: ٤٥.

وأَتَى العِراقَ وما أَخَذَ إِخْذَهُ، وذهب الحجازَ وما أَخَذَ إِخْذَهُ، و وليَ فلان مكّة وما أَخَذَ إِخْذَها، أي ما يليها.

وذهب بنو فلان ومَن أَخَذَ إِخْذُهم وأَخْذُهم

ولو كنتَ منّا لأَخَذْتَ بإِخْذِنا، أي بخلائقنا وزِيِّنا

والأُخْذَة: رُقْيَةٌ تأخُذ العين ونحوها

وآخَذَه: رَقَاه.

وقالت أُخْت صُبح العاديّ تبكي أخاها صُبحًا، وقد قتله رجل سِيق إليه على سرير، لأنّها كانت قد أَخَذَتْ عنه القائم والقاعد والسّاعي والماشي والرّاكب: «أَخَذْتُ عنك الرّاكب والسّاعي والماشي والقاعد، ولم آخُذ عنك النّائم» [ثمّ استشهد بشعر]

ورجل مُؤَخَّذٌ عن النّساء: محبوس

وائتخذنا في القتال: أخذ بعضنا بعضًا

والإخاذة: الضَّيْعة يتّخذها الإنسان

والإخاذُ، والإخاذَة: ما حفرته كهيئة الحوض، والجمع أُخُذٌ، وإخاذ

والإخاذ: الغُدُر وقيل: الإخاذ واحد، والجمع آخاذ، نادر. وقيل: الإخاذ والإخاذة، بمعنى

وأَخَذَ في كذا، أي بدأ.

ونجوم الأَخْذ: منازل القمر، لأنّ القمر يأخذ كلّ ليلة في منزل منها [ثمّ استشهد بشعر] وقيل: إنّما قيل لها نجوم الأَخْذ، لأنّها تأخذ كلّ يوم في نَوْء.

والأَخِذ من الإبل: الّذي أخذ فيه السِّمَن، والجمع أَوَاخِذ

وأَخِذَ الفصيل أَخَذًا، فهو أَخِذٌ: أكثرَ من اللّبن حتّى فَسَد بطنُه وبَشِمَ

وأَخِذَ البعير أَخَذًا، وهو أَخِذٌ: أخذه مثلُ الجنون، وكذلك الشّاة، وقياسه أَخِذٌ

والأُخُذ: الرَّمَد، وقد أَخِذَت عينه أَخَذًا.

ورجل أَخِذٌ: بعينه أُخُذٌ، والقياس: أَخِذٌ، كالأوّل.

ورجل مستأخِذ كأَخِذ. [ثمّ استشهد بشعر] والمستأخِذ: المطأطِئ رأسه من وجع أو غيره (٥: ٢٣٤)

الأَخَذ: اشتداد الرَّمَد حتّى لا يستطيع صاحبه أن يرفع طَرْفه، وقد أَخِذَ أَخَذًا واستأخذ

(الإفصاح ١: ٤٨٩)

الأُخْذ: الّتي تأخذ العين حتّى يظنّ أنّ الأمر كما يُرى وليس كذلك. والمُؤَخَّذ: المحدَث للبغضة بالسّحر، ورجل مُؤَخَّذ: ممنوع عن النّساء ومحبوس.

(الإفصاح ١: ٥٥٠)

الأُخْذَة: رُقْيَة تأخذ العين ونحوها كالسّحر، تحبس به السّواحر أزواجهنّ عن غيرهنّ من النّساء، والعامّة تسمّيه الرِّباط والعقد

أو الأُخْذَة: خَرَزَة يُؤَخِّذ بها النّساء الرّجال. أخّذته السّاحرة وآخذته: عملت له أُخْذة، ورجل مؤخَّذ عن النّساء: محبوس. (الإفصاح ٢: ١٣١٤)

الأَخْذ: خلاف العطاء. أَخَذَ الشّيء يأخذه أَخْذًا وتأخاذًا ومأخذًا: حازه وحصّله، وبيده: تناوله، والأمر: خُذْ، وأصله: أُؤْخُذ، ثمّ استثقلوا الهمزتين فحذفوهما تخفيفًا

وقيل: اجتمعت الهمزتان وكثر استعمال الكلمة، فحذفت الهمزة الأصليّة وهي ساكنة، واستُغني عن

الهمزة الزّائدة ، وكذلك القول في الأمر من «أكَلَ وأمَرَه» وأشباههما . وجاء على الأصل ، فقيل أُؤْخُذ

(الإفصاح ٢ : ١٣٤٣)

الطُّوسيّ : الأخذ : ضدّ الإعطاء. (٢ : ١٨٢)

الاتّخاذ أخذ الشّيء لأمر يستمرّ في المستأنف ، كاتّخاذ البيت واتّخاذ المركوب. (٦١ : ٥٤)

الرّاغِب : الأخْذ حَوْز الشّيء وتحصيله ، وذلك تارةً بالتّناول ، نحو ﴿مَعَاذَ اللهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ﴾ يوسف ٧٩ ، وتارةً بالقهر ، نحو قوله ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ﴾ البقرة ٢٥٥ ، ويقال أخَذَتْه الحُمّى ، وقال تعالى ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ﴾ هود ٦٧ ، ﴿فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ النّازعات : ٢٥

ويعبّر عن الأسير بالمأخوذ والأخيذ ، والاتّخاذ «افتعال» منه ، ويُعدّى إلى مفعولين ، ويجري مجرى الجَعْل ، نحو قوله ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾ المائدة ٥١ ، ﴿اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ الزّمر ٣ ، ﴿فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا﴾ المؤمنون ١١٠

ويقال فلان مأخوذ ، وبه أخْذَة من الجنّ

وفلان يأخُذ مأخَذَ فلانٍ ، أي يفعل فِعْلَه ويسلك مسْلَكَه

ورجل أُخُذٌ وبه أُخُذ ، كناية عن الرَّمَد . والإخاذة. والإخاذ : أرض يأخذها الرّجل لنفسه .

وذهبوا ومن أخَذَ أخْذَهم وإخْذَهم. (١٢)

الزّمَخْشَريّ : ما أنت إلّا أخّاذ نبّاذ ، لمن يأخذ الشّيء حريصًا عليه ثمّ يَنْبِذُه سريعًا . وفلان أخيذٌ في يد

عَدُوّه ، وهو أسير فتنة ، وأخيذ محنة . وذهبوا ومَن أخَذَ أخْذَهم ولو كنت منّا لأخَذْتَ بأخْذِنا ، أي بطريقتنا وشكلنا . ولفلانة أُخْذَة تُؤخَذُ بها النّاس ، أي رُقْية ، وهو مؤخَّذ عن النّساء ، وفي الحديث «أُؤَخِّذُ جَمَلي ؟» ، وهو يصطاد النّاس بأخَذٍ ، والأُخْذَة الرُّقية.

(أساس البلاغة ٣)

عائشة جاءتها امرأة فقالت «أُؤَخِّذ جملي ؟» فلم تفطُن لها حتّى فُطِّنت ، فأمرَتْ بإخراجها .

وروي أنّها قالت «أأُقيِّد جَملي ؟ فقالت نعم فقالت أُقيِّد جَملي ؟ فلمّا عَلِمَتْ ماتريد ، قالت وَجْهي من وَجْهك حرام» جعلت تأخيذ الجمل وهو المبالغة في أخْذه وضبطه مجازًا عن الاحتيال لزوجها بحيلٍ من السِّحر تحبسه بها عن غيرها

ويقال لفلانة أُخْذَةٌ تُؤخّذ بها الرّجال عن النّساء. (الفائق ١ : ٢٨)

الطَّبْرِسيّ : الاتّخاذ ، هو الاعتماد على الشّيء لإعداده لأمر ، وهو «افتعال» من الأخْذ . وأصله : ائتخاذ ، فأُبدلت الهمزة تاءً وأُدغمت في التّاء الّتي بعدها ، ومثله الاتّعاد من الوعد

والأخْذ يكون على وجوه تقول : أخَذَ الكتاب ، إذا تناوله ، وأخَذَ القربان ، إذا تقبّله ، وأخَذَه الله من مأمنه ، إذا أهلكه وأصله جواز الشّيء من جهة إلى جهة من الجهات (٢ : ٢٠٥)

ابن الأثير : في الحديث «من أصاب من ذلك شيئًا أُخِذ به» ، يقال أُخِذ فلان بذنبه ، أي حُبِسَ و جُوزي عليه وعُوقب به . ومنه الحديث «وإن أُخِذوا على

أيديهم لِحُرّه. يقال: أَخَذْتُ على يد فلان، إذا منعته عمّا يريد أن يفعله، كأنّك أمسكتَ يدَه.

وفي الحديث: «وكانت فيها إخاذات أمسكت الماء»، الإخاذاتُ: الغُدرانُ الّتي تأخذ ماء السّماء فتحبسه على الشّاربة، الواحدة: إخاذة. ومنه حديث مسروق: «جالَستُ أصحابَ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فوجدتهم كالإخاذ»، هو مجتمع الماء، وجمعه أُخُذ، ككتاب وكُتُب، وقيل: هو جمع الإخاذة، وهو مَصْنَع للماء يجتمع فيه، والأَولى أن يكون جنسًا للإخاذة لا جمعًا، ووجه التّشبيه مذكور في سياق الحديث، قال: «تكفي الإخاذةُ الرّاكبَ، وتكفي الإخاذةُ الرّاكبين، وتكفي الإخاذةُ الفئامَ من النّاس»، يعني أنّ فيهم الصّغير والكبير والعالم والأعلم. ومنه حديث الحجّاج في صفة الغيث: «وامتلأت الإخاذ».

وفي الحديث: «قد أخذوا أَخَذاتِهم»، أي نزلوا منازلهم، وهي بفتح الهمزة والخاء. (١: ٢٨)

أبو حيّان: الأخذ: ضدّ التّرك، والأخذ: القبض والإمساك، ومنه قيل للأسير: أخيذ. وتحذف فاؤه في الأمر منه، بغير لام، وقلّ الإتمام. (١: ١٨٧)

الاتّخاذ «افتعال» من الأخذ، وكان القياس أن لا تُبدل الهمزة إلّا ياءً، فتقول: ايتخذ، كهمزة إيمان، إذ أصله: إئمان، وكقولهم: ائتزر «افتعل» من الإزار. فإن كانت فاء الكلمة واوًا أو ياءً، وبُنيت «افتعل» منها، فاللّغة الفصحى إبدالها «تاء» وإدغامها في تاء الافتعال، فتقول: اتّصل واتّسر، من الوصل واليسر. فإن كانت فاء الكلمة «همزة» وبُنيت «افتعل» أبدلتَ تلك الهمزة «ياءً» وأقررتها، هذا هو القياس. وقد تُبدل هذه الياء «تاء» فتدغم، قالوا: اتّزر، وأصله: ائتزر. وعلى هذا جاء اتّخذ.

وممّا عُلّق بذهني ـ من فوائد الشّيخ الإمام بهاء الدّين أبي عبد الله محمّد بن إبراهيم بن محمّد بن أبي نصر الحلبيّ عُرف بابن النّحّاس، وهو كان المشتهر بعلم النّحو في ديار مصر ـ أنّ «اتّخذ» ممّا أُبدل فيه الواو تاءً على اللّغة الفصحى، لأنّ فيه لغة أنّه يقال: «وَخَذَ» بالواو، فجاء هذا على الأصل في البدل وإن كان مبنيًّا على اللّغة القليلة، وهذا أحسن، لأنّهم نصّوا على أنّ «اتّزر» لغة رديئة، وكان رحمه الله يُغرِب بنقل هذه اللّغة.

وقد خرّج الفارسيّ مسألة «اتّخذ» على أنّ التّاء الأولى أصليّة، إذ قال: قالت العرب: تَخِذَ، بكسر الخاء، بمعنى أَخَذَ، قال تعالى: ﴿لَتَخِذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الكهف: ٧٧، في قراءة من قرأ كذلك. فعلى قوله: التّاء أصل وبُنيت منه «افتعل»، فقالت: اتّخذ، كما تقول: اتّبع، مبنيًّا من تَبِعَ.

وقد نازع أبو القاسم الزّجّاجيّ في «تَخِذَ»، فزعم أنّ أصله: اتّخذ، وحذف كما حذف اتّقى، فقالوا: «تَقَى»، واستدلّ على ذلك بقولهم: تَخِذَ، بفتح التّاء مخفّفة، كما قالوا: تَقَى يَتْقي بحذف التّاء الّتي هي بدل من فاء الكلمة.

وردّ السّيرافيّ هذا القول، وقال: لو كان محذوفًا منه ما كُسرت الخاء، بل كانت تكون مفتوحة كقاف تَقَى، وأنّ «يتّخذ» محذوف مثل يتّسع، حُذف من المضارع دون الماضي، و«تَخِذ» بناء أصليّ، انتهى.

وماذهب إليه الفارسيّ والسّيرافيّ من أنّه بناءٌ أصليّ على حدة هو الصّحيح، بدليل ما حكاه أبو زيد، وهو تَخِذ يتْخَذ تَخْذًا [ثم استشهد بشعر]

وذكر المَهْدَوِيّ في شرح الهداية أنّ الأصل «أوتخذ» مبدلة من همزة، ثمّ قلبت الواو تاءً وأدغمت في التاء، فصار في اتّخذ أقوال

أحدها: التاء الأولى أصل.

الثاني: أنها بدل من واو أصليّة

الثالث: أنها بدل من تاء أبدلت من همزة.

الرابع: أنها بدل من واو أبدلت من همزة

و «اتّخذ» تارةً يتعدّى لواحد، وذلك نحو قوله تعالى ﴿اتَّخَذَتْ بَيْتًا ...﴾ العنكبوت ٤١، وتارةً لاثنين، نحو قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾ الجاثية ٢٣، بمعنى صيّر (١ ١٦٦)

الفَيُّومِيّ: أخَذَه بيده أخْذًا: تناوله، والإخْذ بالكسر، اسم منه. وأخَذ من الشّعر: قصّ. وأخَذ الخطام وبالخطام، على الزّيادة: أمسكه

وأخَذَه الله تعالى: أهلكه. وأخَذه بذنبه: عاقبه عليه. وآخذه بالمدّ مُؤاخَذةً كذلك، والأمر منه آخِذ، بمدّ الهمزة. وتُبدل واوًا في لغة اليمن، فيقال: واخَذه مؤاخَذة. وقرأ بعض السّبعة (لا يُوَاخِذُكُمُ اللهُ) البقرة ٢٢٥، بالواو على هذه اللّغة، والأمر منه واخِذ

وأخَذتُه، مثل أسرته وزنًا ومعنًى، فهو أخيذ «فعيل» بمعنى مفعول

والاتّخاذ «افتعال» من الأخذ، يقال: اتّخذوا في الحرب، إذا أخَذ بعضهم بعضًا، ثمّ ليّنوا الهمزة وأدغموا، فقالوا: اتّخذوا. ويستعمل بمعنى جَعَل، ولمّا كثر استعماله توهّموا أصالة التّاء، فبنوا منه وقالوا: تَخِذْتُ زيدًا صديقًا، من باب «تَعِبَ»، إذا جعلْتَه كذلك. والمصدر تَخْذًا، بفتح الخاء وسكونها. وتَخِذْتُ مالًا: كسَبْتُه. (١ ٦٠)

الفيروزاباديّ: الأخْذ: التّناول كالتّأخاذ، والسّيرة، والإيقاع بالشّخص، والعقوبة.

وبالكسر: بثرة على جنب البعير إذا خيف به ترض

وبضمّتين: الرّمد، والغُدران، جمع إخاذ وإخاذة.

وبالتّحريك: تُخَمَة الفصيل من اللّبن، وجنون البعير، والرّمدُ، عن ابن السّيد فعلُهما كفرح

والأُخْذة بالضّمّ: رُقْيَة كالسّحر، أو خَرَزَة يُؤخَذ بها

والأخيذُ: الأسير، والشّيخ الغريب.

والإخاذة ككتابة: مَقبِضُ المِجْفَة، وأرض تحوزها لنفسك كالإخاذ، وأرض يُعطيكها الإمام ليست ملكًا لآخر

والإخذُ من الإبل: ما أخَذ فيه السِّمَن أو البُدْن ومن اللّبن: القارص، وأخَذ اللّبن ككرُم أُخُودةً: حَمُض، وأخَذتُه تأخيذًا.

ومآخذ الطّير: مصائدها

والمستأخِذ: المُطأطئ رأسه من وجع، والمستكين الخاضع كالمؤتخِذ، ومن الشّعر الطّويل.

وآخَذه بذنبه مُؤاخَذةً، ولا تقل: واخَذه

ويقال: ائتخذوا، بهمزتين: أخذ بعضهم بعضًا

ونجوم الأخْذ: منازل القمر، أو الّتي يُرمى بها

مُسْتَرِقُو السّمع.

وذهبوا ومَن أخَذَ إخْذهم ـ بكسر الهمزة وفتحها ورفع الذّال ونصبها ـ ومَن أخَذَه أخْذَهم ويكسر، أي من سار بسيرتهم وتخلّق بخلائقهم.

وبادِرْ بِرُشْدك أخْذَة النّار بالضّمّ، وهي بُعَيْدَ صلاة المغرب، يزعمون أنّها شرُّ ساعةٍ يُقتدح فيها. واستَخَذَ أرضًا: اتّخذها. (١: ٣٦٣)

تَخِذَ يَتْخَذ كعَلِم يَعْلم بمعنى أخَذَ، وقُرئ (لتَخِذْتَ، و(لاتّخَذْتَ) الكهف: ٧٧، وهو «افتعل» من تَخِذَ، فأُدغم إحدى التّاءين في الأخرى.

ابن الأثير: وليس من الأخْذ في شيء، فإنّ «الافتعال» من الأخذ ائتخذ، لأنّ فاءه همزة والهمزة لاتدغم في التّاء. خلافًا لقول الجوهريّ: «الاتّخاذ افتعال من الأخْذ إلّا أنّه أُدغم بعد تليين الهمزة وإبدال التّاء تاءً، ثمّ لمّا كثر استعماله بلفظ الافتعال توهّموا أصالة التّاء فبنوا منه فَعِل يَفْعَل». وأهل العربيّة على خلافه. (١: ٣٦٤)

الزَّبيديّ: الأخيذة: ما اغتُصب من شيءٍ فأُخِذ. وأُخِذ فلان بذنبه، إذا حُبِس. وأخَذتُ على يد فلان، إذا منعته عمّا يريد أن يفعله، كأنّك أمسكت على يده. (٢: ٥٥٢)

المُصطفَويّ: الأصل الواحد في هذه المادّة هو التّناول والحَوْز، وهذا المعنى يختلف باختلاف الموارد.

فقد يكون التّناول باليد، كما في ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...﴾ التّوبة: ١٠٣، ﴿اَخَذَ الْاَلْوَاحَ﴾ الأعراف: ١٥٤.

وقد يكون بالقلب، كما في ﴿خُذُوا مَا اٰتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ البقرة: ٦٣، ﴿وَمَا اٰتيكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...﴾ الحشر: ٧

وقد يكون بالسّمع، كما في ﴿اِنّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتي وَبِكَلَامي فَخُذْ مَا اٰتَيْتُكَ...﴾ الأعراف: ١٤٤

وبأخذ قهرٍ أو رأفةٍ ﴿فَاَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ...﴾ المؤمن: ٢١، ﴿لَاتَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ﴾ النّور: ٢

وبأخذٍ بواسطة في الخير والشّرّ ﴿فَاَخَذَهُمُ الْعَذَابُ﴾ الشّعراء: ١٥٨، ﴿لَاتَاْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَانَوْمٌ لَهُ...﴾ البقرة: ٢٥٥، ﴿وَاِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَايُؤْخَذْ مِنْهَا...﴾ الأنعام: ٧٠

وكذلك سائر أنواع هذا المفهوم من الأخْذ بالعمل وبالتّصرّف، وغيرهما ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ الأعراف: ١٩٩، ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَاْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا...﴾ الكهف: ٧٩

وأمّا الاتّخاذ فهو الأخْذ مع الدّقّة والتّوجّه، فيكون قريبًا من الانتخاب ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا...﴾ البقرة: ١١٦، ﴿وَاتَّخَذَ اللهُ اِبْرٰهيمَ خَليلًا...﴾ النّساء: ١٢٥. (١: ٢٨)

محمود شيت: ١ ـ أ ـ أخَذَ الشّيء يأخذه أخذًا وتأخاذًا ومأخذًا: حازه وحصّله وتناوله وقبِله. وأخَذ فلانًا: حبَسه، وأخذه: عاقبه، وأخذه: أسَره، وأخذه: قهره، وأخذه: أمسك به. وأخَذ فلانًا بذنبه: جازاه، وأخذ فلانًا بالأمر: ألزمه. وأخَذ الله فلانًا: أهلكه، وأخَذ على يد فلان: منعه عمّا يريد أن يفعله، وأخَذ على لَه.

معه من الكلام، وأخَذ عليه الأرض: ضيّق عليه سُبلها، وأخَذ أخْذَ فلان ومأخَذه: سار سيرته وتخلّق بأخلاقه، وأخَذ عن فلان: تلقّى عنه عِلْمًا، وأخَذ فلانًا الدّاءُ والعذابُ: أُنزِل به، وأخذتْ فيه الخَمْرُ: أثّرت، وأخَذ الشّيءَ حقّه: استوفى ما ينبغي له، وأخَذ عليه كذا: عَدَّه عليه، وأخَذ نفسه بكذا: ألزمها، وأخَذ اللّبن: حمّضه والأمر منه خُذْ، والفاعل آخِذ، والمفعول مأخوذ

ب ـ اتّخذ القوم في القتال: أخَذ بعضهم بعضًا

جـ ـ استأخذ فلان: استكان وخضع

د ـ الأُخْذة: المضْبِطة

هـ ـ الأخيذ: الأسير

و ـ الأخيذة: المرأة تُسبى في الحرب

ز ـ المآخِذ: ما ساء به على العمل أو الشّخص

٢ ـ أ ـ الآخذة: المعَدّة في القتال، كالحُفَر المحشوّة والألغام

ب ـ الأخيذ: الأسير

جـ ـ الأخيذة: الأسيرة

د ـ الآخذة: جهازٌ لاسلكيّ يستقبل الكلام المبثوث بالمُرسِلة، المِذياع مثلًا: آخذة، وأجهزة البثّ مُرسِلات، جمعه: آخِذات، والآخِذات من أجهزة صنف الخابرة سلاح الإشارة

هـ ـ المآخِذ: جمع مأخَذ، فقرة من فقرات تقدير الموقف العسكريّ في المسالك المفتوحة للطّرفين

(٣٢: ١)

العَدنانيّ: «أخَذْتُ الكتاب، أخذتُ بالكتاب» ويُخطّئون من يقول: أخَذْتُ بالكتاب، ويقولون: إنّ الصّواب هو أخَذْتُ الكتاب من فلان. وكلتا الجملتين صحيحة، والمعنى تناولتُ الكتاب وأمسكتُ به. وفي الآية ١٥٠، من سورة الأعراف: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾

ونقول:

١ ـ أخَذَ بيد فلان: أعانه وساعده

٢ ـ أخَذَ بنفسه: غلبه وقهره. وفي حديث بلال يخاطب الرّسول صلّى الله عليه وسلّم حين غلبه النّوم: «أخَذَ بنفسي الّذي أخذَ بنفسك، بأبي أنت وأُمّي يا رسول الله». قال جرير:

بِهِ أخذَتْ قيسٌ عليك وخِندِفٌ
بأقطارها لم تدْرِ من أين تُسْرَحُ

٣ ـ أخَذَ على يده: منعه عمّا يريد أن يفعله. وروي عن أبي بكر أنّه قال: «إنّي سمعْت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: إنّ النّاس إذا رأوا الظّالم فلم يأخُذوا على يدَيْه، أوشك الله أن يعمّهم بعقابه»

٤ ـ أخَذَ على فمه: منعه من الكلام

٥ ـ أخذ فيه الشّراب: أثّر فيه

٦ ـ أخَذَ في العمل: بدأ فيه.

٧ ـ أخَذَ فلان يفعل كذا: جعل

٨ ـ أخَذ الشّيء: حازه، وفي الآية ٧٩، من سورة الكهف قال سبحانه وتعالى: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾

٩ ـ أخَذ الحديث: نقله ورواه

١٠ ـ أخَذَ العَدُوَّ: أسَرَه

١١ ـ أخَذَ الدّاءُ فلانًا: أصابه

١٢ـ أخَذَ مَقْعَدَه ومَضجَعه : قعد ، ونام . وعن أبي سعيد الخُدْريّ في حديث له ، قال : «خُذُوا مَقاعِدَكم فأخذنا مقاعدنا»

١٣ـ أخَذَ فلانًا بِلسانه : نال منه .

١٤ـ أخَذَ فلانًا بذنبه : عاقبه وجازاه ، وفي الآية الأربعين من سورة العنكبوت : ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾ ، وفي الحديث : «مَن أصاب من ذلك شيئًا أُخِذ به»

وقال كعب بن زهير :

لا تأخُـذَنّي بأقـوال الوشـاة ولَمْ
أُذنِب ولو كـثُرَتْ فيَّ الأقـاويلُ

١٥ـ أخَذَ على فلانٍ الأرض : ضيّق عليه سُبُلها ،

قال جرير :

أخَذْنا عليكم عُيونَ الجُنود
وبَـرَّ البِـلاد وأمـصارها

١٦ـ أخَذَ عليه كذا : عدّهُ عليه وعابه. (٥)

النُّصوص التّفسيريّة

أخَذَ

١ـ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ.

الأنعام ٤٦

الشّريف الرّضيّ : هذه استعارة ، والمراد بالأخذ هاهنا إبطال حواسّهم ، وإذا بطلت فكأنّها أُخِذت منهم وعُيّبت عنهم. (تلخيص البيان : ٢٥)

الطُّوسيّ : أي أصمّكم ، (وأبصاركم) ، أي أعماكم ، تقول العرب : أخَذَ الله سمعَ فلان وبصرَه ، أي أصمّه وأعماه. (٤ : ١٤٩)

الطَّبْرِسيّ : أي ذهب بها فصرتم صُمًّا عُمْيًا. (٢ : ٣٠٣)

القُرطُبيّ : أي أذهب وانتزع. (٦ : ٤٢٧)

أبو حَيّان : الظّاهر من قوله : ﴿أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ﴾ أنّه ذهاب الحاسّة السّمعيّة والبصريّة ، فيكون أخذًا حقيقيًّا.

وقيل : هو أخذٌ معنويّ ، والمراد إذهاب نور البصر بحيث يحصل العمى ، وإذهاب سمع الأُذُن بحيث يحصل الصّمم. (٤ : ١٣١)

الآلوسيّ : أي أصمّكم وأعماكم ، فأخذهما مجاز عمّا ذكر ، لأنّه لازم له. (٧ : ١٥٢)

الطَّباطَبائيّ : أخذُ السّمع والأبصار ، هو سَلْبُ قُوّتَي السّمع والإبصار ، وهو الإصمام والإعماء. (٧ : ٩٣)

٢ـ ... وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ الأعراف : ١٥٠

الجُبّائيّ : إنّما هو كقبض الرّجل منّا على لحيته وعضّه على شفته أو إبهامه ، فأجرى موسى هارون مَجرى نفسه ، فقبض على لحيته ، كما يقبض على لحية نفسه اختصاصًا. (الطُّوسيّ ٤ : ٥٨١)

الطُّوسيّ : قال أبو بكر ابن الإخشيد : إنّ هذا أمر يتغيّر بالعادة ، ويجوز أن تكون العادة في ذلك الوقت أنّه إذا أراد الإنسان أن يعاتب غيره ـ لا على وجه الهوان ـ أخَذَ بلحيته وجرّه إليه ، ثمّ تغيّرت العادة الآن. وقال : إنّه أخذ برأسه ليُسِرّ إليه شيئًا أراده. (٤ : ٥٨١)

المَيْبُدِيّ : أي أخذ بشعر رأسه ولحيته ، تقول العرب فلان حَسَنُ الرّأس ، أي الشّعر وقال في موضع آخر ، ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ طه ، ٩٤.
(٣ ٧٤٥)

القُرطُبيّ : أي بلحيته وذُؤابته .

وللعلماء في أخذ موسى برأس أخيه أربعة تأويلات

الأوّل : أنّ ذلك كان متعارفًا عندهم ، كما كانت العرب تفعله من قبض الرّجل على لحية أخيه وصاحبه إكرامًا وتعظيمًا ، فلم يكن ذلك على طريق الإذلال

الثّاني . أنّ ذلك إنّما كان ليُسِرّ إليه نُزول الألواح عليه ، لأنّها نزلت عليه في هذه المناجاة ، وأراد أن يُخفيها عن بني إسرائيل قبل التّوراة ، فقال له هارون ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ طه ٩٤ ، لئلّا يشتبه سِراره على بني إسرائيل بإذلاله

الثّالث : إنّما فعل ذلك به ، لأنّه وقع في نفسه أنّ هارون مائل مع بني إسرائيل فيما فعلوه من أمر العِجْل ومثل هذا لايجوز على الأنبياء

الرّابع . ضمّ إليه أخاه ليعلم مالَدَيه ، فكَرِه ذلك هارون لئلّا يظنّ بنو إسرائيل أنّه أهانه ، فبيّن له أخوه أنّهم استضعفوه ... (٧ : ٢٨٩)

أبو حَيّان : الظّاهر أنّه أخَذَ برأسه ، أي أمسك رأسه [و] جارّه إليه . وقيل . بشَعر رأسه ، وقيل : بذوائبه ولحيته ، وقيل : بلحيته ، وقيل بأُذُنه ، وقيل لم يأخذ حقيقة وإنّما كان ذلك إشارة ، فخشي هارون أن يتوهّم النّاظر إليهما أنّه لغضب ، فلذلك نهاه ورغب إليه [ثمّ ذكر مثل القُرطُبيّ] (٤ : ٣٩٥)

الآلوسيّ : أي بشَعر رأس هارون عليه السلام ، لأنّه الّذي يُؤخَذ ويُمسك عادةً ، ولاينافي أخْذَه بلحيته ، كما وقع في سورة طه ، أو أُدخل فيه تغليبًا. (٩ : ٦٧)

الطَّباطَبائيّ : قابضًا على شعره يجرّه إليه . [وفيه بحث لعصمة موسى عليه السلام فراجع] (٨ : ٢٥٠)

٣ـ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ . الأعراف : ١٧٢

الطَّبَريّ : واذكر يامحمّد ربّك إذ استخرج وُلْد آدم من أصلاب آبائهم. (٩ : ١١٠)

الزَّمَخشَريّ : معنى أخذ ذرّيّاتهم من ظهورهم : إخراجهم من أصلابهم نسلًا ، وإشهادهم على أنفسهم (٢ : ١٢٩)

مثله النَّسَفيّ (٢ : ٨٥)

البَيضاويّ : أي أخرج من أصلابهم نسلهم على ما يتولّدون قرنًا بعد قرن. (١ : ٣٧٦)

مثله الطُّرَيحيّ. (غريب القرآن : ٢١٧)

الآلوسيّ : إيثار الأخذ على الإخراج للإيذان بشأن المأخوذ إذ ذاك ، لما فيه من الإنباء عن الاجتباء والاصطفاء ، وهو السّبب في إسناده إلى اسم الرّبّ بطريق الالتفات ، مع مافيه من التّمهيد للاستفهام الآتي ، وإضافته إلى ضميره عليه الصّلاة والسّلام للتّشريف .

وقيل إنّ إيثار الأخذ على الإخراج لمناسبة ماتضمّنته الآية من الميثاق ، فإنّ الّذي يناسبه هو الأخذ دون الإخراج ، والتّعبير بالرّبّ لما أنّ ذلك الأخذ باعتبار ما يتبعه من آثار الرّبوبيّة. (٩ : ١٠٠)

رَشيد رضا : أي أخرجهم وأنشأهم بعد أن كانوا نُطَفًا ، في أصلاب الآباء إلى الذّرّيّة ، على ترتيبهم في الوجود. (٩ : ٣٩٧)

الطَّباطَبائيّ : أَخْذُ الشّيء من الشّيء يوجب انفصال المأخوذ من المأخوذ منه ، واستقلاله دونه بنحو من الأنحاء ، وهو يختلف باختلاف العنايات المتعلّقة بها والاعتبارات المأخوذة فيها ، كأخْذ اللّقمة من الطّعام وأخْذ الجُرعة من ماء القدح وهو نوع من الأخْذ ، وأخْذ المال والأثاث من زيد الغاصب أو الجواد أو البائع أو المُعير وهو نوع آخر ، أو أنواع مختلفة أُخرى ، وكأخْذ العِلْم من العالم ، وأخْذ الأُهْبة من الجلسى ، وأخذ الحظّ من لقاء الصّديق وهو نوع ، وأخْذ الولد من والده لتقريبه وهو نوع إلى غير ذلك.

فمجرّد ذكر الأخْذ من الشّيء لايتّضح نوعه إلّا ببيان زائد ، ولذلك أضاف الله سبحانه إلى قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ الدّالّ على تفريقهم ، وتفصيل بعضهم من بعض ، قوله: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ليدلّ على نوع الفصل والأخْذ ، وهو أخْذ بعض المادّة منها بحيث لاتنقص المادّة المأخوذة منها بحسب صورتها ولاتنقلب عن تمامها واستقلالها ، ثمّ تكميل الجزء المأخوذ شيئًا تامًّا مستقلًّا من نوع المأخوذ منه ، فيؤخذ الولد من ظهر من يلده ويُولده ، وقد كان جزءًا ، ثمّ يجعل بعد الأخْذ والفصل إنسانًا تامًّا مستقلًّا من والديه ، بعد ما كان جزءًا منهما.

ثمّ يُؤخذ من ظهر هذا المأخوذ ، مأخوذ آخر ، وعلى هذه الوتيرة حتّى يتمّ الأخْذ ، وينفصل كلّ جزء عمّا كان جزءًا منه ، ويتفرّق الأناسيّ وينتشر الأفراد ، وقد استقلّ كلّ منهم عمّن سواه ، ويكون لكلّ واحد منهم نفس ، لها مالها وعليها ماعليها. فهذا معاد قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ ، ولو قال: أخذ ربّك من بني آدم ذرّيّتهم أو نشرهم ونحو ذلك ، بقي المعنى على إبهامه. (٨ : ٣٠٦)

حجازيّ : (أخَذَ) أصرح ، وإنّما عبّر به ، لأنّه يدلّ على الاصطفاء والتّمييز. (٩ : ٣٨)

[وتمام الكلام في هذه الآية في «ذرر»]

٤ـ وَاَخَذَ الَّذينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةُ فَاَصْبَحُوا في دِيارِهِمْ جاثِمينَ. هود: ٦٧

الطُّوسيّ : إنّما ذكّر اللّفظ ، لأنّه حمله على المعنى لأنّ الصّيحة والصّياح واحد. ويجوز تأنيثه حملًا على اللّفظ ، كما جاء في موضع آخر. (٦ : ٢٢)

الفخر الرّازيّ : إنّما قال: (أخَذَ) ولم يقل: أخَذَتْ لأنّ الصّيحة محمولة على الصّياح ، وأيضًا فصل بين الفعل والاسم المؤنّث بفاصل ، فكان الفاصل كالعوض من تاء التّأنيث. (١٨ : ٢١)

رَشيد رضا : الأخْذ ، في أصل اللّغة: التّناول باليد ، واستعمل في المعاني ، كأخْذ الميثاق والعهد ، وفي الإهلاك. (١٢ : ١٢٥)

أَخَذَهُ

فَأَخَذَهُ اللهُ نَكالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولى. النّازعات: ٢٥

البُرُوسَويّ : (أخَذَ) مستعمل في معنى مجازيّ ، يعمّ

الأخذ في الدّنيا والآخرة ، وإلّا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، لأنّ الاستعمال في الأخذ الدّنيويّ حقيقة ، وفي الأخرويّ مجاز ، لتحقّق وقوعه. (١٠ : ٣٢٢)

الطّباطبائيّ : الأخذ كناية عن التّعذيب. (٣ : ١٨٩)

أَخَذَهُم

.. فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ آل عمران : ١١

الطّوسيّ : يعني عاقبهم الله بذنوبهم. وسمّي المعاقبة مؤاخذة ، لأنّها أخذ بالذّنب ، والأخذ بالذّنب عقوبة. (٢ : ٤٠٥)

مثله الطّبرسيّ. (١ : ٤١٣)

الفخر الرّازيّ : إنّما استعمل فيه الأخذ ، لأنّ من ينزل به العقاب يصير كالمأخوذ المأسور الّذي لا يقدر على التّخلّص. (٧ : ٢٠٠)

النّيسابوريّ : فعاقبهم بعقاب ذنوبهم وحرقة قلوبهم. (٣ : ١٣٩)

نحوه الآلوسيّ. (٣ : ٩٤)

أبو حيّان : معنى الأخذ بالذّنب : العقاب عليه ، والباء في (بِذُنُوبِهِمْ) للسّبب. وفي قوله ﴿فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ شبّه إحاطة عذابه بهم بالمأخوذ باليد المتصرّف فيه ، بحكم إرادة الآخذ. (٢ : ٣٩)

رشيد رضا : بأن أهلكهم ونصر موسى على آل فرعون ومن قبله من الرّسل على أممهم المكذّبين ، ذلك بأنّهم كانوا بكفرهم يفسدون في الأرض ولا يصلحون ، فما أخذوا إلّا بذنوبهم ، وما نصر الرّسل ومن آمن معهم إلّا بصلاحهم وإصلاحهم ، فالله تعالى لا يحابي ولا يظلم. (٣ : ٢٣٢)

مثله المراغيّ. (٣ : ١٠٤)

أَخَذَتْ

إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ ... يونس : ٢٤

الطّبريّ : يعني ظهر حسنها وبهاؤها. (١١ : ١٠٢)

الشّريف الرّضيّ : أي لبست زينتها بألوان الأزهار وأصابيغ الرّياض ، كما يقال : أخذت المرأة قناعها ، إذا لبسته. وتقول لها : خذي عليك ثوبك ، أي البسيه. (١٥٥)

الزّمخشريّ : كلام فصيح ، جعلت الأرض آخذة زخرفها على التّمثيل بالعروس ، إذا أخذت الثّياب الفاخرة من كلّ لون فاكتستها وتزيّنت بغيرها من ألوان الزّين. (٢ : ٢٣٣)

مثله الفخر الرّازيّ (١٧ : ٧٣) ، ونحوه النّيسابوريّ (١١ : ٧٢)

أبو حيّان : قوله : ﴿أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ﴾ جملة بديعة اللّفظ ، جعلت الأرض آخذة زخرفها متزيّنة ، وذلك على جهة التّمثيل بالعروس إذا أخذت الثّياب الفاخرة من كلّ لون فاكتست وتزيّنت بأنواع الحليّ ، فاستعير «الأخذ» وهو التّناول باليد ، لاشتمال نبات الأرض على بهجة ونضارة وألوان مختلفة.

واستُعير لتلك البَهجة والنّضارة والألوان المختلفة لفظة «الزُّخرف» وهو الذّهب، لما كان من الأشياء البَهجة المنظرة السّارّة للنّفوس.

﴿وَازَّيَّنَتْ﴾، أي بنباتها وما أُودع فيه من الحبوب والثّمار والأزهار. ويحتمل أن يكون قوله: (وَازَّيَّنَتْ) تأكيدًا لقوله ﴿أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا﴾، ويحتمل أن لايكون تأكيدًا، إذ قد يكون أخذ الزُّخرف لا لقصد التّزيين، فقيل: (وَازَّيَّنَتْ)، ليفيد أنّها قصدت التّزيين. ونسبة الأخذ إلى الأرض والتّزيين من بديع الاستعارة. (٥: ١٤٣)

الآلوسيّ: أي استوفت واستكملت.

وقد ذكر غير واحد أنّ في الكلام استعارة بالكناية، حيث شُبّهت الأرض بالعروس، وحُذف المشبّه به وأُقيم المُشبّه مقامه، وإثبات أخذ الزّخرف لها تخييل، وما بعده ترشيح. (١١: ٣٠٠)

أَخَذَتْه

١- وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ

البقرة: ٢٠٦

الحَسَن: أخذته العزّة إلى الإثم، كما تقول: أخذتُ فلانًا بأن يعمل، أي دعوته إلى أن يعمل.

(الطُّوسيّ ٢: ١٨٢)

قَتادَة: هو الإصرار بالدّليل على نفاقه، افتضحته بذلك عند المؤمنين. (الطُّوسيّ ٢: ١٨٢)

الطُّوسيّ: ويجوز أن يكون الذّمّ له على تلك الحال القبيحة. (٢: ١٨٢)

الزَّمَخْشَريّ: من قولك: أخَذْتُه بكذا، إذا حملته عليه وألزمته إيّاه، أي حَمَلتْه العزّة الّتي فيه، وحميّة الجاهليّة على الإثم الّذي يُنهى عنه، وألزمته ارتكابه، وأن لايُخلّ عنه ضِرارًا ولِجاجًا. (١: ٣٥٢)

نحوه البَيْضاويّ (١: ١١١)، وفريد وَجْدي (المصحف المفسّر: ٤٠)

الطَّبْرِسيّ: حملته العزّة وحميّة الجاهليّة على فعل الإثم ودعته إليه، كما يقال: أخذتُه بكذا، أي ألزمته ذلك، وأخذه الحُمّى، أي لزمته. (١: ٣٠١)

الفَخْر الرّازيّ: فيه وجوه:

أحدها: أنّ هذا مأخوذ من قولهم: أخذتُ فلانًا بأن يعمل كذا، أي ألزمتُه ذلك وحكمتُ به عليه، فتقدير الآية: أخذتْه العزّة بأن يعمل الإثم، وذلك الإثم هو ترك الالتفات إلى هذا الواعظ، وعدم الإصغاء إليه.

وثانيها: أخذتْه العزّة، أي لزمته، يقال: أخذتْه الحُمّى، أي لزمته، وأخذه الكِبْر، أي اعتراه ذلك، فمعنى الآية ﴿إِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللهَ﴾ لزمته العزّة الحاصلة بالإثم الّذي في قلبه، فإنّ تلك العزّة إنّما حصلت بسبب ما في قلبه من الكفر والجهل، وعدم النّظر في الدّلائل. ونظيره قوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾ ص: ٢، والباء هاهنا في معنى اللّام، يقول الرّجل: فعلتُ هذا بسببك ولسببك، وعاقبتُه بجنايته ولجنايته. (٥: ٢٢٢)

مثله النَّيسابوريّ. (٢: ٢٠٠)

أبو حَيّان: احتوت عليه وأحاطت به وصار كالمأخوذ لها، كما يأخذ الشّيء باليد. (٢: ١١٧)

الآلوسيّ: أي احتوت عليه وأحاطت به، وصار

كالمأخوذ بها. ويجوز أن يكون «أخذه» من الأخذ، بمعنى الأسر، ومنه الأخيذ للأسير، أي جعلته العزّة وحميّة الجاهليّة أسيرًا بقيد الإثم، لايتخلّص منه. (٢: ٩٦)

٢ـ .. وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ... العنكبوت ٤٠

الآلوسيّ: لم يقل: أخذناه بالصّيحة، ليوافق ماقبله ومابعده في إسناد الفعل إليه تعالى، [وهو] الأوفق بقوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾ دفعًا لتوهّم أن يكون سبحانه هو الصّائح. (٢٠: ١٥٩)

أَخَذَتْهُم

فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ. الحجر ٧٣

الطُّوسيّ: فالأخذ فعل يصير به الشّيء في جهة الفاعل، فالصّيحة كأنّها أخذتهم بما صاروا في قبضتها حتّى هلكوا عن آخرهم. (٦: ٣٤٨)

أَخَذَتْكُم

وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ البقرة ٥٥

أبوحَيّان: أي استولت عليكم وأحاطت بكم. وأصل الأخذ: القبض باليد. (١: ٢١١)

مثله الآلوسيّ. (١: ٢٦٢)

أَخَذْتُم

.. قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا... آل عمران ٨١

الطَّبَريّ: وقبلتم في ذلك منّي ورضيتموه. والأخذ: هو القبول في هذا الموضع والرّضا، من قولهم: أخذ الوالي عليه البيعة، بمعنى بايعه وقبل ولايته، ورضي بها. (٣: ٣٣٤)

الطُّوسيّ: قيل في معنى قوله: ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾ قولان:

أحدهما: وقبلتم على ذلك عهدي.

الثّاني: وأخذتم على ذلكم إصري من المتّبعين لكم، كما يقال: أخذتُ بيعتي، أي قبلتها، وأخذتها على غيرك، بمعنى عقدتها على غيرك. (٢: ٥١٥)

المَيْبُديّ: أي قبلتم عهدي. (٢: ١٨١)

الطَّبْرِسيّ: معناه وقبلتم على ذلكم عهدي، ونظيره: ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ﴾ المائدة: ٤١، وقيل: معناه وأخذتم العهد بذلك على أممكم. (١: ٤٦٨)

الفَخْر الرّازيّ: أي قبلتم عهدي. والأخذ بمعنى القبول كثير في الكلام، قال تعالى: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ البقرة: ٤٨، أي لايقبل منها فدية، وقال: ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ التّوبة: ١٠٤، أي يقبلها. (٨: ١٢٨)

مثله النّيسابوريّ. (٣: ٢٣٩)

الآلوسيّ: أي قبلتم على حدّ ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ﴾ المائدة: ٤١، وقيل: معناه على أخذتم. (٣: ٢١٢)

نحوه المَراغيّ. (٣: ١٩٨)

رَشيد رِضا: أي قبلتم. الأخذ: التّناول، وفسّرناه هنا بالقبول وهو غايته، لأنّ آخذ الشّيء، يقبله، وهو

مستعمل كذلك في التنزيل ، قال تعالى ، ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا . وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ..﴾ البقرة : ٤٨ ، ثم قال ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ البقرة . ١٢٣، فقال مرّةً إنّه لايؤخذ منها عدل ، ومرّةً لايقبل منها عدل ، والمعنى واحد. (٣ ٣٥٣)

الطَّباطَبائي : أخذُ العهد يستلزم مأخوذاً منه غير الآخذ ، وليس إلّا أُممَ الأنبياء ، فالمعنى أأقررتم أنتم بالميثاق ، وأخذتم على ذلكم عهدي من أُممكم ؟ قالوا أقررنا

وقيل . المراد بأخذ العهد قبول الأنبياء ذلك لأنفسهم ، فيكون قوله ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ عطف بيان لقوله (أقررتم) ، ويؤيّده قوله ﴿قَالُوا أَقْرَرْنَا﴾ ، من غير أن يذكر الأخذ في الجواب ، وعلى هذا يكون الميثاق لايتعدّى الأنبياء إلى غيرهم من الأُمم

ويُبعّد قوله : ﴿قَالَ فَاشْهَدُوا﴾ آل عمران ٨١ ، لظهور الشّهادة في أنّها على الغير ، وكذا قوله بعد ، ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللهِ﴾ آل عمران ٨٤ ، من غير أن يقول قل آمنت ، فإنّ ظاهره أنّه إيمان من رسول الله من قِبل نفسه وأُمّته ، إلّا أن يقال إنّ اشتراك الأُمم مع الأنبياء إنّما يستفاد من هاتين الجملتين ، أعني قوله (فاشهدوا) ، وقوله ﴿قُلْ آمَنَّا بِاللهِ﴾ ، من غير أن يفيد قوله : ﴿وأخذتم﴾ في ذلك شيئًا. (٣ ٣٣٤)

أَخَذْتُهُمْ

١ـ ... فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ الحجّ ٤٤

القُرطُبيّ : عاقبتهم (١٢ ٧٣)

أبو حَيّان الأخذ كناية عن العقاب والإهلاك. (٦: ٣٧٦)

مثله الآلوسيّ. (١٧ ١٦٥)

٢ـ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ المؤمن ٥

الطُّوسيّ: أي فأهلكتُهم ودمّرتُ عليهم. (٩ ٥٥)

مثله الطَّبْرِسيّ (٥ ٥١٤)، وأبو حَيّان (٧ ٤٤٩).

الطَّباطَبائيّ : أي عذّبتهم ، وفيه التفات من الغيبة إلى التكلّم وحده ، والنّكتة فيه الإشارة إلى أنّ أمرهم في هذا الطّغيان والاستكبار إلى الله وحده لايدخل فيه وبينهم أحد بنصرة أو شفاعة ، كما قال ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾ الفجر ١٣، ١٤. (١٧ ٣٠٦)

أَخَذْنَا

١ـ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ الأعراف . ٩٤

أبو حَيّان : جاء بعد (إلّا) فعلٌ ماضٍ ، وهو (أخذنا)، ولايليها فعل ماضٍ إلّا أن تقدّم فعل أو أُصحِب بـ (قد) . فمثال ماتقدّمه فعلٌ هذه الآية ، ومثال ما أُصحِب بـ (قد) قولك مازيد إلّا قد قام ، والجملة من قوله . ﴿أخذنا﴾ حاليّة ، أي إلّا آخذين أهلها ، وهو استثناء مفرّغ من الأحوال. (٤ ٣٤٧)

رَشيد رضا : الأخذ بها : جعلها عقابًا ، وقد تكون تجربة وتربية نافعة . وتقدّم مثل هذا في قوله تعالى :

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ الأنعام ٤٢ ، فإنّه بمعنى ماهنا ، ولكنّ السّياق مختلف ، فلمّا كان ماهنا قد ورد عقب قصص طائفة من الرّسل ، جُعل هذا المعنى قاعدة كلّيّة وسُنّة مطّردة في الرّسل مع أقوامهم ، ليعتبر به كلّ من سمعه أو قرأه في عصر التّنزيل ومابعده

ولمّا كان ماهنالك قد ورد في سياق تبليغ خاتم الرّسل للدّعوة ومحاجّة قومه ، جُعل خطابًا خبريًّا له ، لتسليته وتثبيت قلبه من جهة ، ولتخويف كفّار قريش وإنذارهم من جهة أخرى وهذا ملاحظ هنا أيضًا ولكن بالتّبع ، للاعتبار بالسُّنّة العامّة لا بالقصد الأوّل

(٩ ١٤)

٢ـ ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ الأعراف ١٣٠

أبو عُبَيْدَة : مجازه ابتليناهم بالجُدُوب (١ ٢٢٥)

الطَّبَرِيّ : ولقد اختبرنا قوم فرعون وأتباعه على ماهم عليه من الضّلالة. (٩ ٢٨)

الطَّبْرِسيّ : ولقد عاقبنا قوم فرعون بالجُدُوب والقُحُوط. (٢ ٤٦٦)

أبو حَيّان : الأخذ التّناول باليد ، ومعناه هنا الابتلاء في المدّة الّتي كان أقام بينهم موسى يدعوهم إلى الله (٤ : ٣٦٩)

رَشيد رِضا : قد كثر استعمال مادّة الأخذ في العذاب وما في معناه ، كقوله تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ هود ١٠٢ ، ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُقْتَدِرٍ﴾ القمر : ٤٢ ، ﴿فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ المزّمّل ١٦ ، ﴿فَأَخَذَهُمْ أَخْذَةً رَابِيَةً﴾ الحاقّة ١٠

والأخذ بالسّنين صريح في إرادة العقاب بالجدب والضّيق ، ويؤيّده نقص الثّمرات. (٩ ، ٨٥ ، ٨٦)

٣ـ ﴿إِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِنْ قَبْلُ ...﴾ التّوبة : ٥٠

مُجاهِد : يعني حَذَرنا (١ : ٢٨١)

قد حذرنا واحترزنا. (الطُّوسيّ ٥ : ٢٧٢)

الهَرَويّ : أي بالاحتياط والحزم (١ : ٢٣)

القُرطُبيّ : أي احتطنا لأنفسنا وأخذنا بالحزم ، فلم نخرج إلى القتال. (٨ : ١٥٩)

عِزّة دروزة : قد احتطنا لأنفسنا حتّى لانقع فيما وقعوا فيه. (١٢ ١٥٤)

الطَّباطَبائيّ : كناية عن الاحتراز عن الشّرّ قبل وقوعه ، كأنّ أمرهم كان خارجًا من أيديهم فأخذوه وقبضوه ، وتسلّطوا عليه ، فلم يدعوه يفسد ويضيع. (٩ ، ٣٠٦)

٤ـ ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ ...﴾ العنكبوت ٤٠

البُرُوسَويّ : أي عاقبناه بجنايته لا بعضهم دون بعض ، كما يشعر به تقديم المفعول.

قال بعضهم الأخذ أصله باليد ثمّ يستعار في مواضع فيكون بمعنى القبول ، كما في قوله ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ آل عمران : ٨١ ، أي قبلتم عهدي ، وبمعنى

التعذيب في هذا المقام. (٦: ٤٦٩)

٥ـ ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ الحاقّة: ٤٤، ٤٥

ابن عبّاس: لَأخذنا منه عقابه بقوّة منّا.

(أبو حيّان ٨: ٣٢٩)

مثله السّيوطيّ. (الجلالين ٢: ٥٠٢)

الحسن: لقطعنا يده اليمين. (القُرطُبيّ ١٨: ٢٧٦)

السُّدّيّ: عاقبناه بالحقّ. (أبو حيّان ٨: ٣٢٩)

مُقاتِل: يعني انتقمنا منه بالحقّ، واليمين على هذا القول بمعنى الحقّ، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ الصّافّات: ٢٨، أي من قبل الحقّ.

(الفخر الرّازيّ ٣٠: ١١٨)

نحوه القُمّيّ. (٢: ٣٨٤)

الطَّبَريّ: قيل: إنّ معنى قوله: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾، لأخذنا منه باليد اليمنى من يديه، قالوا: وإنّما ذلك مثل، ومعناه: إنّا كنّا نذلّه ونهينه، ثمّ نقطع منه بعد ذلك الوتين. قالوا: وإنّما ذلك كقول ذي السّلطان إذا أراد الاستخفاف ببعض مَن بين يديه، لبعض أعوانه: خذ بيده فأقمه، وافعل به كذا وكذا. قالوا: وكذلك معنى قوله: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾، أي لأهنّاه، كالّذي يفعل بالّذي وصفنا حاله. (٢٩: ٦٦)

نِفْطَوَيْه: لقبضنا بيمينه عن التّصرّف.

(القُرطُبيّ ١٨: ٢٧٦)

المَيْبُديّ: أي لأمرنا أن يؤخذ بيده أخذًا بالعقوبة، كالسّلطان إذا أراد الاستخفاف ببعض رعيّته، قال لبعض أعوانه: خذ بيده وأخرجه.

وقيل: معناه لانتقمنا منه بالقوّة والقدرة، أي عذّبناه وأخذناه بقهر أخذ عقوبة. (١٠: ٢١٦)

النّيسابوريّ: معنى الأخذ السّلب، أي سلبنا عنه القدرة على التّكلّم بذلك القول. (٢٩: ٤٣)

أبو حَيّان: قيل: لنزعنا منه قوّته. وقيل: لأذللناه وأعجزناه، ثمّ لقطعنا منه الوتين. (٨: ٣٢٩)

البُرُوسَويّ: أي منعناه ودفعناه، فعبّر عن ذلك بالأخذ باليمين، كقولك: خذ بيمين فلان.

وقيل: اليمين بمعنى القوّة، فالمعنى لانتقمنا بقوّتنا وقدرتنا.

وقيل: المعنى حينئذٍ لأخذنا منه اليمين، وسلبنا منه القوّة والقدرة على التّكلّم بذلك. (١٠: ١٥١)

الآلوسيّ: أي لأسكتناه. (٢٩: ٥٤)

مثله المَراغيّ. (٢٩: ٦٢)

عِزّة دروزة: لانقضضنا عليه بقوّتنا. (٦: ٢٥٧)

أَخَذْنَاهُ

١ـ ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ﴾

القصص: ٤٠

الطَّبَريّ: فجمعنا فرعون وجنوده من القبط، فألقيناهم جميعهم في البحر. (٢٠: ٧٨)

الطُّوسيّ: إخبار منه تعالى أنّه أخذ فرعون وجنوده، أي جمعهم وطرحهم في البحر. (٨: ١٥٣)

الزَّمَخْشَريّ: من الكلام المفخّم الّذي دلّ به على عظمة شأنه وكبرياء سلطانه، شبّههم ـ استحقارًا لهم

واستقلالاً لعددهم، وإن كانوا الكثير الكثير والجمّ الغفير ـ عصيّات أخذهنّ آخذٌ في كفّه فطرحهنّ في البحر، ونحو ذلك قوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ...﴾ المرسلات: ٢٧، ﴿وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً...﴾ الحاقّة: ١٤، ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ الزّمر: ٦٧

وما هي إلّا تصويرات وتمثيلات لاقتداره، وأنّ كلّ مقدور وإن عظم وجلّ، فهو مستصغر إلى جنب قدرته (٣: ١٨٠)

مثله الفخر الرّازيّ (٢٤: ٢٥٤)، والنّيسابوريّ (٢٠: ٤٥)، ونحوه البُرُوسَويّ (٦: ٤٠٧)

الطّبْرسيّ: فعاقبناهم وطرحناهم في البحر وأهلكناهم بالغرق. (٤: ٢٥٥)

الآلوسيّ: قال بعضهم: «الأخذ»، وهو حقيقة في التناول، مجاز عن خلق الدّاعية لهم إلى السّير إلى البحر، و«النّبذ» مجاز عن خلق الدّاعية لهم إلى دخوله، وفي «البحر» أنّه كناية عن إدخالهم فيه

والأولى أن يكون الكلام من باب التّمثيل، كأنّه عزّوجلّ فيما فعل بهم أخذهم مع كثرتهم في كفّ، وطرحهم في اليمّ. والظّاهر أنّ الفاء الأولى سببيّة وليست لمجرّد التّعقيب، وأمّا الثّانية فللتّعقيب إذا أُبقي «الأخذ» على معنى التّناول، أو أُريد به خلق الدّاعية إلى السّير أو نحوه. أمّا إذا أُريد به الإهلاك فهي للتّفسير كما في: ﴿فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ﴾ الأنبياء: ٧٦، ونحوه (٢٠: ٨٣)

٢ـ فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا. المزّمّل: ١٦

الطّبَريّ: فأهلكناه ومَن معه جميعًا. (٢٩: ١٣٦)

القُرطُبيّ: عاقبناه عقوبة غليظة. (١٩: ٤٨)

جمال الدّين عيّاد: الأخذ هو الحوز والتّحصيل، وهو يستعار للغلبة والقهر والإذلال والعقاب لجامع التّمكّن في كلّ. فكان الأخذ تعبيرًا عن أنّ المأخوذ قد أصبح بين يدي الآخذ، يفعل به كيف يشاء. (بحوث في تفسير القرآن، سورة المزّمّل: ٤٩)

أَخَذْنَاهُم

١ـ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ. الأنعام: ٤٢

أبو حَيّان: الأخذ: الإمساك بقوّة وبطش وقهر، وهو هنا مجاز عن متابعة العقوبة والملازمة، والمعنى لعاقبناهم في الدّنيا. (٤: ١٣٠)

الآلوسيّ: أي فكذّبوا فعاقبناهم. (٧: ١٥٠)

رَشيد رضا: الأخذ بالبأساء والضّرّاء عبارة عن إنزالهما بهم، وأخذ الشّيء يطلق على حوزه وتحصيله بالتّناول والملك، أو الاستيلاء والقهر، وقد يُسند هذا إلى الأسباب غير الفاعلة المريدة، كقوله تعالى: ﴿أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ البقرة: ٢٠٦، ﴿فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ﴾ العنكبوت: ١٤.

﴿فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ﴾ النّحل: ١١٣، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ﴾، ﴿...الصَّاعِقَةُ﴾، ﴿...الرَّجْفَةُ﴾ الحجر: ٧٣، النّساء: ١٥٣، الأعراف: ٧٨. (٧: ٤١٢)

٢ـ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ. الأنعام ٤٤

الطَّبَرِيّ : أتيناهم بالعذاب فجأة. (٧: ١٩٤)

الطَّبْرِسيّ : أي أحللنا بهم العقوبة. (٢: ٣٠٢)

القُرطُبيّ : أي استأصلناهم وسطوناهم. (٦: ٤٢٦)

الآلوسيّ : عاقبناهم وأنزلنا بهم العذاب. (٧: ١٥٢)

٣ـ ... وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. الأعراف: ٩٦

الآلوسيّ : الظّاهر أنّ هذا الأخذ والمتقدّم في قوله سبحانه ﴿فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ الأعراف ٩٥، واحد، وليس عبارة عن الجدب والقحط كما قيل، لأنّهما قد زالا بتبديل الحسنة مكان السّيّئة، وحمل أحد الأخذين على الأخذ الأخرويّ والآخر على الدّنيويّ بعيد.

ومن ذهب إلى حمل «أل» على الجنس على الوجه الأخير فيه، يلزمه أن يحمل ﴿كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم﴾ على وقوع التّكذيب والأخذ فيما بينهم، ولا يخفى بُعده. (٩: ١١)

القاسميّ : أي عاقبناهم. (٧: ٢٨٢٥)

٤ـ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ. القمر ٤٢

الطَّبَرِيّ : فعاقبناهم بكفرهم بالله عقوبة شديد لايُغلب. (٢٧: ١٠٧)

الفَخْر الرّازيّ : إشارة إلى أنّهم كانوا كالآبقين، أو إلى أنّهم عاصون، يقال: أخذ الأمير فلانًا، إذا حبسه. (٢٩: ٦٤)

الآلوسيّ : الفاء للتّفريع، أي فأخذناهم وقهرناهم لأجل تكذيبهم. (٢٧: ٩١)

يَأْخُذُ

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ... التّوبة: ١٠٤

الجُبّائيّ : جعل الله أخذ النّبيّ ﷺ والمؤمنين للصّدقة أخذًا من الله على وجه التّشبيه والمجاز، من حيث كان بأمره. (الطُّوسيّ ٥: ٣٣٩)

الزّجّاج : أخذ الصّدقات معناه قبولها. (أبو حيّان ٥: ٩٦)

الطُّوسيّ : معناه أنّه يأخذها بتضمّن الجزاء عليها، كما تؤخذ الهديّة كذلك. وقد رُوي عن النّبيّ ﷺ أنّ الصّدقة قد تقع في يد الله قبل أن تصل إلى يد السّائل، والمراد بذلك أنّها تنزل هذه التّنزيل ترغيبًا للعباد في فعلها، وذلك يرجع إلى تضمّن الجزاء عليها. (٥: ٣٣٩)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٦٨)

الزَّمَخْشَريّ : فإن قلت: فما معنى قوله ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾؟

قلت: هو مجاز عن قبوله لها، والمعنى أنّه يتقبّلها ويضاعف عليها. (٢: ٢١٣)

ابن عَطيّة : المعنى يأمر بها ويُشرّعها، كما تقول: أخذ السّلطان من النّاس كذا، إذا حملهم على أدائه. (أبو حيّان ٥: ٩٦)

الفَخْر الرّازيّ : قوله ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَٰتِ﴾ فيه سؤال ، وهو أنّ ظاهر هذه الآية يدلّ على أنّ الآخذ هو الله ، وقوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ التّوبة : ١٠٣ ، يدلّ على أنّ الآخذ هو الرّسول عليه الصّلاة والسّلام

وقوله ﷺ لمعاذ : «خُذْها مِنْ أغنيائهم» يدلّ [على] أنّ آخذ تلك الصّدقات هو معاذ ، وإذا دُفعت الصّدقة إلى الفقير فالحِسّ يشهد أنّ آخذها هو الفقير ، فكيف الجمع بين هذه الألفاظ ؟

والجواب من وجهين

الأوّل : أنّه تعالى لمّا بيّن في قوله ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ أنّ الآخذ هو الرّسول ، ثمّ ذكر في هذه الآية أنّ الآخذ هو الله تعالى ، كان المقصود منه أنّ أخذ الرّسول قائم مقام أخذ الله تعالى ، والمقصود منه التّنبيه على تعظيم شأن الرّسول ؛ من حيث أنّ أخذه للصّدقة جارٍ مجرى أن يأخذها الله . ونظيره قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ الفتح : ١٠ ، وقوله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾ الأحزاب : ٥٧ ، والمراد منه إيذاء النّبيّ ﷺ .

والجواب الثّاني : أنّه أُضيف إلى الرّسول ﷺ بمعنى أنّه يأمر بأخذها ويبلّغ حكم الله في هذه الواقعة إلى النّاس ، وأُضيف إلى الفقير بمعنى أنّه هو الّذي يباشر الأخذ . ونظيره أنّه تعالى أضاف التّوفّي إلى نفسه بقوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ ...﴾ الأنعام : ٦٠ ، وأضافه إلى مَلَك الموت ، وهو قوله تعالى ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ السّجدة : ١١ ، وأضافه إلى الملائكة الّذين هم أتباع مَلَك الموت ، وهو قوله : ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا ...﴾ الأنعام : ٦١ ، فأُضيف إلى الله بالخلق وإلى مَلَك الموت للرّئاسة في ذلك النّوع من العمل ، وإلى أتباع مَلَك الموت ، بمعنى أنّهم هم الّذين يباشرون الأعمال الّتي عندها يخلق الله الموت ، فكذا هاهنا (١٦ : ١٨٦)

البَيْضاويّ : يقبلها قبول من يأخذ شيئًا ليؤدّي بدله (١ : ٤٣١)

النَّيسابوريّ : في إضافة «أخذ الصّدقات» إلى الله بعد أن أمر الرّسول بالأخذ ، تشريف عظيم لهذه الطّاعة ، وأنّها من الله بمكان ، وأنّه يربيها كما يربي أحدنا فلوّه ، حتّى إنّ اللّقمة تكون عند الله أعظم من أُحُد . (١١ : ١٧)

الآلوسيّ : أي يقبلها قبول من يأخذ شيئًا ليؤدّي بدله ، فالأخذ هنا استعارة للقبول ، وجوّز أن يكون إسناد الأخذ إلى الله تعالى مجازًا مرسلًا

وقيل : نسبة الأخذ إلى الرّسول في قوله سبحانه : (خُذْ) ثمّ نسبته إلى ذاته تعالى ، إشارة إلى أنّ أخذ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام قائم مقام أخذ الله تعالى ، تعظيمًا لشأن نبيّه صلّى الله عليه وسلّم ، كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾ الفتح : ١٠ ، فهو على حقيقته ، وهو معنى حَسَن ، إلّا أنّ في دعوى الحقيقة ما لا يخفى

والمختار عندي أنّ المراد «بأخذ الصّدقات» الاعتناء بأمرها ووقوعها عنده سبحانه موقعًا حَسَنًا ، وفي التّعبير به ما لا يخفى من التّرغيب. (١١ : ١٥)

رَشيد رِضا : أي يتقبّلها بأنواعها ويثيب عليها ،

وبعدّها إقراضًا له فيضاعف ثوابها ، بمقتضى وعده في مثل قوله : ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللهَ قَرْضًا حَسَنًا ..﴾ التغابن ١٧، وقوله ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ البقرة ٢٤٥، فأخذ الصّدقات له ثلاث صور

إحداها : أخذ الفقراء والمساكين وغيرهم إيّاها ، من المستحقّين من يد المتصدّق.

الثّانية . أخذ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم في عهده والأئمّة من بعده إيّاها ، لأجل وضعها في مصارفها الّتي أمر الله بها

الثّالثة . أخذ الله عزّوجلّ إيّاها ، وهو قبولها للإثابة عليها بالمضاعفة الّتي وعدها . وفي التّعبير بأخذ الله تعالى بعد قوله للنّبيّ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً ..﴾ التّوبة ١٠٣، تشريف للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بكونه تعالى هو الّذي يأخذ ما أمره بأخذه. (١٢ : ٣٢٢)

يَأْخُذَكُمْ

... ولا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

الأعراف : ٧٣

الطّوسيّ : أي ينالكم عذاب مؤلم. (٤ : ٤٨٠)

مثله الطّبرسيّ. (٢ : ٤٤٠)

أبو حيّان : المسّ والأخذ هنا استعارة ، وهذا وعيد شديد لمن مسّها بسوء. (٤ : ٣٢٨)

يَأْخُذُوا

١ ـ ... وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا...

الأعراف : ١٤٥

الطّبريّ : يقول : يعملوا بأحسن مايجدون فيها (٩ : ٥٨)

نحوه القرطبيّ. (٧ : ٢٨٢)

الآلوسيّ : الباء زائدة ، ويحتمل أن تكون الباء أصليّة ، وهو الظّاهر ، وحينئذٍ فهي إمّا متعلّقة بيأخذوا بتضمينه معنى يعملوا ، أو هو من الأخذ بمعنى السّيرة ، ومنه . أخذ أخذهم ، أي سار سيرتهم ، وتعلّق بخلائقهم كما نقول . وإمّا متعلّقة بمحذوف وقع حالًا ، ومفعول (يأخذوا) محذوف ، أي أنفسهم كما قيل .

والظّاهر أنّه مجزوم في جواب الأمر فيحتاج إلى تأويل ، لأنّه لايلزم من أمرهم أخذهم ، أي إن تأمرهم ويوفّقهم الله تعالى يأخذوا . وقيل : بتقدير لام الأمر فيه بناء على جواز ذلك بعد أمر من القول ، أو ماهو بمعناه كما هنا [إلى أن قال]

وقيل : «الأخذ بالأحسن» ، هو أن تُحمل الكلمة المحتملة لمعنيين أو لمعان على أشبه محتملاتها بالحقّ وأقربها للصّواب ، ولاينبغي أن يُحمل «الأخذ» على الشّروع ، كما في قولك : أخذ زيد يتكلّم ، أي شرع في الكلام. (٩ : ٥٨ ، ٥٩)

الطّباطبائيّ : «الأخذ بالأحسن» كناية عن ملازمة الحُسن في الأمور واتّباعه واختياره ، فإنّ من يهتمّ بأمر الحَسَن في الأمور إذا وجد سيّئًا وحسنًا اختار الحسَن الجميل ، وإذا وجد حسنًا وأحسن منه اضطرّه حبّ الجمال إلى اختيار الأحسن ، وتقديمه على الحَسَن ، فالأخذ بأحسن الأمور لازم حبّ الجمال وملازمة

الحُسن ، فكُنّيَ به عنه ، والمعنى : وأْمُر قومك يجتنبوا السّيّئات ويلازموا ماتهدي إليه التّوراة من الحسنات . ونظير الآية في الكناية قوله تعالى : ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...﴾ الزّمر : ١٨. (٨ : ٢٤٦)

٢ ـ ... فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ... النّساء : ١٠٢

ابن عبّاس : إنّ الأمر بأخذ السّلاح ، أي حمله ، هو للطّائفة الأخرى لقيامها بالحراسة .

(رشيد رضا ٥ : ٣٧٢)

البُرُوسَويّ : أي لايضعوها ولايلقوها ، وإنّما عبّر عن ذلك بالأخذ للإيذان بالاعتناء باستصحابها ، كأنّهم يأخذونها ابتداءً. (٢ : ٢٧٧)

مثله الآلوسيّ. (٥ : ١٣٥)

رَشيد رضا : أي وليحمل الّذين يقومون معك في الصّلاة أسلحتهم ، ولايَدَعوها وقت الصّلاة ، لئلّا يضطرّوا إلى المكافحة عقبها مباشرة أو قبل إتمامها ، فيكونوا مستعدّين لها. (٥ : ٣٧٢)

عِزّة دروزة : وليحملوا أسلحتهم وهم يصلّون. (٩ : ١٥٤)

الصّابونيّ : أمر تعالى المجاهدين حين شروعهم بالصّلاة بعدم طرح الأسلحة ، وعبّر عن ذلك بالأخذ ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾ للإيذان بالاعتناء بضرورة الحذَر من الكافرين ، والتّنبيه على ضرورة اليقظة ، وعدم التّساهل في الأخذ بالأسباب. (١ : ٥١٣)

يَأْخُذُوهُ

... وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ... المؤمن : ٥

ابن عبّاس : ليهلكوه. (أبو حيّان ٧ : ٤٤٩)

ليقتلوه ويُهلكوه . (البَغَويّ ٦ : ٧٤)

مثله قَتادة ، والسُّدّيّ. (القُرطُبيّ ١٥ : ٢٩٣)

ابن قُتَيْبَة : أي ليهلكوه ، ويقال : ليحبسوه ويعذّبوه . ويقال للأسير : أخيذ. (٣٨٥)

الزّجّاج : ليتمكّنوا منه فيقتلوه .

(ابن سِيدَه ٥ : ١٤٢)

المَيْبُديّ : قيل : ليأسروه . والعرب تسمّي الأسير أخيذًا

وأخذ النّاس لايستعمل إلّا في مكروه. (٨ : ٤٥١)

الزّمَخْشَريّ : أي ليتمكّنوا منه ، ومن الإيقاع به ، وإصابته بما أرادوا من تعذيب أو قتل . ويقال للأسير : أخيذ. (٣ : ٤١٥)

مثله القاسميّ (١٤ : ٥١٥٦) ، ونحوه النّسَفيّ (٤ : ٧٠).

القُرطُبيّ : أي ليحبسوه ويعذّبوه ، والأخذ يرد بمعنى الإهلاك ، كقوله : ﴿ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ﴾ الحجّ : ٤٤ ، والعرب تسمّي الأسيرَ الأخيذ ، لأنّه مأسور للقتل. (١٥ : ٢٩٣)

أبو حَيّان : ليتمكّنوا منه بحبس أو تعذيب أو قتل . ويقال للقتيل والأسير : أخيذ. (٧ : ٤٤٩)

البُرُوسَوِيّ : من الأخذ بمعنى الأسر ، والأخيذ : الأسير، أي ليأسروه ويحبسوه ؛ ليعذّبوه أو يقتلوه (٨: ١٥٤)

الآلوسيّ : ليتمكّنوا من إيقاع مايريدون به ، من حبس وتعذيب وقتل وغيره . فالأخذ كناية عن التّمكّن المذكور ، وبعضهم فسّره بالأسر ، وهو قريب ممّا ذكر (٢٤: ٤٤)

تَأْخُذْ

قَالَ يَابْنَؤُمَّ لَاتَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَابِرَأْسِي . طه ٩٤

الآلوسيّ : أي بشعر رأسي ، فإنّ الأخذ تسبّب به وزعم بعضهم أنّ قوله (بِلِحْيَتِي) على معنى بشعر لحيتي أيضًا، لأنّ أصل وضع اللّحية للعضو النّابت عليه الشّعر، ولايناسبه الأخذ كثير مناسبة ، وأنت تعلم أنّ المشهور استعمال اللّحية في الشّعر النّابت على العضو المخصوص وظاهر الآيات والأخبار أنّه عليه السلام أخذ بذلك . روي أنّه أخذ شعر رأسه بيمينه ولحيته بشماله . وكان عليه السلام حديدًا متصلّبًا غضوبًا لله تعالى . وقد شاهد ماشاهد ، وغلب على ظنّه تقصير في هارون عليه السلام يستحقّ به ، وإن لم يخرجه عن دائرة العصمة الثّابتة للأنبياء عليهم السلام التّأديب ففعل به مافعل ، وباشر ذلك بنفسه ولامحذور فيه أصلًا (١٦: ٢٥١)

[وقد سبق هذا البحث في «أخذ برأس أخيه»]

تَأْخُذُهُ

... لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَانَوْمٌ لَهُ مَافِي السَّمٰوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ ... البقرة ٢٥٥

الطّبَريّ : لاتحلّه الآفات ، ولاتناله العاهات ؛ وذلك أنّ «السّنة والنّوم» معنيان ، يغمران فهم ذي الفهم، ويزيلان من أصاباه عن الحال الّتي كان عليها ، قبل أن يصيباه. (٣: ٧)

الفَخْر الرّازيّ : إنّه لايغفل عن تدبير الخلق ، لأنّ القيّم بأمر الطّفل لو غفل عنه ساعة لاختلّ أمر الطّفل ، فهو سبحانه قيّم جميع المحدثات ، وقيّوم الممكنات ، فلايمكن أن يغفل عن تدبيرهم. (٧: ٦)

أبو حَيّان : المعنى أنّه تعالى لايغفل عن دقيق ولاجليل عبّر بذلك عن الغفلة ، لأنّه سببها ، فأطلق اسم السّبب على المسبّب.

وقيل ، نزّه نفسه عن «السّنة والنّوم» لما فيهما من الرّاحة ، وهو تعالى لايجوز عليه التّعب والاستراحة .

وقيل : المعنى لايقهره شيء ولايغلبه. (٢: ٢٧٧)

البُرُوسَوِيّ : المراد بيان انتفاء اعتراء شيء منهما له سبحانه ، لعدم كونهما من شأنه ، وإنّما عبّر عن عدم الاعتراء والعُروض ، بعدم الأخذ ، لمراعاة الواقع ، إذ عُروض «السّنة والنّوم» لمعروضهما إنّما يكون بطريق الأخذ والاستيلاء.

والجملة نفي للتّشبيه ، وتأكيد لكونه حيًّا وقيّومًا ، فإنّ من أخذه نعاس أو نوم كان مؤوف الحياة قاصرًا في الحفظ والتّدبير . والمعنى لايعتريه مايعتري المخلوقين من السّهو والغفلة والملال والفترة في حفظ ماهو قائم بحفظه ، ولايعرض له عوارض التّعب المُحوجة إلى الاستراحة؛ فيستريح بالنّوم والسّنة ، لأنّ النّوم أخو الموت والموت

ضدّ الحياة ، وهو الحيّ الحقيقيّ ، فلا يلحقه ضدّ الحياة ، فكما أنّه موصوف بصفات الكمال ، فهو منزّه عن جميع صفات النّقصان. (١ : ٤٠٠)

نحوه الآلوسيّ. (٣ : ٨)

رَشيد رِضا : قد قال : (لَاتَأْخُذُهُ) دون لاتعرض له أو لا تطرأ عليه ، مراعاةً للواقع في الوجود ، فإنّ «السِّنة والنّوم» يأخذان الحيوان عن نفسه أخذًا ، ويستوليان عليه استيلاءً. (٣ : ٣٠)

تَأْخُذْكُمْ

وَلَاتَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ. النّور ٢

ابن المُسَيِّب : لايمنعكم ذلك من الجلد الشّديد.

مثله الحَسَن ، والشَّعبيّ ، وحمّاد. (الطُّوسيّ ٧ : ٤٠٦)

لاتأخذكم رأفة بأن تخفّف الجلد.

مثله الحَسَن ، وقَتادة. (الفَخر الرّازيّ ٢٣ : ١٤٨)

سَعيد بن جُبَيْر : معناه لاتمنعكم الرّأفة والرّحمة من إقامة الحدّ.

مثله مُجاهِد ، وعَطاء ، والنَّخعيّ.

(الطُّوسيّ ٧ : ٤٠٦)

لاتأخذكم رأفة بأن يعطّل الحدّ أو ينتقص منه ، والمعنى لاتعطّلوا حدود الله ولاتتركوا إقامتها للشّفقة والرّحمة.

مثله مُجاهِد ، وعِكْرِمَة ، والفَرّاء ، والزّجّاج.

(الفَخر الرّازيّ ٢٣ : ١٤٨)

الشَّعبيّ : في الكلام حذف تقديره : ولاتأخذكم بهما رأفة فتعطّلوا الحدود ولاتقيموها. والنّهي في الظّاهر للرّأفة ، والمراد ماتدعو إليه الرّأفة ، وهو تعطيل الحدود أو نقصها. (أبو حَيّان ٦ : ٤٢٩)

ابن جُرَيْج : لاتضيّعوا حدود الله.

(الطَّبَريّ ١٨ : ٦٧)

الفَخر الرّازيّ : يُحتَمل أن يكون المراد أن لاتأخذكم رأفة ، بأن يُعطّل الحدّ ، أو ينقص منه ، والمعنى لاتعطّلوا حدود الله ولاتتركوا إقامتها للشّفقة والرّحمة ، وهذا قول مُجاهِد وعِكْرِمَة وسَعيد بن جُبَيْر ، واختيار الفَرّاء ، والزّجّاج. ويُحتَمل أن لاتأخذكم رأفة بأن يخفّف الجلد ، وهو قول سَعيد بن المُسَيِّب ، والحَسَن ، وقَتادة ، ويُحتَمل كلا الأمرين.

والأوّل أولى ، لأنّ الّذي تقدّم ذكره الأمر بنفس الجلد ، ولم يذكر صفته ، فما يعقبه يجب أن يكون راجعًا إليه. (٢٣ : ١٤٨)

القُرطُبيّ : أي لاتمتنعوا عن إقامة الحدود شفقةً على المحدود ، ولاتخفّفوا الضّرب من غير إيجاع. هذا قول جماعة أهل التّفسير. (١٢ : ١٦٥)

يُؤْخَذ

١ـ وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَايُؤْخَذْ مِنْهَا.. الأنعام ٧٠

قَتادة : لو جاءت بملء الأرض ذهبًا لم يقبل منها.

مثله السُّدّيّ ، وابن زَيد. (الطَّبَريّ ٧ : ٢٣٣)

الزَّمَخْشَريّ : العدل : الفدية ، لأنّ الفادي يعدل المُفدى بمثله ، و (كُلَّ عَدْلٍ) نصب على المصدر ، وفاعل (يُؤْخَذْ) قوله : (مِنْهَا) لاضمير العدل ، لأنّ العدل هنا

مصدر فلا يسند إليه الأخذ، وأمّا في قوله تعالى ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ البقرة: ٤٨، فبمعنى المفدى به، فصحّ إسناده إليه. (٢: ٢٧)

الفَخْر الرّازيّ: العدل الفدية، لا يؤخذ ذلك العدل وتلك الفدية منها.

قال صاحب «الكشّاف»: فاعل (يُؤْخَذُ) ليس هو قوله: (عَدْلٌ)، لأنّ العدل هنا مصدر فلا يسند إليه الأخذ، وأمّا في قوله: ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ البقرة: ٤٨، فبمعنى المفدى به، فصحّ إسناده إليه.

فنقول: الأخذ بمعنى القبول وارد، قال تعالى: ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ التّوبة: ١٠٤، أي يقبلها، وإذا ثبت هذا فيحمل «الأخذ» هاهنا على القبول ويزول السّؤال. (٣: ١٣٨)

مثله النّيسابوريّ (٧: ١٣٢)، ونحوه البُرُوسَويّ (٢: ٥)

٢ـ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ. الرّحمن: ٤١

ابن عبّاس: يؤخذ بناصيته وقدميه، فيوطأ ويجمع كالحطب، ويلقى كذلك في النّار. (أبو حيّان ٨: ١٩٦)

الحسن: يجمع بين ناصيته وقدمه بالغلّ، فيسحب إلى النّار. (الطّوسيّ ٩: ٤٧٧)

مثله قتادة. (الطّبْرسيّ ٥: ٢٠٦)

الضّحّاك: يُجمع بينهما في سلسلة من وراء ظهره. (أبو حيّان ٨: ١٩٦)

ابن قُتَيْبَة: أي يُجَرُّون إلى النّار بنواصيهم وأرجلهم. (تأويل مُشكل القرآن: ١٥٥)

الفَخْر الرّازيّ: ما وجه إفراد (يُؤْخَذُ) مع أنّ المجرمين جمع، وهُمُ المأخوذون؟

نقول فيه وجهان:

أحدهما: أنّ (يُؤْخَذُ) متعلّق بقوله تعالى: (بِالنَّوَاصِي)، كما يقول القائل: ذُهب بزيد.

وثانيهما: أن يتعلّق بما يدلّ عليه (يُؤْخَذُ)، فكأنّه تعالى قال: فيؤخذ المأخوذون بالنّواصي.

فإن قيل: كيف عُدّي «الأخذ» بالباء، وهو يتعدّى بنفسه، قال تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ﴾ الحديد: ١٥، وقال: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ...﴾ طه: ٢١؟

نقول: «الأخذ» يتعدّى بنفسه كما بيّنت، وبالباء أيضًا، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ طه: ٩٤، لكن في الاستعمال تدقيق، وهو أنّ المأخوذ إن كان مقصودًا بالأخذ توجّه الفعل نحوه فيتعدّى إليه من غير حرف، وإن كان المقصود بالأخذ غير الشّيء المأخوذ حسًّا تعدّى إليه بحرف، لأنّه لمّا لم يكن مقصودًا، فكأنّه ليس هو المأخوذ، وكأنّ الفعل لم يتعدّ إليه بنفسه، فذكر الحرف. ويدلّ على ما ذكرنا استعمال القرآن، فإنّ الله تعالى قال: ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ في العصا، وقال تعالى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ...﴾ النّساء: ١٠٢، ﴿أَخَذَ الْأَلْوَاحَ...﴾ الأعراف: ١٥٤، إلى غير ذلك. فلمّا كان ما ذكر هو المقصود بالأخذ، عُدّي الفعل إليه من غير حرف، وقال تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي...﴾ طه: ٩٤، ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ الرّحمن

٤١ ، ويقال : خُذْ بيدي ، وأخذ الله بيدك ، إلى غير ذلك ، ممّا يكون المقصود بالأخذ غير ما ذكرنا .

فإن قيل : ما الفائدة في توجيه الفعل إلى غير ما توجّه إليه الفعل الأوّل ؟ ولِمَ قال : ﴿يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ الرّحمن : ٤١ ؟

نقول : فيه بيان نكالهم وسوء حالهم . [إلى أن قال :]

أمّا بيان النّكال لأنّه لمّا قال : (فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي) ، بيّن كيفيّة الأخذ وجعلها مقصود الكلام ، ولو قال : «فيؤخذون» ، لكان الكلام يتمّ عنده ، ويكون قوله : (بِالنَّوَاصِي) فائدة جاءت بعد تمام الكلام ، فلا يكون هو المقصود ، وأمّا إذا قال : (فَيُؤْخَذُ) فلا بدّ له من أمر يتعلّق به فينتظر السّامع وجود ذلك ، فإذا قال : (بِالنَّوَاصِي) يكون هذا هو المقصود ، وفي كيفيّة الأخذ ظهور نكاهم ، لأنّ في نفس «الأخذ بالنّاصية» إذلالاً وإهانة ، وكذلك «الأخذ بالقدم» .

لا يقال : قد ذكرت أنّ التّعدية بالباء إنّما تكون حيث لا يكون المأخوذ مقصودًا ، والآن ذكرت أنّ «الأخذ بالنّواصي» هو المقصود ، لأنّا نقول : لا تنافي بينهما ، فإنّ «الأخذ بالنّواصي» مقصود الكلام ، والنّاصية ما أخذت لنفس كونها ناصية ، وإنّما أُخذت ليصير صاحبها مأخوذًا ، وفرقٌ بين مقصود الكلام وبين الأخذ ، وقوله تعالى : ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ فيه وجهان :

أحدهما : يُجمع بين ناصيتهم وقدمهم ، وعلى هذا ففيه قولان : أحدهما : أنّ ذلك قد يكون من جانب ظهورهم ، فيربط بنواصيهم أقدامهم من جانب الظّهر ، فتخرج صدورهم نتأً ، والثّاني : أنّ ذلك من جانب وُجوههم ، فتكون رؤوسهم على رُكبهم ، ونواصيهم في أصابع أرجلهم مربوطة .

الوجه الثّاني : أنّهم يُسحبون سحبًا ، فبعضهم يُؤخذ بناصيته ، وبعضهم يُجَرّ برِجْله ، والأوّل أصحّ وأوضح. (٢٩ ، ١١٩)

أبو حَيّان : قيل : تسحبهم الملائكة ، تارةً تأخذ بالنّواصي ، وتارةً بالأقدام ، وقيل : بعضهم سحبًا بالنّاصية ، وبعضهم سحبًا بالقدم .

و (يُؤْخَذ) متعدٍّ إلى مفعول بنفسه ، وحذف هذا الفاعل والمفعول ، وأُقيم الجارّ والمجرور مقام الفاعل ، مُضمّنًا معنى ما يُعدّى بالباء ، أي فيُسحب بالنّواصي والأقدام. (٨ ، ١٩٦)

نحوه الآلوسيّ. (٢٧ : ١١٤)

البُرُوسَويّ : (النّواصي) جمع ناصية ، وهي مقدّم الرّأس ، والمراد هنا شعرها ، والجارّ والمجرور هو القائم مقام الفاعل ، يقال : أخذه ، إذا كان المأخوذ مقصودًا بالأخذ ، ومنه قوله تعالى : ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ النّساء : ٧١ ، ونحوه ، وأخذ به إذا كان المأخوذ شيئًا من ملابسات المقصود بالأخذ ، ومنه قوله تعالى : ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾ طٰهٰ : ٩٤ ، وقول المُستغيث : «خُذْ بيدي أخذ الله بيدك» ، والمعنى تأخذ الملائكة بنواصيهم ، أي بشعور مقدّم رؤوسهم وأقدامهم ، فيقذفونهم في النّار ، أو تسحبهم الملائكة إلى النّار ، تارةً تأخذ بالنّواصي وتجرّهم على وجوههم ، أو يُجمع بين نواصيهم وأقدامهم في سلسلة من وراء ظهورهم. (٩ ، ٣٠٣)

خُذْ

١ـ فَخُذْهَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ

الأعراف : ١٤٤

الطُّوسيّ : تناولْ ما أعطيتك. (٤ ٥٧٢)

القُرطُبيّ : إشارة إلى القناعة، أي اقنعْ بما أعطيتك.

(٧ ٢٨٠)

٢ـ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

الأعراف : ١٩٩

القُرطُبيّ : أي اقبل من النّاس ما عفا لك من أخلاقهم وتيسّر، تقول : أخذتُ حقّي عفوًا صفوًا، أي سهلًا. (٧ ٣٤٦)

نحوه أبو حيّان. (٤ ٤٤٨)

الآلوسيّ : الأخذ : مجاز عن القبول والرّضى، أي ارضَ من النّاس بما تيسّر من أعمالهم. (٩ ١٤٦)

الطَّباطَبائيّ : الأخذ بالشّيء، هو لزومه أو عدم تركه، فأخذ العفو ملازمة السّتر على إساءة مَن أساء إليه، والإغماض عن حقّ الانتقام الّذي يُعطيه العقل الاجتماعيّ لبعضهم على بعض. هذا بالنّسبة إلى إساءة الغير بالنّسبة إلى نفسه، والتّضييع لحقّ شخصه. وأمّا ما أُضيع فيه حقّ الغير بالإساءة إليه فليس ممّا يسوغ العفو فيه، لأنّه إغراء بالإثم وتضييع لحقّ الغير بنحو أشدّ، وإبطال للنّواميس الحافظة للاجتماع، ويمنع عنه جميع الآيات النّاهية عن الظّلم والإفساد وإعانة الظّالمين والرّكون إليهم، بل جميع الآيات المعطية لأُصول الشّرائع والقوانين، وهو ظاهر. (٨ ٣٧٩)

٣ـ ... فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا.

الأعراف ١٤٥

أبو حَيّان : أكّد الأخذ بقوله (بِقُوَّةٍ)، وأمروهم أن يأخذوا (بأحسنها)، ولم يؤكّد، ليعلم أنّ رتبة النّبوّة أشقّ في التّكليف من رتبة التّابع، ولذلك فرض على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قيام اللّيل، وغير ذلك من التّكاليف المختصّة به. (٤ ٣٨٨)

الطَّباطَبائيّ : الأخذ بالقوّة، كناية عن الأخذ بالجدّ والعزم، فإنّ من يجدّ ويعزم في أمر، يستعمل ما عنده من القوّة فيه حذرًا أن يفوته، فالأخذ بالقوّة لازم الأخذ بالجدّ، والعزم كُنّي به عنه. (٨ ٢٤٥)

خُذُوا

يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ

الأعراف ٣١

عَطاء : البسوا ثيابكم. (الطَّبَريّ ٨ ١٦٠)

الإمام الصّادق عليه السّلام : إنّ أخذ الزّينة هو التّمشّط عند كلّ صلاة. (الطَّبْرِسيّ ٢ ٤١٣)

الطُّوسيّ : أمرهم الله بأن يأخذوا، ومعناه أن يتناولوا زينتهم. (٤ ٤١٥)

رَشيد رضا : الزّينة ما يزين الشّيء أو الشّخص فهي اسم من زانه يزينه زينًا، ضدّ شانه، ـ أي عابه ـ يشينه شينًا. وأخذها عبارة عن التّزيّن، لأنّه إنّما يحصل بأخذ ما يزين واستعماله. (٨ ٣٨٠)

خُذُوه

﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ الدّخان ٤٧

أبو زُهْرَة : فكلمة «الأخذ» تنبئ عن القبض بعنف ، وقد كان في القرآن الكريم ما يدلّ على العنف فيها ، كما قال تعالى : ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ﴾ هود ١٠٢ (١٢٥)

آخِذٌ

﴿مَا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا ...﴾ هود ٥٦

الضَّحّاك : يُحييها ثمّ يُميتها (القُرطُبيّ ٩ : ٥٢)

الفَرّاء : مالكها ، والقادر عليها (القُرطُبيّ ٩ : ٥٢)

أبو عُبَيْدَة : بجماره إلّا هو في قبضته ومُلكه وسُلطانه. (١ : ٢٩)

ابن قُتَيْبة : قاهرها ، لأنّ مَن أخذتَ بناصيته فقد قهرته. (القُرطُبيّ ٩ : ٥٢)

الطَّبَريّ : فإن قال قائل : وكيف قيل : ﴿هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ ، فخصّ بالأخذ النّاصية دون سائر أماكن الجسد ؟

قيل : لأنّ العرب كانت تستعمل ذلك في وصفها مَن وصفته بالذّلّة والخضوع ، فتقول : ما ناصية فلان إلّا بيد فلان ، أي أنّه له مطيع يصرّفه كيف شاء ، وكانوا إذا أسَروا الأسير فأرادوا إطلاقه والمنّ عليه جزّوا ناصيته ، ليعتدّوا بذلك عليه فخرًا عند المفاخرة ، فخاطبهم الله بما يعرفون في كلامهم [وفي الفارسيّة بدل النّاصية ، اللّحية فيقال لحيته بيد فلان] (١٢ : ٦٠)

نحوه الفَخْر الرّازيّ. (١٨ : ١٣)

الهَرَويّ : أي هي في قبضته ، أي ينالها بما شاء من قدرته. (١ : ٢٣)

الطُّوسيّ : ليس من حيوان يدبّ إلّا وهو تعالى آخذ بناصيته ، أي قادر على التّصرّف فيه ، وتصريفه كيف شاء. (٦ : ١١)

نحوه القُرطُبيّ. (٩ : ٢٩)

المَيْبُديّ : الأخذ بالنّاصية كناية عن الاقتدار ورُوي في بعض الدّعاء في الخبر : «اللّهمّ أنت ربّي وأنا عبدك ناصيتي بيدك» ، ومنه قوله : ﴿لَنَسْفَعًا بِالنَّاصِيَةِ ...﴾ العلق ١٥ ، كلّ ذلك مأخوذ من فعل العرب ، أنّهم إذا ظفر أحدهم بمن يبارزه واستولى عليه أخذ بناصيته خنقًا ، وإذا أراد تنكيله جرّ ناصيته ، ومنه قوله : ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ الرّحمن ٤١ ، يعني تأخذ الزّبانية بنواصي الكفّار . يقال : أخذتُه بناصيته وبناصاته. (٤ : ٤٠٢)

الزَّمَخْشَريّ : يعني كون كلّ دابّة في قبضته ومُلكته وتحت قهره وسلطانه ، والأخذ بنواصيها تمثيلٌ لذلك . (٢ : ٢٧٧)

نحوه أبو السُّعُود. (٣ : ٢٩)

الطَّبْرِسيّ : أي ما من حيوان يدبّ على وجه الأرض إلّا وهو مالك لها يصرّفها كيف يشاء ويقهرها وجعل الأخذ بالنّاصية كناية عن القهر والقدرة ، لأنّ مَن أخذ بناصية غيره فقد قهره وأذلّه. (٣ : ١٧٠)

نحوه الآلوسيّ. (١٢ : ٨٣)

أبو حَيّان : قوله ﴿آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ إذ كان القادر بذلك يقود المقدور عليه بناصيته كما يقاد الأسير

والفرس بناصيته، حتّى صار الأخذ بالنّاصية عُرفًا في القدرة على الحيوان، وكانت العرب تجزّ ناصية الأسير الممنون عليه علامةً أنّه قد قدر عليه وقبض على ناصيته. (٥: ٢٢٤)

البُرُوسَويّ: الأخذ بناصية الإنسان، عبارة عن قهره والغلبة عليه، وكونه في قبضة الآخذ، بحيث يقدر على التّصرّف فيه كيف يشاء. والعرب إذا وصفوا إنسانًا بالذّلّة والخضوع لرجل قالوا: ما ناصيته إلّا بيد فلان، أي أنّه مطيع له، لأنّ كلّ من أخذتَ بناصيته فقد قهرته.

وأخذ الله بناصية الخلائق: استعارة تمثيليّة لنفاذ قدرته فيهم، والمعنى إلّا وهو مالك لها قادر عليها، يصرّفها على ما يريد بها. (٤: ١٤٩)

القاسميّ: الأخذ بالنّاصية، عبارة عن القدرة والتّسلّط، مجازًا أو كناية. (٩: ٣٤٥٧)

رَشيد رِضا: أي مُسخّرها ومُتصرّف فيها، والتّعبير بالأخذ بالنّاصية -وهو مقدّم شعر الرّأس- تمثيل لتصرّف القهر، والخضوع الّذي لا مَهرَب منه ولا مفرّ. (١٢: ١١٨)

أخِذِينَ

﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * آخِذِينَ مَا آتَيهُمْ رَبُّهُمْ...﴾ الذّاريات: ١٥، ١٦.

ابن عبّاس: أي عاملين بالفرائض.

مثله سَعيد بن جُبَيْر. (القُرطُبيّ ١٧: ٣٥)

الطَّبَريّ: عاملين ما أمرهم به ربّهم مؤدّين فرائضه. (٢٦: ١٩٦)

المَيْبُديّ: فيه وجهان:

أحدهما: أنّه حال ثابت لهم في الدّنيا، أي عاملين بما يأمرهم ربّهم في الدّنيا، كقوله: ﴿فَمَا آتيكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...﴾ الحشر: ٧، ومنه قولهم: أخذتُ بقول فلان في مسألة كذا.

والوجه الثّاني: آخذين في الجنّة ما أعطاهم ربّهم من ثواب أعمالهم. (٩: ٣١١)

الزَّمَخْشَريّ: قابلين لكلّ ما أعطاهم راضين به، يعني أنّه ليس فيما آتاهم إلّا ما هو مُتلقّى بالقبول مَرضيّ غير مسخوط، لأنّ جميعه حَسَن طيّب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ...﴾ التّوبة: ١٠٤، أي يقبلها ويرضاها. (٤: ١٥)

نحوه النّسفيّ (٤: ١٨٣)، والبُرُوسَويّ (٩: ١٥٣).

الفَخْر الرّازيّ: ما معنى (آخذين)؟

نقول: فيه وجهان:

أحدهما: قابضين ما آتاهم شيئًا فشيئًا، ولا يستوفونه بكماله، لامتناع استيفاء ما لا نهاية له.

ثانيها: (آخذين) قابلين قبول راضٍ، كما قال تعالى: ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ...﴾ التّوبة: ١٠٤، أي يقبلها.

وفيه وجه ثالث: وهو أنّ قوله: ﴿فِي جَنَّاتٍ﴾ يدلّ على السُّكنى فحسب، وقوله: ﴿آخِذِينَ﴾ يدلّ على التّملّك، ولذا يقال: أخذ بلاد كذا وقلعة كذا، إذا دخلها متملّكًا لها، وكذلك يقال لمن اشترى دارًا أو بستانًا: أخذه بثمن قليل، أي تملّكه، وإن لم يكن هناك قبضٌ حِسًّا ولا قبول برضًا، وحينئذٍ فائدته بيان أنّ دخولهم

فيها ليس دخول مستعير أو ضيف يسترده منه ذلك، بل هو يملكه الّذي اشتراه بماله ونفسه، من الله تعالى.

(٢٨: ٢٠٠)

النّيسابوريّ: [قيل:] أراد أنّهم يأخذونه شيئًا فشيئًا ولايستوفون ذلك بكماله، لامتناع استيفاء ما لانهاية له.

وقيل: الأخذ بمعنى التّملّك، يقال: بكم أخذت هذا؟ كأنّهم اشتروها بأنفسهم وأموالهم.

قال [جارالله]: إنّ فيض الله تعالى لاينقطع أصلًا، وإنّما يصل إلى كلّ مكلّف بقدر ما استعدّ له، فكلّما ازداد قبولًا ازداد تأثّرًا من الفيض، والأخذ في هذا المقام لعلّه إشارة إلى كمال قبولهم للفيوض الإلهيّة، وذلك لمّا أسلموا من حسن العبادة، ووفور الطّاعة، ولهذا علّله بقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ ...﴾ الذّاريات ١٦.

(٢٧: ٨)

أبو حيّان: انتصب (آخذين) على الحال، أي قابليه راضين به، وذلك في الجنّة. (٨: ١٣٥)

الآلوسيّ: أي قابلين لكلّ ما أعطاهم عزّوجلّ راضين به، على معنى إنّ كلّ ما آتاهم حسن مرضيّ يتلقّى بحسن القبول. والعموم مأخوذ من شيوع (ما)، وإطلاقه في معرض المدح، وإظهار منّه تعالى عليهم، واعتبار الرّضا، لأنّ الأخذ قبول عن قصد. ونصب (آخذين) على الحال من الضّمير في الظّرف. (٢٧: ٧)

الطّباطبائيّ: أي قابلين ما أعطاهم ربّهم الرّؤوف بهم، راضين عنه وبما أعطاهم، كما يعهده خصوص التّعبير بالأخذ والإيتاء، ونسبة الإيتاء إلى ربّهم.

(١٨: ٣٦٨)

أَخْذُ

وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَى وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ هود ١٠٢

الطّوسيّ: وجه التّشبيه في قوله: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ﴾ إنّ أخذه الظّالم الّذي يساوي من تقدّمه في ظلمه وحاله، في بطلان الفلاح ببقائه، كأخذه الّذي قبله، لأنّه ليس هناك محاباة لأحد من خلقه. والأخذ: نقل الشّيء إلى جهة الآخذ، فلمّا نقلهم الله إلى جهة عقابه، كان قد أخذهم به. (٦: ٦٢)

الطّبرسيّ: أي أخذ أهلها، وهو أن ينقلهم إلى العقوبة والهلاك. معناه أنّ أخذ الله سبحانه الظّالم موجع شديد الألم. (٣: ١٩١)

أبو حيّان: الأخذ هنا: أخذ الإهلاك. (٥: ٢٦١)

الطّباطبائيّ: الإشارة إلى ما تقدّم من أنباء القرى، وذلك بعض مصاديق أخذه تعالى بالعقوبة قاس به مطلق أخذه القرى، في أنّه أليم شديد. وهذا من قبيل التّشبيه الكلّيّ ببعض مصاديقه في الحكم، للدّلالة على أنّ الحكم عامّ شامل لجميع الأفراد، وهو نوع من فنّ التّشبيه شائع. وقوله: ﴿إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾ بيان لوجه الشّبه، وهو الألم والشّدّة. (١١: ٧)

يُؤَاخِذُ

١- وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَاتَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ... النّحل ٦١

الرّاغِب: فتخصيص لفظ المؤاخذة تنبيه على معنى المجازاة والمقابلة لما أخذوه من النّعم، فلم يقابلوه بالشّكر (١٣)

ابن عَطيّة: هي مجاز، كأنّ العبد يأخذ حقّ الله تعالى بمعصيته، والله تعالى يأخذ منه بمعاقبته، وكذا الحال في مؤاخذة الخلق بعضهم بعضًا (الآلوسيّ ١٤: ١٧٠)

أبو حَيّان: (يُؤاخِذُ) مضارع آخَذَ، والظّاهر أنّه بمعنى المجرّد الّذي هو أخَذَ. (٥: ٥٠٦)

الآلوسيّ: المُؤاخَذَة: مفاعَلَة من «فاعل» بمعنى «فَعَل»، وهو الظّاهر (١٤: ١٧٠)

٢ـ وَلَوْ يُؤاخِذُ اللهُ النّاسَ بِما كَسَبُوا ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دابَّةٍ. فاطر ٤٥

الطَّبَريّ: ولو يعاقب الله النّاس، ويكافئهم بما عملوا من الذّنوب والمعاصي واجترحوا من الآثام، ما ترك على ظهرها من دابّة تدبّ عليها (٢٢: ١٤٧)

الطَّباطَبائيّ: المراد بالمؤاخذة: المؤاخذة الدّنيويّة، كما يدلّ عليه قوله الآتي ﴿وَلكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ النّحل ٦١ (١٧: ٥٩)

يُؤاخِذُكُمْ

لا يُؤاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمانِكُمْ وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ. البقرة ٢٢٥

أبو حَنيفَة: معناه لا يعاقبكم بلغو اليمين الّذي يحلفه أحدكم بالظّنّ، ولكن يعاقبكم بما اقترفته قلوبكم من إثم القصد. (النّيسابوريّ ٢: ٢٥٣)

الشّافعيّ: معنى (لا يُؤاخِذُكُمْ) لا يلزمكم الكفّارة بلغو اليمين الّذي لا قصد معه، ولكن يلزمكم الكفّارة بما نوت قلوبكم، وقصدتم من الأيمان (النّيسابوريّ ٢: ٢٥٣)

الفَخْر الرّازيّ: ذكر المؤاخذة هاهنا، ولم يبيّن أنّ تلك المؤاخذة ماهي، وبيّنها في آية المائدة ٨٩، بقوله ﴿وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَيْمانَ فَكَفّارَتُهُ...﴾، فبيّن أنّ المؤاخذة هي الكفّارة. فكلّ واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه، مبيّنة من وجه آخر، فصارت كلّ واحدة منها مفسّرة للأخرى من وجه، وحصل من كلّ واحدة منهما أنّ كلّ يمين ذكر على سبيل الجدّ وربط القلب، فالكفّارة واجبة فيها، واليمين الغموس كذلك، فكانت الكفّارة واجبة فيها. (٦: ٨٤)

النّسفيّ: المؤاخذة غير مبيّنة هنا، وبيّنت في المائدة، فكان البيان ثمّة بيانًا هنا. وقيل: المؤاخذة هنا مطلقة وهي في دار الجزاء، والمؤاخذة ثمّ مقيّدة بدار الابتلاء، فلا يصحّ حمل البعض على البعض (١: ١١٣)

البُرُوسَويّ: المؤاخذة: مفاعلة من الأخذ، وهي المعاقبة هاهنا. وفي التّيسير أنّ هذه الآية في مؤاخذة الآخرة، فأمّا المؤاخذة المذكورة في قوله تعالى ﴿وَلكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَيْمانَ...﴾ المائدة ٨٩، فهي المؤاخذة بالكفّارة لكنّها في اليمين المعقودة، فالآيتان في مؤاخذتين مختلفتين. (١: ٣٥٠)

القاسميّ: أي لا يعاقبكم ولا يلزمكم بما صدر منكم من الأيمان اللّاغية، إذ لم تقصدوا هتك حرمته، وهي الّتي لا يقصدها الحالف، بل تجري على لسانه عادة،

من غير تعقيد ولا قصد إليها. (٣: ٥٧٧)

تُؤَاخِذْنَا

... رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ...

البقرة: ٢٨٦

ابن عَبّاس: لاتعاقبنا إن عصينا جاهلين أو متعمّدين.

مثله عطاء. (الطَّبْرِسيّ ١: ٤٠٤)

الطُّوسيّ: إنّما جاز الرّغبة إليه تعالى في ذلك، وإن علمنا أنّه لايؤاخذ بذلك، ولم يجز أن يقول: لاتجُرْ علينا، لأمرين:

أحدهما: أنّ قوله: لاتجُرْ علينا يدلّ على تسخّط الدّاعي، وليس كذلك (لاتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا)، لأنّ الإنسان قد يتعرّض للنّسيان، فيقع منه الفعل الّذي هو جناية على النّفس، ويحسن الاعتذار بالنّسيان، فيجري الدّعاء مجرى الاعتذار، إذا قال العبد لسيّده: لاتؤاخذني بكذا فإنّي نسيت، فلحسن الاعتذار حسن الدّعاء به.

والثّاني: أنّ (نسينا) بمعنى تركنا، لشبهة دخلت علينا، والنّسيان بمعنى التّرك معروف، نحو قوله: ﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ...﴾ التّوبة: ٦٧، أي تركوا عبادته فتركهم ثوابهم. وقال الجُبّائيّ: معناه ماتركناه خطأً في التّأويل واعتقدنا صحّته لشبهة، وهو فاسد.

فأمّا «لاتجُرْ علينا» فلا يقال إلّا لمن اعتيد منه الجَور، ولايجوز أن يؤاخذ أحد أحدًا بما نسيه عند أكثر أهل العدل، إلّا مايُحكى عن جعفر بن ميسر من أنّ الله تعالى يؤاخذ الأنبياء بما يعملونه من الصّغائر، على وجه السّهو والنّسيان لعظم أقدارهم.

وقال: كان يجوز أن يؤاخذ الله العبد، بما يفعله ناسيًا، أو ساهيًا، ولكن تفضّل بالعفو في قوله ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾ البقرة: ٢٨٦، ذكر ذلك البَلْخيّ.

وهذا غلط، لأنّه كما لم يجز تكليف فعله ولاتركه، لم يجز أن يؤاخذ به، ولايشبه ذلك المتولّد الّذي لايصحّ تكليفه بعد وجود سببه، لأنّه يجوز أن يتعمّد، بأن يتعمّد سببه، وليس كذلك مايعمله على جهة السّهو والنّسيان. (٢: ٣٨٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٤٠٣)

الفَخْر الرّازيّ: أي لاتعاقبنا، وإنّما جاء بلفظ «المفاعلة» وهو فعل واحد، لأنّ النّاسي قد أمكن من نفسه وطرّق السّبيل إليها بفعله، فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في إيذاء نفسه.

وعندي فيه وجه آخر، وهو أنّ الله يأخذ المذنب بالعقوبة، فالمذنب كأنّه يأخذ ربّه بالمطالبة بالعفو والكرم، فإنّه لايجد من يخلّصه من عذابه إلّا هو، فلهذا يتمسّك العبد عند الخوف منه به، فلمّا كان كلّ واحد منهما يأخذ الآخر، عبّر عنه بلفظ المؤاخذة. (٧: ١٥٤)

نحوه النَّيسابوريّ. (٣: ١٠٩)

أبو حَيّان: معنى المؤاخذة المعاقبة، و«فاعَلَ» هنا بمعنى الفعل المجرّد نحو أخَذَ، لقوله ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ﴾ العنكبوت: ٤٠، وهو أحد المعاني الّتي جاءت لها «فاعَلَ». [ثمّ ذكر مثل الفَخْر الرّازيّ] (٢: ٣٦٨)

رَشيد رضا: المؤاخذة: المعاقبة، وهي من الأخذ، لأنّ من يُراد عقابه يؤخَذ بيد القهر. (٣: ١٤٨)

مثله المَراغي. (٣١ ١٨٣)

الوُجوه والنَّظائر

مُقاتِل : تفسير الأخذ على خمسة وجوه : فوجه منها الأخذ يعني القبول ، فذلك قوله : ﴿وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ آل عمران : ٨١ ، يعني قبلتم على ذلكم عهدي . وقال : ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ المائدة : ٤١ ، يعني فاقبلوه . وقال : ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ التوبة : ١٠٤ . وقال : ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ...﴾ البقرة : ٤٨ ، يعني لايقبل . وقال : ﴿وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا﴾ الأنعام : ٧٠ ، يعني لايقبل . وقال : ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ الأعراف : ١٩٩ ، يعني أقبل ماأعطوك من أموالهم من الصّدقة .

والوجه الثّاني : الحبس ، فذلك قوله تعالى : ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ﴾ يوسف : ٧٨ ، يقول : احبس أحدنا مكانه . وقال : ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ﴾ يوسف : ٧٩ ، يعني أن نحبس . وقال : ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ يوسف : ٧٦ ، يعني ماكان ليحبس .

والوجه الثّالث : العذاب ، فذلك قوله تعالى : ﴿فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ﴾ المؤمن : ٥ ، يعني فعذّبتهم . وقال : ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ...﴾ يعني عذاب ربّك : ﴿إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ﴾ إذ عذّب القرى ﴿وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ...﴾ هود : ١٠٢ ، يعني عذابه . وقال : ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ...﴾ العنكبوت : ٤٠ .

الوجه الرّابع : القتل ، فذلك قوله تعالى : ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ...﴾ المؤمن : ٥ ، يعني ليقتلوه .

والوجه الخامس : الأسر ، ذلك قوله تعالى : ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ﴾ التوبة : ٥ ، يعني وأسروهم ، ونظيرها : ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ...﴾ النساء : ٨٩ ، يعني فأسروهم. (٢٥٠)

مثله المَيْبُديّ (٣ : ٢٩٣) ، وابن قُتَيْبَة (تأويل مشكل القرآن : ٥٠٢) ، والدّامغانيّ (٢٠) ، والفيروزاباديّ (بصائر ذوي التّمييز ٢ : ١٠٤) .

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ لاريب في أنّ الأصل في هذه المادّة التّناول باليد ومنه اشتقّت وتفرّعت المعاني الأخرى على ترتيب بينها ، ابتداءً من المحسوس إلى غير المحسوس .

فمن المحسوس ماجعله ابن فارس أصلاً ، وهو حَوْز الشّيء وجَبْيُه وجمعه .

ومنه : الأخاذة ، وهي الضّيعة يتّخذها الإنسان لنفسه .

ومنه : الإخْذ ، وهو ماحفرت لنفسك كهيئة الحوض .

ومنه : أخيذ الجيش ، أي الّذي يأخذه العدوّ ، فيستدلّونه على قومه ، فيكذبهم بجهده .

ومنه : الأُخُذ : الرّمَد ، والأخِيد : الرّامِد ، والأخيذة : ماغصبه الإنسان ، وإخاذة الحَجَفة : مقبضها ، والأخيذ : الأسير ، والأخيذة : المرأة المسبيّة ، ونجوم الأخْذ : منازل القمر ؛ لأخذ القمر كلّ ليلة في منزل منها ، ومآخذ الطّير : مصائدها ، و الأخيذ من الإبل : ماأخذ فيه السّمن أو

السِّنّ وأخذَ اللّبن حَمُضَ

ومنه أيضًا : البدء بالشيء ، يقال أخذ يفعل ، أي جعل وبدأ ، وذلك لأنّ العمل يبدأ بأخذ الشيء ثمّ التصرّف فيه .

ومن غير المحسوس : الأخذ ، وهو رُقْيَة كالسّحر تأخذ بها النّساء الرّجال

ومنه : التأخيذ

ومنه أخذه بلسانه ، إذا تكلّم فيه ، كأنّه يأخذ ويسلب منه شيئًا .

ومنه العذاب ، لأنّه يأخذ الإنسان ويهلكه فيسلبه .

ومنه : المستأخِذ ، وهو المسكين والمريض ، كأنّ الفقر والمرض أخذاه . ويقال أيضًا للمطأطئ رأسه من رَمَدٍ أو وجع ، لأنّهما أخذاه وغلبا عليه .

ومنه : «استُعمل فلانٌ على الشّام وماأخذَ إخْذَهُ» ، أي لم يأخذ ماوجب عليه من حُسن السّيرة

٢ـ ويبدو أنّ المادّة «أخذ» سواءً في المحسوس أو غير المحسوس استعمالان

الأوّل : كونه فعلًا ذا دلالة مستقلّة ، مثل : أخذتُ الكتاب ، وأخذَتْه الرِّعدةُ ، أي تملّكته وغلبتْ عليه ومثله أخذه العذاب . ومنه البَدْء بالشّيء : أخذ المطر ينزل ، وأخذ الطّفل يبكي ، كأنّه ملكه البكاء فبدأ به

والثّاني كونه فعل الرّبط بلا استقلال دلاليّ . ولعلّ منه أخذ فيه الزّبَد ، أي زبَدَ ، فيكون الفعل حينئذٍ أشبه شيء بحِلْية لفظيّة ، أو بفعل مساعد على صياغة الدّلالة هذا إذا لم يكن «أخذه» هنا بمعنى بدأبه ، وإلّا فلايكون فعلًا مساعدًا ، كما تقدّم

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث.

الأوّل ـ قد جاء «الأخذ» بمعناه المحسوس وغير المحسوس في القرآن بألوان شتّى ، حسب اقتضاء السّياق في المحسوس التناول ، والإمساك باليد ، والتصرّف في الشيء المأخوذ ، وتملّكه

١ـ ﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾ الأعراف : ١٥٠

٢ـ ﴿يَابْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ طٰه : ٩٤

٣ـ ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ الرّحمٰن ٤١

٤ـ ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ النّساء : ١٠٢

٥ ـ ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾ النّساء ١٠٢

٦ـ ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ النّساء ٧١ و ١٠٢

٧ـ ﴿لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

الأنفال ٦٨

٨ ـ ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ﴾ الأعراف : ١٥٤

٩ـ ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾

الأعراف: ٣١

١٠ـ ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا﴾

يونس: ٢٤

قال صاحب معجم الألفاظ : أي تناولت حسنها على سبيل الاستيعاب والاستكمال تشبيهًا للأرض بالعروس

١١ـ ﴿خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾ ص : ٤٤

١٢ـ ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ﴾ البقرة ٢٦٠

١٣ـ ﴿وَعَدَكُمُ اللهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ الفتح ٢٠، ومثله كثير

١٤ـ ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾ البقرة ٢٢٩، ومثله كثير

١٥ـ ﴿مَعَاذَ اللهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ﴾ يوسف ٧٩

١٦ـ ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ يوسف ٧٦

١٧ـ ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ﴾ يوسف ٧٨

١٨ـ ﴿وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ﴾ البقرة ٤٨

١٩ـ ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ الكهف ٧٩

٢٠ـ ﴿يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ﴾ طه ٣٩

٢١ـ ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ التوبة ١٠٣

٢٢ـ ﴿وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ التوبة ١٠٤

٢٣ـ ﴿خُذْهَا وَلَا تَخَفْ﴾ طه ٢١

٢٤ـ ﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى﴾ الأعراف ١٦٩

٢٥ـ ﴿وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾ الأعراف ١٦٩

٢٦ـ ﴿وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذْ مِنْهَا﴾ الأنعام ٧٠

٢٧ـ ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ﴾ الحديد ١٥

ومنه: التناول والإخراج

٢٨ـ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ الأعراف ١٧٢

ومنه أخذ العدوّ وأسره

٢٩ـ ﴿فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ﴾ النساء ٨٩، ٩١

٣٠ـ ﴿أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾ الأحزاب ٦١

٣١ـ ﴿وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ﴾ التوبة ٥

ومنه أخذ الشيء وسلبه

٣٢ـ ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ﴾ الأنعام ٤٦

الثاني ـ وهو غير المحسوس تشبيهًا بالمحسوس.

الاستيثاق

٣٣ـ ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ﴾ الأعراف ١٦٩، ومثله كثير

٣٤ـ ﴿أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللهِ﴾ يوسف ٨٠

٣٥ـ ﴿أَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي﴾ آل عمران ٨١

٣٦ـ ﴿أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ النساء ٢١

ولعلّ منه

٣٧ـ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ الأعراف ١٧٢

، أي أخذ الميثاق من بني آدم ذرّيّة بعد ذرّيّة ونسلًا بعد نسل، وأشهدهم على أنفسهم

وعليه فليس المراد أنّه أخذهم وأخرجهم من ظهورهم على صورة الذّرّ كما هو المعروف، وقد سبق بيانه.

ومنه الالتزام والعمل والتصميم

٣٨ـ ﴿فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾ الأعراف ١٤٥

٣٩ـ ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ مريم ١٢

٤٠ـ ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾
البقرة ٦٣، ٩٣، الأعراف ١٧١
٤١ـ ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الحشر ٧
٤٢ـ ﴿خُذِ الْعَفْوَ﴾ الأعراف ١٩٩
٤٣ـ ﴿قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ﴾ التوبة ٥٠

ومنه السّيطرة والغلبة

٤٤ـ ﴿أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ البقرة ٢٠٦
٤٥ـ ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾
النور ٢
٤٦ـ ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ البقرة ٢٥٥

ومنه العذاب والهلاك في أساليب شتّى

٤٧ـ ﴿أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ﴾ الأعراف ٩٤
٤٨ـ ﴿أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ﴾ الأعراف ١٣٠
٤٩ـ ﴿أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً﴾ الأنعام ٤٤، الأعراف ٩٥
٥٠ـ ﴿فَأَخَذْنَاهُمْ أَخْذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ القمر ٤٢
٥١ـ ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾
النّازعات ٢٥
٥٢ـ ﴿فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ﴾
النّحل: ١١٣، الشّعراء ١٥٨
٥٣ـ ﴿فَأَخَذَهُمْ عَذَابُ يَوْمِ الظُّلَّةِ﴾
الشّعراء: ١٨٩
٥٤ـ ﴿فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ﴾ العنكبوت ١٤
٥٥ـ ﴿أَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ البقرة ٥٥ وفي غيرها
٥٦ـ ﴿وَأُخِذُوا مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ﴾ سبأ ٥١ ومثله كثير ولعلّ منه
٥٧ـ ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ﴾ الحاقّة ٣٠
٥٨ـ ﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ﴾ الدّخان ٤٧
٥٩ـ ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ﴾
المؤمن ٥
٦٠ـ ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ الحاقّة ٤٥، أو هو بمعنى الإمساك في الأربع الأخيرة

الثّالث ـ ويلاحظ أنّ مادّة «أخذ» بمختلف صيغها ومعانيها في القرآن تدلّ على القوّة، وتقع في حيّزها أحيانًا ﴿خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾، وتدلّ عليها في سوى ذلك، لاسيّما مادلّ على العذاب والخوف ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ﴾، ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ...﴾. ومن مجموع هذا اللّفظ البالغ «١٤٥» مرّة جاء النّمط في مقام الخوف والعذاب «٨٠» مرّة تقريبًا، وهذا من مظاهر القوّة الإلهيّة القاهرة

الرّابع ـ ومنه أخذ المثاق الّذي أخذه من أنبيائه مرّة واحدة، و ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ مرّة، ومن بني إسرائيل «٣» مرّات. وهكذا حتّى يبلغ عدد مرّات ورود (أخذ) في مجال العقد والميثاق «٣٤» مرّة، بما في ذلك ميثاق النّاس فيما بينهم كميثاق الزّواج

الخامس ـ ونلاحظ أنّ فعل الأمر (خُذْ) و (خُذْهَا) و (خُذُوا) الوارد «١٤» مرّة قد جاء في معرض الخير، مع الاحتفاظ بمعنى القوّة ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾ و ﴿خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾ و ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ إلى غيرها

في الوقت الّذي جاء (خُذُوهُ) أربع مرّات مرّتين في الخير، ومرّتين في الخوف والعذاب

﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَٰذَا فَخُذُوهُ﴾ المائدة: ٤١
﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ الحشر ٧

﴿خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلى سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ الدّخان ٤٧

﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ﴾ الحاقّة ٣٠

ثمّ ننتقل إلى (خُذُوهُمْ) لنجدها قد وردت «٣» مرّات، أردفت بلفظ (وَاقْتُلُوهُمْ) في موردين، وبلفظ (وَاحْصُرُوهُمْ) في مورد واحد، تأكيدًا لموضع التخويف والعذاب

﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ النّساء ٨٩

﴿فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾

النّساء ٩١

﴿وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ التوبة ٥

السّادس ـ وقد جاء (أخذ) وما اشتقّ منه مع «الباء»

١ـ ﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾ الأعراف: ١٥٠

٢ـ ﴿يَا بْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ طٰه ٩٤

٣ـ ﴿فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾ الرّحمن ٤١

٤ـ ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾

الأعراف ١٤٥

٥ـ ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ﴾

النّور ٢

ويلاحظ أوّلًا: أنّ مورد الثلاث الأولى هو الأخذ «بالرّأس، واللّحية، والنّواصي»، والمراد بها ـ كما قيل ـ أخذ شعر الرّأس واللّحية والنّاصية. فهل «الباء» زائدة للتأكيد ـ كما قيل ـ أو هي للتبعيض ؟ فإنّ الّذي يأخذ شعر غيره لا يقبض إلّا بعض الشّعر دون جميعه، فهي من قبيل (وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ)، حيث استدلّ به الإمام الصّادق عليه السلام على أنّ المسح ببعض الرّأس لمكان الباء، واعترف به جماعة من المفسّرين، لاحظ «م س ح».

وقد تقدّم عن الفخر الرّازيّ في (فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي) أنّ «أخذ» يتعدّى بنفسه وبالباء، ولكن في استعماله دقّة، وهو أنّ المأخوذ إن كان مقصودًا بالأخذ تعدّى الفعل إليه بنفسه، وإن كان المقصود به غيره تعدّى إليه بالباء، لأنّه حيث لم يكن مقصودًا فكأنّه ليس هو المأخوذ، وكأنّ الفعل لم يتعدّ إليه بنفسه فذكر «الباء». وقد أيّد كلامه بشواهد من القرآن. وحاصله أنّ المقصود «بالأخذ» في هذه الآيات الشّخص دون الشّعر والرّأس والنّاصية، فعدّى «الأخذ» إليها بالباء. وهو كلام جدير بالبحث، ونحوه عن البُرُوسَويّ، فلاحظ.

وثانيًا: يُلحظ في (يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا) معنى التّبعيض أيضًا، أي يأخذوا ببعضها الّذي هو أحسنها. وقد تقدّم عن الآلوسيّ احتمال زيادة «الباء» واحتمال الأصالة، بتضمين (يأخذوا) معنى (يَعْمَلُوا)، أو جعل (يأخذوا) بمعنى يسيروا، أي يسيروا بسيرة هي أحسنها، أو متعلّقة بمحذوف، أي يأخذوا أنفسهم بالعمل بأحسنها، ونحو ذلك.

وللتّأكيد هنا مجال أيضًا، أي يأخذوا بأحسنها بجدّيّة، مثل: (خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) و«الباء» قامت مقام (بِقُوَّةٍ).

وثالثًا: في الآية الخامسة في متعلّق «الباء» وجهان، الأوّل: (تَأْخُذْكُمْ)، فيحتمل فيه التّبعيض، أي لا تأخذكم بواحد منهما رأفة، أو بشيء من الأخذ ولو

قبيلًا أو «الباء» بمعنى «في» ، أي لاتأخذكم في شأنهما رأفة

والثاني (رَأْفَةٌ) ، أي لاتأخذ رأفة بهما في دين الله وعليه فالأخذ بمعنى الغلبة ، أي لاتغلبكم رأفةٌ بهما ، مثل ﴿أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ﴾ حسبما قلنا به سابقًا

ورابعًا . يحتمل في الجميع إشراب وتضمين «أخذ» معنى فعل آخر يناسب موارده

السّابع ـ جاءت «المؤاخذة» في «٩» موارد بنظم ساحر مع «لا» أو «لو»

١ـ ﴿لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا﴾ البقرة ٢٨٦

٢ـ ﴿لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ﴾ الكهف ٧٣

٣ـ ﴿لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ﴾ النحل ٦١

٤ـ ﴿لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا﴾ فاطر ٤٥

٥و٦ـ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ... وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ﴾ البقرة ٢٢٥

٧و٨ـ ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ... وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ﴾ المائدة ٨٩

٩ـ ﴿لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ﴾ الكهف ٥٨

ومعلوم أنّ صيغة «المفاعلة» تقتضي جانبين يؤثّر كلّ منهما في الآخر ، كما تقول : المعاتبة بيني وبينك ، أي أعاتبك وتعاتبني وكذلك فإنّ هذه الصّيغة قد تدلّ على طرف واحد يأخذ الطّرف الآخر ، فتكون «المفاعلة» هاهنا من طرف واحد ، وهو الطّرف القويّ ، مثل المعاقبة فإنّها من الله للعبيد دون العكس ، و«المؤاخذة» من الله من هذا القبيل ومعنى هذا أنّ «المفاعلة» هنا لاتدلّ على الطّرفين ؛ فيكون (آخَذَ) بمعنى (أَخَذَ) .

ولك أن تجعلها للطّرفين ، باعتبار أنّ الطّرف الآخر يقاوم الأوّل ، فيجري الفعل عليه بعُنف ، فكأنّ الضّعيف يقابل القويّ بجهده دفاعًا عن نفسه ، ومن هنا تفيد «المفاعلة» عند ذلك الشّدّة والعُنف في العمل .

أو جاءت «المفاعلة» هنا تشبيهًا بما يقع بين النّاس من الطّرفين تمثيلًا لعقاب الله ، ومؤاخذته بما يرى النّاس في حياتهم ، تهويلًا وتخويفًا

ويلاحظ أوّلًا . أنّ «المؤاخذة» برغم كونها مخوفة دائمًا ـ لاشتمالها على التّشدّد في الحساب والعقاب ـ قد جاءت في التّنزيل في سياق الخبر أو التّبشير بصيغة الدّعاء ، أو في سياق الشّرط المثير للتّذكّر والتّفكّر ، أو أُعقبت بقوله : ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ البقرة ٢٢٥ ، رغبة ورهبة

وثانيًا أنّها جاءت دائمًا بصيغة المضارع الدّالّ على الاستقبال ، لأنّها وردت بشأن الآخرة ، وهي أمر مستقبل

اتَّخَذَ[1]

النُّصوص التّفسيريّة

١ـ ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ ...﴾ البقرة : ١١٦

أبو حيّان : (اتَّخَذَ) افتعل ، من الأخذ ، وإنّها تارةً تتعدّى إلى واحد ، نحو قوله ﴿اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ العنكبوت . ٤١ ، قالوا . معناه صَنَعَتْ وعمِلَتْ ؛ وإلى اثنين ، فتكون

---

(١) أوردنا النّصوص اللّغويّة من مادّة «أخذ» و«اتّخذ» مع تداخل النّصوص ، تماشيًا مع أهل اللّغة ثمّ فرّقنا بين نصوصهما التّفسيريّة وما يتبعها من الأصول اللّغويّة والاستعمال القرآنيّ

بمعنى «صيّر». وكلا الوجهين يمتنع هنا، وكلٌّ من الوجهين يقتضي تصوّره باستحالة الولد، لأنّ الولد يكون من جنس الوالد

فإن جعلت (اتّخذ) بمعنى «عَمِلَ وصَنَعَ» استحال ذلك، لأنّ الباريّ تعالى منزّه عن الحدوث، قديم، لا أوّليّة لقِدَمه، وما عمله محدَث، فاستحال أن يكون ولدًا له.

وإن جعلت (اتّخذ) بمعنى «صيّر» استحال أيضًا، لأنّ التصيير هو نقل من حال إلى حال، وهذا لا يكون إلّا فيما يقبل التّغيير، وعرضيّة الولد به تقتضي أن يكون من جنس الوالد لاتقتضي التّغيير، فقد استحال ذلك

وإذا جعلت (اتّخذ) بمعنى «صيّر» كان أحد المفعولين محذوفًا، التّقدير: وقالوا اتّخذ بعض الموجودات ولدًا والّذي جاء في القرآن إنّما ظاهره التّعدّي إلى واحد، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا﴾ مريم ٨٨، ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ...﴾ المؤمنون ٩١، ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَٰنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا...﴾ مريم ٩٢ (١: ٣٦٢)

البُرُوسَويّ: الاتّخاذ إمّا بمعنى الصُّنع والعمل، فلا يتعدّى إلّا إلى واحد، وإمّا بمعنى التّصيير، والمفعول الأوّل محذوف، أي صيّر بعض مخلوقاته ولدًا

(١: ٢١٣)

مثله الآلوسيّ. (١: ٣٦٦)

٢ـ ... وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا النّساء ١٢٥

الزَّمَخْشَريّ: مجازًا عن اصطفائه، واختصاصه بكرامةٍ تُشبه كرامة الخليل عند خليله. (١: ٥٦٦)

مثله البُرُوسَويّ. (٢: ١٢٦)

رَشيد رضا: أي اصطفاه، لتوحيده وإقامة دينه، في زمن وبلاد غلبت عليها الوثنيّة. (٥: ٤٣٩)

٣ـ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ الأعراف ١٤٨

الطُّوسيّ: معنى الاتّخاذ الإعداد، وهو «افتعال» من الأخذ، وأصله «ايتخذ»، إلّا أنّ الياء تُقلَب في «افتعل» وتُدغَم، لأنّها في موضع ثقيل في كلمة واحدة، ولايجوز في مثل «أحسن يومًا» الإدغام

والاتّخاذ: اجتباء الشّيء لأمر من الأُمور، فهؤلاء اتّخذوا العجل للعبادة. (٤: ٥٧٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٢: ٤٧٩)

أبو حَيّان: إن كان الاتّخاذ بمعنى اتّخاذه إلهًا معبودًا فصحّ نسبته إلى القوم، وذكر أنّهم كلّهم عبدوه غير هارون، ولذلك قال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي﴾ الأعراف: ١٥١، وقيل: إنّما عبده قوم منهم لاجميعهم، لقوله: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ﴾ الأعراف ١٥٩

وإن كان بمعنى العمل، كقوله: ﴿كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ العنكبوت: ٤١، أي عملت وصنعت، فالمتّخذ إنّما هو السّامريّ، واسمه موسى بن ظفر، من قرية تُسمّى سامرة، ونسب ذلك إلى قوم موسى مجازًا، كما قالوا: بنو تميم قتلوا فلانًا، وإنّما قتله واحد منهم، ولكونهم راضين بذلك [إلى أن قال:]

إن كان «اتّخذ» معناه عمِلَ وصَنَعَ، فلابدّ من تقدير

محذوف ، يترتّب عليه هذا الإنكار ، وهو عبَدوه وجعلوه إلهًا لهم ، وإن كان المحذوف إلهًا ، أي اتّخذوا عجلًا جسدًا له خُوار إلهًا ، فلا يحتاج إلى حذف جملة (٤ ٢٩١)

الآلوسيّ : (عِجْلًا) مفعول (اتّخذ) ، بمعنى صاغ وعَمِل ؛ أُخّر عن المجرور لما مرّ آنفًا

وقيل : إنّ اتّخذ متعدٍّ إلى اثنين ، وهو بمعنى «صيّر» والمفعول الثّاني محذوف ، أي إلهًا (٩ ٦٣)

٤ـ إِنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا .

المزّمّل ١٩

الفَخْر الرّازيّ : اتّخاذ السّبيل عبارة عن الاشتغال بالطّاعة ، والاحتراز عن المعصية (٣٠ ١٨٥)

اتَّخِذُوا

١ـ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى

البقرة ١٢٥

الطَّبَريّ : اختلف القُرّاء في قراءة ذلك ، فقرأ بعضهم ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ بكسر الخاء ، على وجه الأمر باتّخاذه مصلًّى ، وهي قراءة عامّة المصريّين : الكوفة والبصرة ، وقراءة عامّة قُرّاء أهل مكّة وبعض قُرّاء أهل المدينة

وقد زعم بعض نحويّي البصرة أنّ قوله ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرٰهِيمَ﴾ معطوف على قوله ﴿يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا﴾ البقرة ١٢٢ ، فكان الأمر بهذه الآية باتّخاذ المصلّى من مقام إبراهيم ، على قول هذا القائل لليهود من بني إسرائيل ، الّذين كانوا على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم

وقرأ بعض قُرّاء أهل المدينة والشّام (وَاتَّخَذُوا) بفتح الخاء ، على وجه الخبر

ثمّ اختُلِف في الّذي عطف عليه بقوله : (وَاتَّخَذُوا) إذا قُرئ كذلك على وجه الخبر ، فقال بعض نحويّي البصرة تأويله إذا قُرئ كذلك (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَإِذْ[1] وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى)

وقال بعض نحويّي الكوفة : بل ذلك معطوف على قوله : ﴿جَعَلْنَا﴾ ، فكان معنى الكلام على قوله : (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاتَّخَذُوه مصلًّى)

والصّواب من القول والقراءة في ذلك عندي (وَاتَّخِذُوا) بكسر الخاء ، على تأويل الأمر باتّخاذ مقام إبراهيم مُصلًّى ، للخبر الثّابت عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم

وعن جابر بن عبدالله أنّ رسول الله قرأ : ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرٰهِيمَ مُصَلًّى﴾. (١ ٥٣٤)

نحوه الطُّوسيّ (١ ٤٥٢) ، والمَيْبُديّ (١ ٣٥٠)

الفَخْر الرّازيّ : قرأ ابن كَثير وأبو عَمْرو وحمزة وعاصِم والكِسائيّ (وَاتَّخِذُوا) بكسر الخاء ، على صيغة الأمر ، وقرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء على صيغة الخبر .

أمّا القراءة الأُولى فقوله ﴿وَاتَّخِذُوا﴾ ، عطف على ماذا ؟ وفيه أقوال

الأوّل : أنّه عطف على قوله ﴿اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي

---

(1) كذا وهي مخطوطة «٤٢» تفسير بدار الكتب. «وإذ» تخذه

أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ البقرة ١٢٢ ، ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة ١٢٥

الثاني أنّه عطف على قوله ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ..﴾ البقرة : ١٢٤ ، والمعنى أنّه لمّا ابتلاه بكلمات وأتمّهنّ ، قال له جزاءً لما فعله من ذلك ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ ، وقال ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ ويجوز أن يكون أمر بهذا ولده ، إلّا أنّه تعالى أضمر قوله : «و قال» . ونظيره قوله تعالى : ﴿وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ الأعراف ١٧١

الثالث . أنّ هذا أمر من الله تعالى لأمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم أن يتّخذوا من مقام إبراهيم مُصلًّى ، وهو كلام اعترض في خلال ذكر قصّة إبراهيم عليه السلام ، وكأنّ وجهه وإذ جعلنا البيت مثابةً للنّاس وأمنًا واتّخذوا أنتم من مقام إبراهيم مُصلًّى ، والتقدير إنّا لمّا شرّفناه ووصفناه بكونه مثابة للنّاس وأمنًا فاتّخذوه أنتم قبلةً لأنفسكم . و «الواو والفاء» قد يذكر كلّ واحد منهما في هذا الموضع وإن كانت الفاء أوضح

وأمّا من قرأ (وَاتَّخَذُوا) بالفتح ، فهو إخبار عن وُلد إبراهيم أنّهم اتّخذوا من مقامه مُصلًّى ، فيكون هذا عطفًا على (جَعَلْنَا الْبَيْتَ) واتّخذوه مصلًّى ، ويجوز أن يكون عطفًا على ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ﴾ ، وإذ اتّخذوه مصلًّى

(٤ : ٥٣)

نحوه القُرطُبيّ (٢ : ١١١) ، وأبو حيّان (١ : ٣٨٠) ، والآلوسيّ (١ : ٣٧٩)

رَشيد رِضا : قرأ نافع وابن عامر (وَاتَّخَذُوا) بفتح الخاء ، على أنّه فعل ماضٍ معطوف على (جَعَلْنَا) ، والباقون بكسرها ، على أنّه أمر ، أي وقلنا اتّخِذوا ، أو قائلين: اتّخِذوا من مقام إبراهيم مصلًّى ، فحذف القول للإيجاز

وفائدته أن يستحضر ذهن التّالي أو السّامع المأمورين حاضرين ، والأمر يُوجَّه إليهم ، فهو تصوير للماضي بصورة الحاضر ، ليقع في نفوس المخاطبين بالقرآن أنّ الأمر يتناولهم ، وأنّه مُوجَّه إليهم كما وُجّه إلى سلفهم في عهد أبيهم إبراهيم ، وهم وَلَده إسماعيل وآل بيته ومَن أجاب دعوتها إلى حجّ البيت ، لا أنّه حكاية تاريخيّة سيقت للفُكاهة والتّسلية ، بل شريعة ودين

وهذا القول أحسن من قول بعضهم ، إنّ (اتّخذوا) أمر لأمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم ، لأنّ ذلك القول يقتصر على معنى صيغة الأمر ، وماقلنا يتضمّن مع ذلك معنى القراءة بصيغة الماضي الدّالّة على أنّ إبراهيم ومَن معه قد اتّخذوا مقامه مصلًّى ، ولأنّه أبلغ لما فيه من تحريك شعور الخلَف بشرف عمل السّلَف ، وحثّهم على الاقتداء بهم. (١ : ٤٦١)

٢ـ ﴿إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ ...﴾

الأعراف : ٣٠

الطُّوسيّ : إخبار منه تعالى أنّه فعل بهم مافعل من الضّلال ، لأنّهم اتّخذوا الشّياطين أولياء من دون الله ، والاتّخاذ «الافتعال» من الأخذ ، بمعنى إعداد الشّيء لأمر من الأمور ، فلمّا أعدّوا الشّياطين لنصرتهم ، كانوا قد اتّخذوهم أولياء بإعدادهم. (٤ : ٤١٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢ : ٤١٠)

رَشيد رضا: معنى «اتّخاذهم الشّياطين أولياء» أنّهم أطاعوهم في كلّ مايزيّنونه لهم من الفواحش والمنكرات، كأنّهم ولّوهم أُمورهم من دون الله ...

(٨: ٣٧٦)

٣- اِتَّخَذُوا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ... التّوبة: ٣١

الإمام الباقر عليه السّلام: معنى «اتّخذوهم أربابًا» أنّهم قبلوا منهم التّحريم والتّحليل، بخلاف ماأمر الله تعالى

مثله الإمام الصّادق عليه السّلام (الطّوسيّ ٥: ٢٤١)

ابن قُتَيْبَة: يريد أنّهم كانوا يحلّون لهم الشّيء فيستحلّونه، ويحرّمون عليهم الشّيء فيحرّمونه. (١٨٤)

الزّمَخشَريّ: اتّخذوهم أربابًا أنّهم أطاعوهم في الأمر بالمعاصي وتحليل ماحرّم الله وتحريم ماحلّله، كما تُطاع الأرباب في أوامرهم. (٢: ١٨٥)

نحوه البَيضاويّ. (١: ٤١٣)

الطَّباطَبائيّ: اتّخاذهم الأحبار والرّهبان أربابًا، هو إصغاؤهم لهم وإطاعتهم من غير قيد وشرط، ولايطاع كذلك إلّا الله سبحانه.

وأمّا اتّخاذهم المسيح بن مريم ربًّا من دون الله، فهو القول بألوهيّته بنحو، كما هو المعروف من مذاهب النّصارى.

وفي إضافة المسيح إلى مريم إشارة إلى عدم كونهم محقّين في هذا الاتّخاذ، لكونه إنسانًا ابن مرأة، ولكون «الاتّخاذين» مختلفين من حيث المعنى فُصّل بينهما، فذكر «اتّخاذهم الأحبار والرّهبان أربابًا من دون الله» أوّلًا، ثمّ عطف عليه قوله: ﴿وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ﴾ التّوبة: ٣١.

(٩: ٢٤٥)

٤- هٰؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ اٰلِهَةً... الكهف: ١٥

أبو حَيّان: (اتَّخَذُوا) هنا يحتمل أن يكون بمعنى عملوا لأنّها أصنام هم نحتوها، وأن تكون بمعنى صيّروا. (٦: ١٠٦)

الآلوسيّ: أي عملوها ونحتوها لهم. وتفسير الاتّخاذ بالعمل أحد احتمالين، ذكرهما أبو حَيّان. والآخر تفسيره بالتّصيير، فيتعدّى إلى مفعولين: أحدهما (اٰلِهَةً)، والثّاني مقدّر. وجوّز أن يكون (اٰلِهَةً) هو الأوّل و(مِنْ دُونِهِ) هو الثّاني، وهو كما ترى.

وأيًّا ما كان فالكلام إخبار فيه معنى الإنكار لا إخبار محض، بقرينة مابعده، ولأنّ فائدة الخبر معلومة.

(١٥: ٢١٩)

٥- وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ اٰلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا. مريم: ٨١

الطّوسيّ: الاتّخاذ: إعداد الشّيء لأمر يأتيه في العاقبة. هؤلاء اتّخذوا الآلهة ليصيروا إلى العزّ، فصاروا بذلك إلى الذّلّ، وسخط الله عليهم وأليم. (٧: ١٤٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٥٢٩)

٦- اَمِ اتَّخَذُوا اٰلِهَةً مِنَ الْاَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ. الأنبياء: ٢١

أبو حَيّان: (اتَّخَذُوا) هنا يحتمل أن يكون المعنى

فيها صنعوا وصوّروا. و (مِنَ الْأَرْضِ) متعلّق باتّخذوا ويحتمل أن يكون المعنى: جعلوا الآلهة أصنامًا من الأرض، كقوله ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ الأنعام ٧٤، وقوله: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا...﴾ النساء ١٢٥، وفيه معنى الاصطفاء والاجتباء. (٦: ٣٠٤)

٧ـ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً الأنبياء ٢٤

المَيْبُديّ: قال تعالى في الآية السابقة ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ الأنبياء ٢١، وقال هنا ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾ الأنبياء ٢٤

قيل: إنّ التكرار فيهما ليس اعتباطًا، [أي بلا سبب] سبب ذكره في الآية المتقدّمة قياسيّ، وفي هذه الآية تقليديّ.

فقال في الآية الأولى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ﴾ يعني أوجدوا آلهة يحشرون الموتى من الأرض فاتّخذوهم آلهة قياسًا، وقال في هذه الآية ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾، معناه أوجدوا في كتاب الله الأمر باتّخاذ الآلهة فاتّخذوهم آلهة تقليدًا، وهذا معنى مفيد حسن.

وقيل: معنى الآية ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ على استحقاقها الإلهيّة، وقد تمّ الكلام. (٦: ٢٢٨)

الزَّمَخْشَريّ: كرّر ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾ استفظاعًا لشأنهم واستعظامًا لكفرهم، أي وصفتم الله تعالى بأنّ له شريكًا، فهاتوا برهانكم على ذلك، إمّا من جهة العقل وإمّا من جهة الوحي، فإنّكم لا تجدون كتابًا من كتب الأوّلين إلّا وتوحيد الله وتنزيهه عن الأنداد مدعوّ إليه، والإشراك به منهيّ عنه مُتوعَّد عليه. (٢: ٥٦٨)

مثله الفخر الرّازيّ. (٢٢: ١٥٨)

٨ـ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا العنكبوت ٤١

الطُّوسيّ: الاتّخاذ: أخذ الشّيء على إعداده لنائبة، وهو «افتعال» من الأخذ، فلمّا أخذوا عبادة غير الله إعدادًا لنائبة كانوا اتّخذوا الأولياء من دون الله، وذلك فاسد، لأنّ عبادة الله هي العاصمة من المكاره، دون عبادة الأوثان. (٨: ٢١١)

نحوه الطَّبْرسيّ. (٤: ٢٨٤)

٩ـ اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً... المجادلة ١٦

الطُّوسيّ: الاتّخاذ: جعل الشّيء عُدّة، كما يقال: اتّخذ سلاحًا، واتّخذ كُراعًا ورجالًا، واتّخذ دارًا لنفسه، إذا أعدّها لنفسه، فهؤلاء جعلوا الأيمان عُدّة، ليدفعوا بها عن نفوسهم التّهمة. (٩: ٥٥٣)

اتَّخَذُوهُ

أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ الأعراف ١٤٨

الزَّمَخْشَريّ: أي أقدموا على ما أقدموا عليه من الأمر المُنكر. (٢: ١١٨)

البيضاويّ: (اتَّخَذُوهُ) تكرير للذّمّ، أي اتّخذوه إلهًا. (١: ٣٧٠)

مثله البُرُوسَوِيّ (٣: ٢٤٤)، والقاسميّ (٧: ٢٨٥٨)

الآلوسيّ: تكرار لجميع ما سلف من الأخذ، على الوجه المخصوص المشتمل على الذّمّ، وهو من باب الكناية على أسلوب أن يرى مبصر ويسمع واعٍ، أي أقدموا على ما أقدموا عليه من الأمر المنكر. (٩: ٦٤)

اتَّخَذْتَ

لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا — الكهف ٧٧

الطَّبَريّ: اختلف القُرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قُرّاء أهل المدينة والكوفة ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ اَجْرًا﴾ على التّوجيه منهم له، إلى أنّه «لافتعلتَ» من الأخذ. وقرأ ذلك بعض أهل البصرة (لَوْ شِئْتَ لَتَخِذْتَ) بتخفيف التّاء وكسر الخاء، وأصله «لافتعلتَ»، غير أنّهم جعلوا التّاء كأنّها من أصل الكلمة، ولأنّ الكلام عندهم في «فَعِلَ و يَفْعَلُ» من ذلك: تَخِذَ فلان كذا يَتْخَذُهُ تَخْذًا، وهي لغة فيما ذكر لهُذَيل.

والصّواب من القول في ذلك عندي أنّهما لغتان معروفتان من لغات العرب بمعنى واحد، فبأيّتهما قرأ القارئ فمصيب، غير أنّي أختار قراءته بتشديد التّاء، على «لافتعلتَ» لأنّها أفصح اللّغتين وأشهرها، وأكثرها على ألسن العرب. (١٥: ٢٩١)

أبو زُرْعَة: قرأ ابن كثير وأبو عمرو (لَتَخِذْتَ) بتخفيف التّاء وكسر الخاء. وحجّتها أنّ أصل هذا الفعل من تَخِذَ يَتْخَذُ تَخْذًا، فالتّاء فاء الفعل مثل «تَبِعَ يَتْبَعُ» فقرأ أبو عمرو، على أصل بنية الفعل من غير زيادة.

وقرأ الباقون (لَتَّخَذْتَ) بفتح الخاء على «افتعلتَ»، [و] في هذه القراءة قولان:

أحدهما: أن تكون التّاء الأُولى أصليّة والتّاء الثّانية تاء زائدة، في افتعل زيادة، والأصل: تَخِذَ، فلا نظر فيه أنّه «افتعل» منه.

والقول الثّاني: أن يكون «اتَّخَذَ» مأخوذًا من «أَخَذَ» والفاء همزة، فإذا بني منه «افتعل» شابه «افتعل» من وعد، فيصير: ائتخذ يأتخذ ائتخاذًا، كما تقول: ايتعد يأتعد ايتعادًا فهو مُوتَعِد، ثمّ تقول: اتَّعَدَ يَتَّعِدُ اتّعادًا، كذلك: اتَّخذ يتّخذ اتّخاذًا، فأبدلوا من مكان الهمزة تاءً، كما جرت مجرى الواو في التّعليل، والأصل: إأْتَخَذَ فاجتمع همزتان فقلبت الثّانية ياءً، لسكونها وانكسار ما قبلها، فصار: إيتخذ، ثمّ أبدلوا من الياء تاءً، ثمّ أدغموا في التّاء الّتي بعدها، فقالوا: اتَّخَذَ مُتَّخذٌ فهو مُتَّخِذ. (٤٢٥)

نحوه الطُّوسيّ (٧: ٧٦)، والمَيْبُديّ (٥: ٧٢٢)، والفخر الرّازيّ (٢١: ١٥٧)، وأبو حَيّان (٦: ١٥٢)

الزَّمَخْشَريّ: قُرئ (لَتَخِذْتَ)، والتّاء في «تَخِذَ» أصل كما في «تَبِعَ»، واتّخذ «افتعل» منه، كاتّبع من تبع، وليس من الأخذ في شيء. (٢: ٤٩٥)

مثله النّيسابوريّ. (١٦: ١٤)

الآلوسيّ: اتَّخذ «افتعل»، فالتّاء الأُولى أصليّة، والثّانية تاء الافتعال أُدغمت فيها الأُولى، ومادّته «تَخِذَ» لا «أَخَذَ»، وإن كان بمعناه، لأنّ فاء الكلمة لاتُبدل إذا كانت همزةً أو ياءً مبدلة منها، ولذا قيل: إنّ «إيتَّزَرَ» خطأٌ أو شاذٌّ، وهذا شائع في فصيح الكلام، وأيضًا إبدالها

في «الافتعال» لو سلم لم يكن لقولهم: تَخِذَ، وجه، وهذا مذهب البصريّين.

وقال غيرهم: إنّه الاتّخاذ «افتعال» من الأخذ، ولا يسلم ما تقدّم، ويقول: المدّة العارضة تبدل تاءً أيضًا، ولكثرة استعماله هنا أجروه مجرى الأصليّ، وقالوا: تَخِذَ، ثلاثيًّا جريًا عليه، وهذا كما قالوا: تقي من اتّقى.

وقرأ عبدُ الله، والحسن، وقتادة، وأبو بحرية، وابن مُحيصن، وحُميد، واليزيديّ، ويعقوب، وأبو حاتم، وابن كثير، وأبو عمرو (لَتَخِذْتَ) بتاء مفتوحة وخاء مكسورة، أي لأخذت، وأظهر ابن كثير، ويعقوب وحفص الذّال، وأدغمها باقي السّبعة. (١٦: ٧)

اتَّخَذْتُمُ

﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ البقرة: ٥١

المَيْبُديّ: أصل الاتّخاذ اعتماد عمل الشّيء، قال الله تعالى: ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ الشّعراء: ١٢٩، وقد يكون مدحًا وقد يكون ذمًّا، فإذا كان مدحًا كان بمعنى الاصطفاء، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ النّساء: ١٢٥، وإذا كان ذمًّا كان بمعنى التّصيير، كقوله: ﴿أَتَّخَذْنَاهُمْ سِخْرِيًّا...﴾ ص: ٦٣.
(١: ١٨٨)

الطَّبْرِسيّ: أمّا قوله: (اتَّخَذْتُمْ) فإنّ «اتّخذت» على ضربين:

أحدهما: يتعدّى إلى مفعول واحد، كقوله ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً...﴾ مريم: ٨١، وقوله: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ...﴾ الزّخرف: ١٦

والآخر: يتعدّى إلى مفعولين، كقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ المجادلة: ١٦، ﴿فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا...﴾ المؤمنون: ١١٠، ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ...﴾ الممتحنة: ١، فقوله: ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ تقديره: اتّخذتم العجل إلهًا، فحذف المفعول الثّاني، لأنّ من صاغ «عجلًا» وعمله، لا يستحقّ الوعيد والغضب من الله تعالى. (١: ١٠٩)

القُرطُبيّ: أي اتّخذتموه إلهًا من بعد موسى. وأصل اتّخذتم: ائتخذتم، من الأخذ، ووزنه «افتعلتم»، سُهّلت الهمزة الثّانية لامتناع همزتين، فجاء «ايتخذتم»، فاضطربت الياء في التّصريف جاءت ألفًا في «ياتخذ»، وواوًا في «موتخذ»، فبُدّلت بحرف جلد ثابت من جنس ما بعدها، وهي التّاء، وأدغمت، ثمّ اجتلبت ألف الوصل للنّطق. وقد يستغنى عنها إذا كان معنى الكلام التّقرير، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ...﴾ البقرة: ٨٠، فاستغني عن ألف الوصل بألف التّقرير، ونحوه في القرآن ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ...﴾ مريم: ٧٨، ﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ...﴾ الصّافّات: ١٥٣، ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ ص: ٧٥.

ومذهب أبي عليّ الفارسيّ أنّ (اتّخذتم) من «تخِذ»، لا من «أخذ». (١: ٣٩٦)

أبو حَيّان: الجمهور على إدغام الذّال في التّاء، وقرأ ابن كثير، وحفص من السّبعة بالإظهار. ويحتمل (اتّخذ) هنا أن تكون متعدّية لواحد، أي صنعتم عجلًا، كما قال: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ...﴾ الأعراف: ١٤٨، على

أحد التأويلين، وعلى هذا التقدير يكون ثمّ جملة محذوفة يدلّ عليها المعنى، وتقديرها: وعبدتموه إلهًا. ويحتمل أن تكون ممّا تعدّت إلى اثنين، فيكون المفعول الثّاني محذوفًا لدلالة المعنى، التقدير: ثمّ اتّخذتم العجل إلهًا.

والأرجح القول الأوّل، إذ لو كان ممّا يتعدّى في هذه القصّة لاثنين لصرّح بالثّاني ولو في موضع واحد. ألا ترى أنّه لم يُعدّ إلى اثنين بل إلى واحد في هذا الموضع، وفي ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى﴾، وفي ﴿اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ الأعراف: ١٤٨، وفي ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ﴾ الأعراف: ١٥٢، وفي قوله في هذه السّورة أيضًا ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ﴾ البقرة ٥٤. لكنّه يُرجّح القول الثّاني، لاستلزام القول الأوّل حذف جملة من هذه الآيات، ولا يلزم في الثّاني إلّا حذف المفعول، وحذف المفرد أسهل من حذف الجملة.

فعلى القول الأوّل فيه ذمّ الجماعة بفعل الواحد، لأنّ الّذي عمل العجل هو السّامريّ، وذلك عادة العرب في كلامها تذمّ وتمدح القبيلة بما صدر عن بعضها، وعلى القول الثّاني فيه ذمّهم بما صدر منهم.

والألف واللّام في (العجل) على القول الأوّل لتعريف الماهيّة، إذ لم يتقدّم عهد فيه، وعلى القول الثّاني للعهد السّابق، إذ كانوا قد صنعوا عجلًا ثمّ اتّخذوا ذلك العجل إلهًا. (١: ٢٠٠)

الآلوسيّ: الاتّخاذ يجيء بمعنى ابتداء صنعة فيتعدّى لواحد، نحو: اتّخذتُ سيفًا، أي صنعتُه، وبمعنى اتّخاذ وصف فيجري مجرى الجعل، ويتعدّى لاثنين، نحو: اتّخذت زيدًا صديقًا. والأمران محتملان في الآية.

والمفعول الثّاني على الاحتمال الثّاني محذوف لشناعته، أي اتّخذتم العجل الّذي صنعه السّامريّ إلهًا. والذّمّ فيه ظاهر، لأنّهم كلّهم عبدوه إلّا هارون مع اثني عشر ألفًا، أو إلّا هارون والسّبعين الّذين كانوا مع موسى ﷺ.

وعلى الاحتمال الأوّل لا حاجة إلى المفعول الثّاني، ويؤيّده عدم التّصريح به في موضع من آيات هذه القصّة.

والذّمّ حينئذٍ لما ترتّب على الاتّخاذ من العبادة أو على نفس الاتّخاذ لذلك، والعرب تذمّ أو تمدح القبيلة بما صدر عن بعضها. (١: ٢٥٧)

يَتَّخِذ

١- وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْدَادًا... البقرة: ١٦٥

البُرُوسَويّ: الاتّخاذ بمعنى الصّنع والعمل، متعدٍّ إلى مفعول واحد، وهو هنا قوله: (أندادًا). (١: ٢٦٩)

٢- وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا... التّوبة: ٩٨

النّيسابوريّ: هو [مَغْرَمًا] مفعول ثانٍ ليتّخذ، لأنّه بمعنى الجعل والاعتقاد والزّعم، أي يعتقد أنّ الّذي ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران. (١١: ٩)

الآلوسيّ: أي يعُدّ. (١١: ٥)

الطّباطبائيّ: أي يفرض الإنفاق غرمًا، أو المال الّذي ينفقه مغرمًا، على أن يكون (ما) مصدريّة أو

موصولة. (٩ : ٣٧١)

٣ ـ ... وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا ... الزّخرف : ٣٢

قَتَادَة : ليملك بعضهم بعضًا.

مثله الضَّحّاك. (القُرطُبيّ ١٦ : ٨٣)

المَيْبُديّ : ليستخدم بعضهم بعضًا فيسخّر الأغنياء بأموالهم الفقراء بالعمل، فيكون بعضهم لبعض سبب المعاش، هذا بماله وهذا بعمله. (٩ : ٦٦)

الزَّمَخْشَريّ : إنّ الله عزّ وعلا هو الّذي قسّم بينهم معيشتهم وقدّرها ودبّر أحوالهم تدبير العالم بها، فلم يُسَوِّ بينهم ولكن فاوت بينهم في أسباب العيش، وغاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء وضعفاء وأغنياء، ومحاويج وموالي وخدمًا، ليصرف بعضهم بعضًا في حوائجهم، ويستخدموهم في مِهَنهم ويتسخّروهم في أشغالهم، حتّى يتعايشوا ويترافدوا ويصلوا إلى منافعهم، ويحصلوا على مرافقهم. (٣ : ٤٨٦)

مثله النَّسفيّ (٤ : ١١٨)، والآلوسيّ (٢٥ : ٧٨).

٤ ـ لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ... آل عمران : ٢٨

أبو حَيّان : معنى اتّخاذهم أولياء، اللّطف بهم في المعاشرة، وذلك لقرابة أو صداقة قبل الإسلام، أو يد سابقة أو غير ذلك، وهذا فيما يظهر نُهوا عن ذلك. وأمّا أن يتّخذ ذلك بقلبه ونيّته فلا يفعل ذلك مؤمن، والمنهيّون هنا قد قرّر لهم الإيمان، فالنّهي هنا إنّما معناه النّهي عن اللّطف بهم والميل إليهم، واللّطف عامّ في جميع الأعصار، وقد تكرّر هذا في القرآن، ويكفيك من ذلك قوله تعالى ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ﴾ المجادلة : ٢٢، والمحبّة في الله والبغض في الله أصل عظيم من أصول الدّين.

وقرأ الجمهور (لايتّخذ) على النّهي، وقرأ الضّبّيّ برفع الذّال على النّفي، والمراد به النّهي. وقد أجاز الكسائيّ فيه الرّفع كقراءة الضّبّيّ. (٢ : ٤٢٢)

محمّد عَبْدُه : الاتّخاذ يفيد معنى الاصطناع، وهو عبارة عن مكاشفتهم بالأسرار الخاصّة بمصلحة الدّين. (رشيد رضا ٣ : ٢٧٨)

الطَّباطَبائيّ : اتّخاذ الكافرين أولياء، هو الامتزاج الرّوحيّ بهم، بحيث يؤدّي إلى مطاوعتهم والتّأثّر منهم في الأخلاق وسائر شؤون الحياة وتصرّفهم في ذلك، ويدلّ على ذلك تقييد هذا النّهي بقوله : ﴿مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، فإنّ فيه دلالة على إيثار حبّهم على حبّ المؤمنين، وإلقاء أزمّة الحياة إليهم دون المؤمنين، وفيه الرّكون إليهم والاتّصال بهم والانفصال عن المؤمنين.

وقد تكرّر ورود النّهي في الآيات الكريمة عن تولّي الكافرين واليهود والنّصارى واتّخاذهم أولياء، لكن موارد النّهي مشتملة على مايفسّر معنى التّولّي المنهيّ عنه، ويعرف كيفيّة الولاية المنهيّ عنها كاشتمال هذه الآية على قوله (من دون المؤمنين) بعد قوله ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾، واشتمال قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى

أَوْلِيَاءَ﴾ المائدة : ٥١ ، على قوله : ﴿بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ . وتعقّب قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ الممتحنة : ١ ، بقوله ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ الممتحنة : ٨ ، إلى آخر الآيات

وعلى هذا فأخذ هذه الأوصاف في قوله ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ آل عمران : ٢٨ ، للدّلالة على سبب الحكم وعلّته ، وهو أنّ صفتي الكفر والإيمان مع ما فيهما من البعد والبينونة ولا محالة يسري ذلك إلى من اتّصف بهما فيجري بينهما في المعارف والأخلاق وطريق السّلوك إلى الله تعالى وسائر شؤون الحياة لا يلائم حالهما مع الولاية فإنّ الولاية يوجب الاتّحاد والامتزاج ، وهاتان الصّفتان توجبان التّفرّق والبينونة ، وإذا قويت الولاية كما إذا كانت من دون المؤمنين أوجب ذلك فساد خواصّ الإيمان وآثاره ثمّ فساد أصله ، ولذلك عقّبه بقوله : ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ﴾ ، ثمّ عقّبه أيضًا بقوله ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ آل عمران : ٢٨ ، فاستثنى التّقيّة فإنّ التّقيّة إنّما توجب صورة الولاية في الظّاهر دون حقيقتها

(٣ : ١٥١)

المَراغيّ : أي لا يصطفي المؤمنون الكافرين فيكاشفوهم بالأسرار الخاصّة بالشّؤون الدّينيّة ، ويقدّموا مصلحتهم على مصلحة المؤمنين ، إذ في هذا تفضيل لهم عليهم ، وإعانة للكفر على الإيمان

(٣ : ١٣٦)

٥ ـ ... لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ ...

آل عمران : ٦٤

عِكْرِمَة : أي لا نتّخذهم أربابًا فنعتقد فيهم الإلهيّة ونعبدهم على ذلك ، كعُزَيْر وعيسى

مثله مُقاتِل ، والزّجّاج. (أبو حَيّان ٢ : ٤٨٤)

إنّه سجود بعضهم لبعض. (أبو حَيّان ٢ : ٤٨٤)

الإمام الصّادق عليه السّلام : ما عبدوهم من دون الله ، ولكن حرّموا لهم حلالًا وأحلّوا لهم حرامًا ، وكان ذلك اتّخاذهم أربابًا من دون الله. (الطَّبْرِسيّ ١ : ٤٥٥)

ابن جُرَيْج : لا يُطعْ بعضنا بعضًا في معصية الله . ويقال : إنّ تلك الرّبوبيّة أن يطيع النّاس سادتهم وقادتهم في غير عبادة ، وإن لم يصلّوا لهم

(الطَّبَريّ ٣ : ٣٠٤)

الطَّبَريّ : لا يَدينُ بعضنا لبعض بالطّاعة فيما أمر به من معاصي الله ، ويعظّمه بالسّجود له ، كما يسجد لربّه

(٣ : ٣٠٢)

القُرطُبيّ : أي لا نتّبعه في تحليل شيء أو تحريمه إلّا فيما حلّله الله تعالى. وهو نظير قوله تعالى ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ﴾ التّوبة : ٣١ ، معناه أنّهم أنزلوهم منزلة ربّهم في قبول تحريمهم وتحليلهم لما لم يحرّمه الله ولم يحلّه الله. (٤ : ١٠٦)

٦ ـ ... وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ... آل عمران : ١٤٠

الحَسَن : ليكرم بالشّهادة من قُتل يوم أُحُد.

مثله قَتادَة ، وابن إسحاق. (الطُّوسيّ ٣ : ١٠٢)

الجُبّائيّ : ويتّخذ منكم شهداء على النّاس بما يكون منهم من العصيان ، لما لكم فيه من التّعظيم والتّبجيل. (الطُّوسيّ ٢ : ٦٠٢)

الزَّمَخْشَريّ : وليُكرِمَ ناسًا منكم بالشّهادة ، يريد المستشهدين يوم أُحُد ، أو وليتّخذ منكم مَن يصلح للشّهادة على الأمم يوم القيامة ، بما يبتلي به صبركم من الشّدائد ، من قوله تعالى : ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...﴾ البقرة : ١٤٣ (١ : ٤٦٩)

نحوه البَيضاويّ (١ : ١٨٤) ، والفَخْر الرّازيّ (٩ : ١٧)

الشِّهابيّ : فيه فضل عظيم للشّهداء ، وتنبيه على حُبّ الله إيّاهم ، حيث قال : ﴿وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ ، ولا يقال : اتّخذتُ ولا أتّخذُ إلّا في مصطفى محبوب ، قال سبحانه : ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ المؤمنون : ٩١ ، وقال : ﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ الجنّ : ٣ ، فالاتّخاذ إنّما هو اقتناء واجتباء ، وهو «افتعال» من الأخذ ، فإذا قلتَ : اتّخذتُ كذا ، فمعناه أخذته لنفسي ، واخترته لها ، فالتّاء الأُولى بدل من ياء ، وتلك الياء بدل من همزة «أخذت» ، فقُلبت تاءً ، إذ كانت الواو تنقلب تاءً في مثل هذا البناء ، نحو اتّعد واتّزر ، والياء أُخت الواو فقُلبت في هذا الموضع تاءً ، وكثر استعمالهم هذه الكلمة ، حتّى قالوا : تخذت ، بحذف إحدى التّاءين اكتفاءً بإحداهما عن الأُخرى ، ولا يكون هذا الحذف إلّا في الماضي خاصّة ، ولا يقال : تتخذ ، كما يقال : تخذ ، لأنّ المستقبل ليس فيه همزة وصل ، وإنّما فرّوا في الماضي من ثقل الهمزة في الابتداء ، واستغنوا بحركة التّاء عنها ، وكسروا الخاء من «تخذت» ، لأنّه لا مستقبل له مع الحذف ، فحرّكوا عين الفعل بالحركة الّتي كانت له في المستقبل ، وكلامنا هذا على اللّغة المشهورة ، وإلّا فقد حكي : يتخذ ، في لغة ضعيفة ذكرها أبو عُبَيْدة ، وذكرها النّحّاس في إعراب القرآن. (٣ : ١٩٣)

الآلوسيّ : كُنّي بالاتّخاذ عن الإكرام ، لأنّ مَن اتّخذ شيئًا لنفسه فقد اختاره وارتضاه ، فالمعنى ليُكرمَ أُناسًا منكم بالشّهادة. (٤ : ٦٩)

يَتَّخِذُوهُ

... وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ...

الأعراف : ١٤٦

الطُّوسيّ : أي لا يرجعون إلى الحقّ ولا يسلكون سبيله أصلًا ، لاستيلاء الشّيطنة عليهم. (٣ : ٢٤٠)

مثله الآلوسيّ. (٩ : ٦١)

تَتَّخِذُونَ

١ــ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا ... الأعراف : ٧٤

الزَّمَخْشَريّ : أي تبنونها من سهولة الأرض بما تعملون منها ، من الرّخص [الطّين] واللّبِن والآجُرّ. (٢ : ٩٠)

مثله القُرطُبيّ. (٧ : ٢٣٩)

الفَخْر الرّازيّ : أي يبنون القصور من سهولة الأرض. (١٤ : ١٦٤)

أبو حَيّان : ظاهر الاتّخاذ هنا العمل ، فيتعدّى

(تتّخذونها) إلى مفعول واحد، وقيل: يتعدّى إلى اثنين، والمجرور هو الثاني. (٤: ٣٢٩)

البُرُوسَويّ: أي تبنون في سهولها قصورًا رفيعة، على أنّ (من) بمعنى «في»، كما في قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾ الجمعة: ٩، أو سهولة الأرض بما تعملون منها، من اللّبِن والآجُرّ. (٣: ١٩١)

مثله الآلوسيّ. (٨: ١٦٣)

٣- ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾.

الشّعراء: ١٢٩

الآلوسيّ: أي تعملون. (١٩: ١١٠)

أبو حَيّان: اتّخذ هنا بمعنى عَمِل، أي وتعملون مصانع، أي تبنون. (٧: ٣٢)

الوُجوه والنّظائر

الدّامغانيّ: اتّخذ على ثلاثة عشر وجهًا: اختار، أكرم، صاغ، سلك، سمّى، نسج، جعل، عبد، بنى، رضي، عصر، أرضى، اعتقد.

فوجه منها: اتّخذ يعني اختار، فذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ النّساء: ١٢٥، يعني اختار الله إبراهيم مصافيًا، ومثلها ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ﴾ المؤمنون: ٩١.

الثّاني: أكرم، قوله عزّوجلّ: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ آل‌عمران: ١٤٠، يعني ويكرم منكم شهداء، يعني به الشّهادة.

الثّالث: صاغ، قوله عزّوجلّ: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسٰى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ﴾ الأعراف: ١٤٨، يعني صاغ.

الرّابع: سلك، فذلك قوله: ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ﴾ الكهف: ٦١، يعني سلك طريقه، وكقوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾ الكهف: ٦٣.

الخامس: سمّى، قوله تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا﴾ التّوبة: ٣١، يعني سمّوهم أربابًا.

السّادس: اتّخذت: نسجت، فذلك قوله عزّوجلّ: ﴿كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾ العنكبوت: ٤١، أي نسجت بيتًا.

السّابع: اتّخذوا أي عبدوا، كقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ الشّورى: ٩، يعني عبدوا [ه] كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ الشّورى: ٦، يعني عبدوا، كقوله: ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ البقرة: ٥١، أي عبدتم، مثلها ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ الأعراف: ١٥٢، يعني عبدوه.

الثّامن: أي جعل، كقوله تعالى: ﴿تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ النّحل: ٩٢، أي تجعلون، وكقوله عزّوجلّ: ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً﴾ المجادلة: ١٦، أي جعلوها ﴿وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا﴾ الكهف: ١٠٦ أي جعلوها هزوًا.

التّاسع: بنى، فذلك قوله عزّوجلّ: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا﴾ التّوبة: ١٠٧، يعني بنوا، وكقوله: ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِمْ مَسْجِدًا﴾ الكهف: ٢١، ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ ...﴾ الشّعراء: ١٢٩، أي تبنون.

العاشر: رضي، فذلك قوله تعالى: ﴿لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ

فاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ المزّمّل ٩ ، أي فارضَ به ربًّا ورازقًا

الحادي عشر عصر ، كقوله تعالى ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا﴾ النّحل ٦٧ ، أي تعصرون منه

الثّاني عشر اتّخذت أرخت ، كقوله تعالى ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ مريم ١٧ ، يعني فأرخت سترًا

الثّالث عشر اعتقد ، قوله تعالى ﴿لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ مريم ٨٧ يعني اعتقد عند الرّحمان بأن لا إله إلّا الله ، محمّدًا رسول الله (٢٦)

مثله الفيروزاباديّ (بصائر ذوي التّمييز ٢ : ١٥٨)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ لأهل اللّغة والتّفسير في مادّة «اتّخذ» مناهج

أ ـ إنّه افتعال من «أخذ» ، وأصله «ائتخذ» ، فأبدلت الهمزة الثّانية ياءً ـ كما تبدل واوًا ـ ثمّ أبدلت الياء تاءً ، أو أبدلت الهمزة تاءً رأسًا ـ على خلاف بينهم ـ ثمّ أُدغمت التّاء في تاء الافتعال ، ولمّا كثر استعماله بنوا منه الفعل وما اشتقّ منه «اتّخذ»

ويؤيّده أنّه قد يأتي على أصله ، فيقال ائتخذ القوم يأتخذون ائتخاذًا وقول الزّجّاج إنّه من قبيل «اتّقى واتّقى» يوافق هذا القول .

ب ـ إنّ أصله «تخذ» وإنّه افتعال منه ، وعند بعضهم إنّ أصل تخذ «أخذ» أو «وخذ» ، وهي لغة فصحى في «أخذ» . وقد استدلّ ابن فارس على هذا بقول ﴿لَتَخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الكهف ٧٧ ، على قراءة التّخفيف

٢ـ وقد فُرّق بين «أخذ» و «اتّخذ» ، بأنّ الاتّخاذ يقال لأمر يستمرّ فيه ، مثل الدّار يتّخذها مسكنًا ، والدّابّة يتّخذها قعدة . ومنه اتّخاذ الآلهة أي سمّوها بذلك ، وحكموا عليها بالاستمرار .

وعن الطّبرسيّ إنّ الاتّخاذ هو الاعتماد على الشّيء ، لإعداده لأمر وهذا يوافق الوجه الأوّل ، باعتبار أنّ الاستمرار في الشّيء يوجب الاعتماد عليه أو بالعكس ، أي الاعتماد عليه يدعو إلى الاستمرار فيه .

وقد مرّ في بعض النّصوص أنّ الاتّخاذ هو الاقتناء والاجتباء ، وإنّك إذا قلت : «اتّخذت كذا» فمعناه أعددته لنفسي واخترته لها ، وفي بعضها أنّ الاتّخاذ فيه معنى الإكرام ، وأنّ معنى «اتّخاذهم الآلهة» إكرامهم لها بالعبادة

والظّاهر أنّ هذا المعنى والّذي قبله مستفادان من السّياق وكذلك جميع ماتقدّم في الوجوه والنّظائر ، فإنّ لازم اتّخاذ الأصنام آلهة أن ينزلوها منزلة الله في العبادة والإكرام ، كما أنّ اتّخاذ الأحبار والرّهبان أربابًا يستلزم إكرامهم بالطّاعة لهم في كلّ مايحكمون به ، كما أنّ ذلك يحمل معنى الاقتناء والاجتباء أيضًا

الاستعمال القرآنيّ

جاء «اتّخذ» وما اشتقّ منه بمعانٍ تتفاوت قليلًا حسب السّياق

أ ـ الاختيار

١ـ ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ البقرة ١١٦ ، ومثله كثير

٢ـ ﴿وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَـٰئِكَةِ إِنَاثًا﴾
الإسراء ٤٠، ومثله كثير

٣ـ ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾ الجن ٣

٤ـ ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ النساء ١٢٥

٥ـ ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا﴾
الأنبياء ١٧

ونص منه

٦ـ ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَـٰهَهُ هَوَىٰهُ﴾ الفرقان ٤٣

٧ـ ﴿أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ الرعد ١٦

٨ـ ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ﴾ البقرة ٩٢

٩ـ ﴿إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَـٰنًا﴾
العنكبوت ٢٥، وأمثالها كثير

١٠ـ ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾
آل عمران ١١٨

ب ـ الميثاق

١١ـ ﴿أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَـٰنِ عَهْدًا﴾
مريم ٧٨

١٢ـ ﴿لَّا يَمْلِكُونَ الشَّفَـٰعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَـٰنِ عَهْدًا﴾ مريم ٨٧، ومثله كثير

ج ـ المشي والاتجاه:

١٣ـ ﴿وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا﴾ الكهف ٦٣

١٤ـ ﴿فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ﴾ الكهف ٦١

١٥ـ ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾
المزمل ١٩، والدهر ٢٩

١٦ـ ﴿فَمَن شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ مَـَٔابًا﴾
النبأ ٣٩، ومثلها كثير.

د ـ الأخذ بقسميه المحسوس وغير المحسوس:

١٧ـ ﴿لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ الكهف ٧٧

١٨ـ ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِيمَ مُصَلًّى﴾ البقرة ١٢٥

١٩ـ ﴿لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾
الزخرف ٣٢

٢٠ـ ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَـٰنَهُمْ جُنَّةً﴾
المجادلة ١٦، والمنافقون ٢

٢١ـ ﴿إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَـٰذَا الْقُرْءَانَ مَهْجُورًا﴾
الفرقان ٣٠

٢٢ـ ﴿تَتَّخِذُونَ أَيْمَـٰنَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾
النحل ٩٢

٢٣ـ ﴿تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا﴾ النحل ٦٧

٢٤ـ ﴿فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا﴾ مريم ١٧

٢٥ـ ﴿كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا﴾
العنكبوت ٤١

٢٦ـ ﴿اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ التوبة ١٠٧

٢٧ـ ﴿تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا﴾ الأعراف ٧٤

٢٨ـ ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾
الشعراء ١٢٩

٢٩ـ ﴿لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا﴾ الكهف ٢١

٣٠ـ ﴿اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ النحل ٦٨

هـ ـ يحتمل معنى البناء والصنعة في آية العنكبوت وفي الآيات التي تليها

ونص منه

٣١ـ ﴿قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾

الرعد: ١٦، وأمثاله كثير.

٣٢ـ ﴿اتَّخَذْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾

الجاثية، ٣٥، ومثله كثير.

و ـ السيرة:

٣٣ـ ﴿إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا﴾

الكهف: ٨٦

٣٤ـ ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾

الأعراف ١٤٦

٣٥ـ ﴿وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا﴾

الأعراف: ١٤٦

أخ ر

٣٤ لفظًا، ٢٥٠ مرة: ١٤٨ مكيّة، ١٠٢ مدنيّة

في ٦٤ سورة: ٤٤ مكيّة، ٢٠ مدنيّة

أخّرَ ١ ١	تأخّر ٢:٢ـ٢	الأُخرى ٥ ٢:٣ـ٢
أخّرتَ ١ ١	يتأخّر ١:١	أُخراكم ١:١ـ١
أخّرتَنا ١:١ـ١	تستأخرون ١:١	أُخراهم ٢:٢
أخّرتَنِ ١ ١	يستأخرون ٥:٥	أُخَر ٥:٢ـ٣
أخّرتَني ١ ـ١	المستأخرين ١:١	آخِر ١ ١
أخّروا ١:١	آخَر ١٢:١٠ـ٢	الآخِر ٢٧:١ـ٢٦
تؤخّره ١:١	الآخَر ٣:٢ـ١	آخرها ١:١ـ١
يؤخّر ١:١ـ١	آخَران ٢:٢ـ٢	آخره ١ ـ١
يؤخّركم ٢:٢	آخرون ٥:١ـ٤	الآخِرين ١٠ ١٠
يؤخّرهم ٣:٣	آخَرين ١٢:٧ـ٥	الآخرة ١١٥:٧١ـ٤٤
أخّرنا ١ ١	الآخَرين ٥:٥ـ١	------
يؤخّر ١:١	أُخرى ١٨:١٣ـ٥	------

النّصوص اللّغويّة

الخليل: تقول: هذا آخَرُ، وهذه أُخرى، والآخِرُ والآخِرة: نقيض المتقدِّم والمتقدِّمة، ومقدَّمُ الشيء ومؤخَّرُه.

وآخِرةُ الرّحْل وقادمتُه، ومُقدِمُ العين ومُؤْخِرُها ـ في العين خاصّةً ـ بالتّخفيف.

وجاء فلانٌ أخيرًا، أي بأَخَرة. وبعتُه الشّيء بأَخِرة، أي بتأخير. وقتل الله بالأخير، أي بالأبعد. والآخِر: الغائب.

والأُخُر: نقيض القُدُم، تقول: مضى قُدُمًا، وتأخّر أُخُرًا، ولقيتُه أُخْريًّا، أي آخِريًّا.

ويقال: الأخيرُ: الأبعد، وأُخرى القوم: أُخْرَياتُهم.

[ثمّ استشهد بشعر]

وأمّا أُخَر فجماعة أُخرى (٤: ٣٠٣)

الأصمعيّ: مؤخِرة الرَّحْل، وآخِرة الرَّحْل المِئخار: النّخلة الّتي يبقى حملها إلى آخر الصِّرام. [ثمّ استشهد بشعر] (الأزهريّ ٧: ٥٥٧)

ابن شُمَيْل: الأخِر: المؤخَّر المطروح (ابن منظور ٤: ١٥)

أبو عُبَيْدة: مؤخِر العين، الأجود فيه التّخفيف (الفيّوميّ ١: ٧)

أبو زَيد: يقال: جئتُ فلانًا إخْرِيًّا، أي بأخَرَة (٩٦)

اللِّحيانيّ: تقول: مضى قُدُمًا وتأخّر أُخُرًا، والتّأخُّر: ضدّ التّقدّم، وقد تأخّر عنه تأخُّرًا وتأخُّرَةً واحدةً (ابن منظور ٤: ١٢)

ابن الأعرابيّ: يقال: أتيتك آخِر مرّتين، وآخِرةَ مرّتين. وبِعْتُه المتاع بأخِرة، أي بنَظِرة. ويقال للنّاقة: آخِران وقادمان، فخِلفاها المقدّمان قادماها، وخِلفاها المؤخّران آخِراها (الأزهريّ ٧: ٥٥٧)

ابن السِّكِّيت: يقال: نظر إليّ بمؤخِر عينه. ويقال: ضرب مقدَّم رأسه وضرب مؤخَّره، وهي مؤخِرة السَّرج، وهي آخِرة الرَّحْل. وتقول: جاءنا بأخَرةٍ، وجاءنا أخيرًا وأُخُرًا. وقد بعتُه بيعًا بأخِرةٍ وبنَظِرةٍ، أي بنسيئة. ويقال: شقّ ثوبه أُخُرًا ومن أُخُرٍ (إصلاح المنطق: ٣٣٠)

شَمِر: في قولهم: إنّ الأخِر فعل كذا وكذا، أراهم أرادوا الأخير، فأنذروا إليه، [حذفوها] (ابن منظور ٤: ١٥)

المُبَرِّد: في قول قيس بن عاصم: «إيّاكم والمسألة فإنّها أخِر كسب الرّجل»، أخِرٌ، بقصر الهمزة لا غير، ومن رواه بالمدّ فقد أخطأ. ومعنى «أخِر» أدنى وأرذل. (١: ١٢٣)

«أُخَرُ» لاتنصرف، لأنّه معدول عمّا كان الأصل عليه، وذلك أنّ الأصغر والأكبر يدخلها الألف واللّام، إلّا أن تقول: هو أصغر من كذا وأكبر من كذا، فخرج «أُخَرُ وأُخرى» من بابه، وأُجيز بغير ألف ولام وبغير الإضافة، فهو لاينصرف. وكذلك كلّ جمع على «فُعَل» لاينصرف إذا كانت وُحدانه لاتنصرف، مثل: كُبَر وصُغَر

وإذا كان «فُعَل» جمعًا «فُعْلَة» فإنّه ينصرف، نحو سُتْرةٍ وسُتَرٍ وحُفْرةٍ وحُفَرٍ. وإذا كان «فُعَل» اسمًا مصروفًا عن «فاعل» لم ينصرف في المعرفة، وانصرف في النّكرة، وإذا كان اسمًا لطائر أو غيره فإنّه ينصرف، نحو: سُبَدٍ ومُرَعٍ وجُرَدٍ، وما أشبهها (الأزهريّ ٧: ٥٥٤)

ابن دُرَيْد: الآخِرُ: تالي الأوّل، والأُخرى: واحدة الأُخَر. والأُخرى: ضدّ الأُولى، والآخَرُ، من قولهم: واحدٌ وآخَر (٣: ٢٣٧)

علقةٌ مِئْخارٌ يُؤخَّرُ إدراكُها (٣: ٤١٩)

عبدالرحمان الهَمَذانيّ: يقال: أحسَنَ أو أساء فلانٌ أوّلًا وآخِرًا، ومرّةً بعد مرّةٍ، وقد أحسَنَ سالفًا

وحديثًا، وآنفًا وباديًا، وعائدًا ومعقبًا ومعتنحًا ومكرّرًا

(٩٠)

ابن جِنّي: قال الأخفش: لو جعلتَ في الشعر «آخِرًا» مع «جابِرٍ» لجاز.

هذا هو الوجه القويّ، لأنّه لا يُحقِّق أحدٌ همزة «آخِر» ولو كان تحقيقها حسنًا، لكان التحقيق حقيقًا بأن يُسمَع فيها، وإذا كان بدلًا البتّة يجب أن يُجرى على ما أجرَتْه عليه العرب من مراعاة لفظه وتنزيل هذه الهمزة منزلة الألف الزائدة التي لاحظّ فيها للهمزة، نحو عالِم وصابِر. ألا تراهم لمّا كسّروا قالوا: آخِرٌ وأواخِرُ، كما قالوا: جابِرٌ وجوابِرُ (ابن سيده ٥: ١٤٤)

الجوهري: أخّرْتُه فتأخّر واستأخرَ مثلُ تأخّرَ

والآخِرُ بعد الأوّل، وهو صفةٌ، تقول: جاء آخِرًا، أي أخيرًا، وتقديره: فاعِلٌ، والأنثى آخِرةٌ، والجمعُ أواخِر

والآخَرُ بالفتح: أحد الشيئين، وهو اسم على «أفعل»، والأنثى أُخْرى، إلّا أنّ فيه معنى الصّفة، لأنّ «أفْعَل» من كذا لا يكون إلّا في الصّفة

وقولهم: جاء في أُخريات النّاس، أي في أواخرهم

وقولهم: لا أفعَلُه أُخْرى اللّيالي، أي أبدًا، وأُخرى المنون، أي آخرُ الدّهر.

ويقال في الشَّتم: أبعَدَ الله الأخِر، بكسر الخاء وقصر الألف

وتقول أيضًا: بعتُه بأخِرةٍ وبنَظِرةٍ، أي بنسيئة

وجاء فلانٌ بأخَرَةٍ بفتح الخاء، وما عرَفتُه إلّا بأخَرَةٍ، أي أخيرًا. وجاءنا أُخُرًا بالضّمّ، أي أخيرًا

وشقّ ثوبَه أُخُرًا ومن أُخُرٍ، أي من مؤخّرِه

ومؤخِرُ العين، مثالُ مُؤمِنٍ: الّذي يلي الصُّدغَ، ومُقْدِمُها: الّذي يلي الأنفَ، يقال: نظر إليه بمؤخِر عينه، وبمُقْدِم عينه.

ومؤخِرَة الرّحل أيضًا لغةٌ في آخِرَة الرّحل، وهي الّتي يَستنِدُ إليها الرّاكب

ومؤخَّرُ الشّيء بالتّشديد: نقيض مقدّمه؛ يقال: ضرَبَ مقدّمَ رأسِه ومؤخَّرَه

وأُخَرُ جمع أُخرى، وأُخرى تأنيث آخَر، وهو غير مصروف؛ قال الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة ١٨٤، لأنّ «أفعَلَ» الّذي معه «مِن» لا يُجمع ولا يؤنّث مادام نكرةً. تقول: مررت برجلٍ أفضلَ منك، وبرجالٍ أفضلَ منك، وبامرأةٍ أفضلَ منك. فإن أدخلتَ عليه الألفَ واللّام أو أضفتَه ثنّيتَ وجمعتَ وأنّثتَ، تقول: مررتُ بالرّجل الأفضل، وبالرّجال الأفضلين، وبالمرأة الفُضلى وبالنّساء الفُضَل، ومررت بأفضلهم وبأفضليهم وبفُضلاهنّ وبفُضَلهنّ. وقالت امرأةٌ من العرب: صُغْراها مُرّاها

ولا يجوز أن تقول: مررت برجلٍ أفضلَ، ولا برجالٍ أفاضلَ، ولا بامرأةٍ فُضلى، حتّى تصله بمِن، أو تُدخِل عليه الألف واللّام، وهما يتعاقبان عليه

وليس كذلك آخَر، لأنّه يؤنّث ويُجمع بغير مِن وبغير الألف واللّام وبغير الإضافة، تقول: مررت برجلٍ آخَرَ، وبرجالٍ أُخَرَ وآخَرين، وبامرأةٍ أُخرى وبنسوةٍ أُخَرَ. فلمّا جاء معدولًا ـ وهو صفة ـ مُنِع الصّرف، وهو مع ذلك جمعٌ

فإن سمّيتَ به رجلًا صرفتَه في النكرة عند الأخفش، ولم تصرفه عند سيبويه. (٢ ٥٧٦)

ابن فارس: الهمزة والخاء والراء أصلٌ واحدٌ إليه ترجع فروعه، وهو خلاف التقدّم. وهذا قياسُ أخذناه عن الخليل.

وابن دُرَيْد يقول: الآخِر تالٍ للأوّل، وهو قريب ممّا مضى ذكره، إلّا أنّ قولنا: قال آخِر الرَّجُلَين، وقال الآخَر، وهو لقول ابن دُرَيْد أشدّ ملاءمةً وأحسن مطابقةً وأُخَرُ: جماعة أُخرى. (١ ٧٠)

الهَرَوِيّ: في حديث أبي هُرَيْرَة قال: «فكان بأَخَرَةٍ». يقال: لقيتُ فلانًا بأَخَرَةٍ بفتح الخاء، إذا لقيته أخيرًا، وجئتُ الشيءَ بأَخِرَةٍ بكسر الخاء، أي بِنَظِرَةٍ. (١، ٢٥)

أبو سَهْل الهَرَوِيّ: أبعد الله ذلك الأخِرَ مقصورة الألف مكسورة الخاء - أي الغائب البعيد المُتأخِّر. ويقال هذا عند شتم الإنسان من يخاطبه، لكنّه نزّهه بذلك. (٩٠)

نظر إليّ بمُؤْخِرِ عينه - بسكون الهمزة وكسر الخاء - وهو الجانب الّذي يلي الصُّدغ. (٩٢)

ابن سِيدَه: الأُخُر: ضدّ القُدُم.

واستأخَر: كتأخَّر. وفي التّنزيل: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف: ٣٤. وفيه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ الحجر: ٢٤، يقول: علمنا من يستقدم منكم إلى الموت ومن يستأخر عنه.

والتّأخير: ضدّ التّقديم. ومؤخَّر كلّ شيءٍ: خلاف مقدَّمه. وآخِرة العين ومؤخِرها ومُؤْخِرتها: ما ولي اللِّحاظ، ولا يقال كذلك إلّا في مُؤْخِر العين.

ومُؤْخِرَة الرَّحْل ومؤخَّرته وآخِرَته وآخِره، كلّه خلاف قادمته. ومُؤْخِرَة السَّرج: خلاف قادمته.

والآخِران من الأخلاف: اللّذان يليان الفَخِذين.

والآخِرُ: خلاف الأوّل، والأُنثى آخِرة.

والآخَرُ بمعنى غير، كقولك: رجلٌ آخَرُ، وثوبٌ آخَرُ، وأصله: أَأْخَرُ «أفعَل» من التّأخُّر، فلمّا اجتمعت همزتان في حرف واحد استُثقلتا، فأُبدلت الثّانية ألفًا، لسكونها وانفتاح الأُولى قبلها.

وتصغير آخَر: أُوَيْخِر، جرت الألف المخفّفة عن الهمزة مجرى ألف «ضارِب».

والجمع بالواو والنّون. والأُنثى أُخرى، وقوله عزّوجلّ: ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾ طه: ١٨، جاء على لفظ صفة الواحد، لأنّ (مآرِبُ) في معنى جماعة أُخرى من الحاجات، ولأنّه رأس آية. والجمع: أُخْرَيات وأُخَر.

والأُخرى والآخِرَة: دار البقاء، صفة غالبة.

وجاء أُخُرًا وبأَخَرَةٍ، وأَخَرَةً - هذه عن اللّحيانيّ - بحرفٍ وبغير حرف - أي آخِر كلّ شيء.

وشقّ ثوبه أُخُرًا، ومن أُخُرٍ، أي من خلفه.

وبعتُه سِلْعَةً بأَخِرَةٍ، أي بنَظِرَةٍ.

ويقال: أبعد الله الأَخِرَ والأخيرَ، ولا تقوله للأُنثى.

وحكى بعضهم: أبعد الله الآخِرَ بالمدّ. والآخِرُ والأخيرُ: الغائب. (٥ ٢٣٤)

الرّاغب: آخِرٌ: يُقابَل به الأوّل، وآخَرُ: يُقابَل به

الواحد. ويُعبَّر بالدار الآخرة عن النشأة الثانية، كما يعبَّر بالدار الدنيا عن النشأة الأولى، نحو ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ العنكبوت ٦٤، وربما تُرِك ذكر الدار نحو قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ﴾ هود: ١٦، وقد توصف الدار بالآخرة تارةً، وتضاف إليها تارةً، نحو ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الأنعام: ٣٢، وتقدير الإضافة: دار الحياة الآخرة.

و «أُخَر» معدول عن تقدير ما فيه الألف واللام، وليس له نظير في كلامهم، فإنّ «أفعل» من كذا إمّا أن يذكر معه «من» لفظًا أو تقديرًا، فلا يثنّى ولا يُجمع ولا يؤنّث، وإمّا أن يُحذف منه «من» فيدخل عليه الألف واللام فيثنّى ويُجمع. وهذه اللفظة من بين أخواتها جُوّز فيها ذلك من غير الألف واللام.

والتأخير مقابل للتقديم، قال تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة ١٣، ﴿مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ الفتح ٢، ﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ إبراهيم ٤٢، ﴿رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ إبراهيم ٤٤

وبعته بأخِرة، أي: بتأخير أجل، كقوله: ﴿فَنَظِرَةٌ﴾ البقرة ٢٨٠.

وقولهم: أبعد الله الأخِر، أي: المتأخر عن الفضيلة، وعن تحرّي الحق.

(١٤)

الطريري: يقولون: ابتعتُ عبدًا وجاريةً أُخرى، فيوهمون فيه، لأنّ العرب لم تصف بلفظتي «آخَر» و «أُخرى» وجمعهما إلّا ما يجانس المذكور قبله، كما قال سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ النجم: ١٩، ٢٠. وكما قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة ١٨٥، فوصف جلّ اسمه مناة بالأخرى لما جانست العزّى واللات، ووصف الأيام بالأُخَر لكونها من جنس الشهر، والأمَة ليست من جنس العبد لكونها مؤنّثة وهو مذكّر، فلم يجُز لذلك أن تتصف بلفظة أُخرى، كما لا يقال: جاءت هند ورجلٌ آخَر. والأصل في ذلك أنّ «آخَر» من قبيل «أفعَل» الذي تصحبه «من» ويجانس المذكور بعده. يدلّ على ذلك أنك إذا قلت: قال الفندُ الزِّمّانيّ وقال آخَرُ، كان تقدير الكلام: وقال آخَرُ من الشعراء، وإنّما حُذفت لفظة «من» لدلالة الكلام عليها وكثرة استعمال «آخَر» في النطق.

وأمّا قول الشاعر:

صلّى على عَزّةَ الرحمانُ وابنتها
ليلى وصلّى على جاراتها الأُخَر

فمحمول على أنّه جعل ابنتها جارةً لها، لتكون «الأُخَر» من جنسها، ولولا هذا التقدير لما جاز أن يُعقّب ذكر البنت بالجارات، بل كان يقول: وصلّى على بناتها الأُخَر.

(١٢٣)

الزمخشري: جاءوا عن آخرهم، والنهار يحِرّ عن آخر فآخر، والناس يرذُلون عن آخر فآخر، والسَّفَر مثل آخرة الرحل، ومضى قُدُمًا وتأخّر أُخُرًا، وجاءوا في أُخريات الناس، ولا أكلّمه آخر الدهر وأُخرى المَنون، ونظر إليّ بمؤخِر عينه، وجئتُ أخيرًا وبأخَرة، وبعته بيعًا بأخِرة، أي: نظِرة معنًى ووزنًا، وهي عِدَة يلقاها من عمل مآخير. ومن الكناية أبعدَ الله الآخِر، أي

مَن غاب عنّا وبَعُد، والغرض الدّعاء للحضور

(أساس البلاغة : ٣)

ابن الأثير : في أسماء الله تعالى الآخِرُ والمؤخِّرُ فالآخِرُ هو الباقي بعد فناء خلقه كلّه ناطقِه وصامتِه، والمؤخِّر هو الّذي يؤخِّر الأشياء فيضعها في مواضعها، وهو ضدّ المقدِّم

وفيه «كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول بأَخَرةٍ، إذا أراد أن يقوم من المجلس كذا وكذا»، أي في آخِر جلوسه. ويجوز أن يكون في آخِر عُمره وهي بفتح الهمزة والخاء.

وفي حديث ماعِز «إنّ الأخِر قد زنى»، الأخِرُ بوزن «الكبِد» هو الأبعد المتأخِّر عن الخير [ومنه] الحديث «المسألة أخِرُ كسب المرء» أي أرذله وأدناه. ويُروى بالمدّ، أي إنّ السّؤال آخِرُ ما يكتسب به المرءُ عند العجز عن الكسب.

وفيه «إذا وضع أحدكم بين يديه مثل آخِرة الرَّحْل فلا يبالي مَن مرّ وراءه» هي بالمدّ، الخشبة الّتي يستند إليها الرّاكب من كُور البعير [سرجها] وفي حديث آخر «مثل مُؤخِرَته» وهي بالهمز والسّكون لغةٌ قليلةٌ في آخِرته، وقد منع منها بعضهم، ولا يُشدَّد.

وفي حديث عمر «أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال له: أخِّرْ عنّي ياعمر»، أي تأخَّرْ، يقال: أخَّر وتأخَّر وقدّم وتقدّم بمعنى، كقوله تعالى: ﴿لَاتُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ الحجرات: ١، أي لاتتقدّموا. وقيل: معناه أخِّر عنّي رأيك، فاختُصر إيجازًا وبلاغةً

(١ : ٢٩)

الفَخْر الرّازيّ : أُخَر: فارقت أخواتها في حكم واحد، وذلك لأنّ «أُخَر» جمعُ أُخرى، وأُخرى تأنيث آخَر، وآخَرُ على وزن «أفعل»، وماكان على وزن «أفعل» فإنّه يُستعمل مع «مِن» أو بالألف واللّام، فيقال: زيدٌ أفضل من عمرو، وزيدٌ الأفضل، فالألف واللّام معاقبتان لـ«مِن» في باب «أفعل»، فكان القياس أن يقال: زيدٌ آخَر من عمرو، أو يقال: زيدٌ الآخَر، إلّا أنّهم حذفوا منه لفظ «مِن»، لأنّ لفظه اقتضى معنى «مِن» فأسقطوها اكتفاءً بدلالة اللّفظ عليه، والألف واللّام معاقبتان لـ«مِن» فسقط الألف واللّام أيضًا. فلمّا جاز استعماله بغير الألف واللّام صار «آخَر»، فأُخَر جمعه، فصارت هذه اللّفظة معدولةً عن حكم نظائرها في سقوط الألف واللّام عن جمعها ووُحدانها. (٧ : ١٨٥)

الآخِرة: اسم فاعل من فِعل غير مستعمل، تقول: أخّرتُه فتأخَّر، وكان من حقّه أن تقول: فآخَرَ، كما تقول: عبّرتُه فعَبَر، قلتُ منه سماعًا. [إلى أن قال:]

و«الآخِر» فاعل ليس له فِعل، ومبالغته بأفعَلَ، وهو كقولنا: آخَر، فنُقلت الهمزة إلى مكان الألف، والألف إلى مكان الهمزة، فصارت الألف همزةً والهمزة ألفًا. ويدلّ عليه التّأويل في المعنى، فإنّ آخِر الشّيء جزءٌ منه متّصل به، والآخَرُ مباينٌ عنه منفصل، والمنفصل بعد المتّصل، والآخِر أشدّ تأخُّرًا عن الشّيء من آخِره (٢٨ : ٣٠٣)

الصَّغانيّ : الآخَرُ: أحد الشّيئين، يقال: جاء القوم فواحدٌ يفعل كذا وآخَرُ كذا، أي وواحدٌ والأُنثى أُخرى، بمعنى الواحدة أيضًا. (الفَيّوميّ ١ : ٧)

الفَيُّوميّ : آخِرَة الرَّحْل والسَّرج بالمدّ الخشبة التي ، يَستند إليها الرّاكب ، والجمع الأواخر ، وهذه أفصح اللّغات . ويقال : مؤْخِرَة ، بضمّ الميم وسكون الهمزة ، ومنهم مَن يُثقّل الخاء ، ومنهم مَن يُخفّف هذه لحنًا .

ومُؤْخِر العين ، ساكن الهمزة : ما يلي الصُّدْغَ ، ومُقْدِمها بالسّكون طرَفها الّذي يلي الأنف

ومؤخَّر كلّ شيء ، بالتّثقيل والفتح خلاف مقدَّمه ، وضربت مؤخَّر رأسه وأخّرته ضدّ قدّمته فتأخّر

والأخِرُ ، وزان «فَرِح» ، بمعنى المطرود المُبْعَد ، يقال أبْعَدَ الله تعالى الأخِر ، أي مَن غاب عنّا وبَعُدَ حُكمًا وفي حديث ماعِز : «إنّ الأخِر زنى» يعني نفسه كأنّه مطرود ، ومَدُّ همزته خطأٌ

والأخير مثال «كريم» ، والآخِر ، على «فاعِل» ، خلاف الأوّل ، ولهذا ينصرف ويطابق في الإفراد والتثنية والتّذكير والتّأنيث ، فتقول : أنت آخِرٌ خروجًا ودخولاً ، وأنتما آخِران دخولاً وخروجًا . ونصبهما على التّمييز والتّفسير والأُنثى آخِرة

والآخَر بالفتح ، بمعنى الواحد ، ووزنه «أفْعَل»

ويُجمع الآخَرُ لغير العاقل على «الأواخِر» ، مثل اليوم الأفضل والأفاضل وإذا وقع صفةً لغير العاقل أو حالاً أو خبرًا له جاز أن يُجمع جمع المذكّر وأن يُجمع جمع المؤنّث وأن يعامل معاملة المفرد المؤنّث ، فيقال ، هذه الأيّام الأفاضل ـ باعتبار الواحد المذكّر ـ والفُضْلَيات والفُضَل ؛ إجراءً له مجرى جمع المؤنّث ، لأنّه غير عاقل ، والفُضْلى ؛ إجراءً له مجرى الواحدة

وجمع الأُخْرى : أُخريات وأُخَر ، مثل كُبْرى وكُبْرَيات وكُبَر ، ومنه : جاء في أُخْرَيات النّاس .

وقولهم في العشر الآخِر ، على «فاعِل» أو الأخير أو الأوسط أو الأوّل بالتّشديد عامّيّ ، لأنّ المراد بالعشر اللّيالي ، وهي جمع مؤنّث فلا تُوصف بمفرد بل بمثلها ، ويراد بالآخِر والآخِرة نقيض المتقدّم والمتقدّمة

ويُجمع الآخِر والآخَر على الأواخر ، وأمّا الأُخُر بضمّتين فبمعنى المؤخَّر .

والأخَرَة ، وزان «قَصَبة» ، بمعنى الأخير ، يقال : جاء بأخَرَة ، أي أخيرًا

والأخِرَة ، على «كَلِمَة» بكسر العين النّسيئة ، يقال بعتُه بأخِرةٍ ونَظِرة (١ : ٧)

الفيروزاباديّ : الأُخُر ، بضمّتين ضدّ القُدُم وتأخّر وأخّرَ تأخيرًا استأخَرَ ، وأخّرته ، لازم متعدّ

وآخِرة العين ومؤخِرتها ما ولي اللّحاظ كمؤخِرها ومِن الرَّحْل خلاف قادمته ، كآخِره ومؤخَّره ومؤخَّرته ، وتُكسَر خاؤُها مخفّفةً ومشدّدةً

والآخِران من الأخلاف يليان الفخِذين

والآخِر خلاف الأوّل ، وهي بهاءٍ ، والغائب ، كالأخير . وبفتح الخاء بمعنى «غير» ، الجمع بالواو والنون

وأُخَرُ ، والأُنثى أُخرى وأُخراة ، الجمع أُخرياتٌ وأُخَر

والآخِرة والأُخرى دار البقاء .

وجاء أخَرَةً وبأخَرَةٍ ـ محرّكتين ، وقد يُضمّ أوّلها ـ وأخيرًا وأُخُرًا بضمّتين ـ وإخْرِيًّا ـ بالكسر والضّمّ ـ وإخِرِيًّا ـ بكسرتين ـ وآخِريًّا ، أي آخِرَ كلّ شيء

وأتيتك آخِرَ مرّتين وآخِرَة مرّتين، أي المرّة الثانية وشقّه أُخُرًا بضمّتين، ومن أُخُر من خَلْف وبعته بأخِرة بكسر الخاء: بنَظِرة

والمِئخار: نخلة يبقى حَمْلُها إلى آخِر الشّتاء وانصِرام ولا أفعله أُخْرى اللّيالي أو أُخْرى المَنُون، أي أبدًا

وأُخْرِي القوم: من كان في آخِرهم، وقد جاء في أُخْرياتهم: أواخِرهم (١: ٣٧٦)

الآخِرُ: اسمٌ يقابَل به الأوّل موضوع للنّهاية، كما أنّ مقابله للبداية، مشتقّ من أخَرَ يأخِر ـ كضرب يضرب ـ أخورًا، فهو آخِرٌ وهما آخِران وهم آخِرون، في المؤنّث آخِرة وآخِرتان وآخِرات وأواخِرُ

وآخَرُ، بفتح الخاء: يقابَل به الواحد، وهما آخَران وهم آخَرون، وفي المؤنّث، تقول: أُخْرى وأُخْريان وأُخَر

والأخيرُ والأخيرة، بمعنى الآخِر والآخِرة، وأُخْرة الأمر: آخِره، وأُخْرى اللّيالي: آخِرُ الدّهر

(بصائر ذوي التمييز ٢: ٨٩)

مَجمع اللّغة: ١ـ أخّرَ: مقابل قدّم، وجاءت في القرآن بمعنيين:

أـ أخّرَ بمعنى لم يؤدّ. ب ـ أخّرَ بمعنى أجّل.

تأخّرَ واستأخَرَ: ضدّ تقدّم

٢ـ آخَرُ بالفتح، ومعناه أحد الشّيئين، وهو اسم على «أفعَل» إلّا أنّ فيه معنى الصّفة، ويقابَل به الواحد، وهو بمعنى غير أو مغاير.

والآخَرُ بالفتح أيضًا، هو غير الأوّل، وجمعه آخَرون والمؤنّث أُخْرى، وجمعها أُخْريات وأُخَر

٣ـ الآخِر بالكسر: مقابل الأوّل، وجمعه آخِرون، ومؤنّثه آخِرة

واليوم الآخِرُ: يوم القيامة وهو النّشأة الثّانية، وكذلك الآخِرة ودار الآخِرة والدّار الآخِرة

والآخِرُ من أسماء الله تعالى.

ويقال: أوّلهم وآخِرهم، ويراد به شمول الجميع.

(١: ٣٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أخّرَ الميعاد: أجّله، وتأخّر واستأخَرَ: ضدّ تقدّم

والآخَرُ: الغير، والجمع: آخَرون

والآخِرة: دار البقاء، نظير الدّنيا، دار الفناء

آخِر الشّيء: نهايته، والآخِر ضدّ الأوّل، والآخِرُ من أسماء الله الحُسنى بمعنى الباقي بعد كلّ شيء، إذ لا نهاية ولا انتهاء له سبحانه، لأنّه منزّه عن الزّمان. (٣٢)

المُصْطَفَويّ: إنّ الأصل في هذه المادّة هو التّأخّر، وهو ما يقابل التّقدّم، واختلاف المعاني في مشتقّاتها ليس إلّا من جهة اختلاف الصّيَغ والهيئات فقط، فآخِر كفاعِل، وأخير كفَعيل وآخَرُ كفَعَل، والآخَر كأفعَل، وأُخْرى كفُعلى، وأُخَرُ جمع أُخْرى، كصُغْرى وصُغَر وكُبْرى وكُبَر. وتفصيل عدم انصراف أُخَرَ مذكور في الكتب النّحويّة. وإطلاق أُخَر على المطرود من جهة تأخّره عن مقامه

والظّاهر أنّ صيغ الفعل المجرّد وكذا باب «الإفعال» من هذه المادّة غير مستعملة، ولم تَرِ صيغةٌ على وزانها

﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ التّوبة: ١٠٢

﴿الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ﴾ الحجر: ٩٦.

﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ المؤمنون ١٤.

﴿وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾ يوسف ٣٦

﴿وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾ المائدة ٢٧

فذكر هذه الكلمة «آخَر» في هذه الموارد يشير إلى زيادة التأخر فيها رتبةً كما في الآيتين الأوليين أو تكوّنًا ومن جهة شدّة الاختيار والعمل كما في الآية الثالثة، أو من جهة خصوصيّات ظاهرية كما في الأخيرتين.

وهذا المعنى محفوظ في صيغ التأنيث والتثنية والجمع منها [وقوله] ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ المائدة ١٠٦، إشارةً إلى شدّة تأخّر رتبة من ليس بعادل، وانحطاط مقامه بالنسبة إلى العادل. (١ : ٣٠)

محمود شيت: ١ ـ أ ـ أخّرَ: تأخّر، والشيء جعله بعد موضعه.

ب ـ تأخّر عنه: جاء بعده وتقهقر عنه، ويقال: أمّة متأخرة: متخلّفة في الحضارة.

ج ـ الآخِرُ: مقابل الأوّل، ويقال: جاءُوا عن آخرهم، ومن أسماء الله تعالى: الباقي بعد فناء خلقه.

د ـ الآخِرةُ: مقابل الأُولى، ودار الحياة بعد الموت.

هـ ـ الأخيرُ، يقال: لقيته أخيرًا، وجاء أخيرًا: آخِر كلّ شيء.

و ـ المؤخّر: نهاية الشيء من الخلف، يقال: مؤخّر السّفينة.

ز ـ المؤخّرَةُ: نهاية الشيء من الخلف، ومؤخّرة الجيش: جزء من القوّة يُعيّن لحراسة الخطوط الخلفيّة، تكون مهمّته تأخير العدوّ حتّى يتمّ للجيش تنظيم تسحابه.

٢ ـ أ ـ أخّر الصّفوف: جعل نظامها معكوسًا، أي ما كان منها في الأمام أصبح في الخلف، وما كان في الخلف أصبح في الأمام.

ب ـ تأخّر عن الدّوام: جاء متأخّرًا عن وقته المحدّد.

ج ـ الأخيرُ، يقال: الصّفّ الأخير، آخِرُ الصّفوف.

د ـ المؤخّرُ: نهاية الشّلاح من الخلف، يقال: مؤخّر المِدفع، مؤخّر البندقيّة، مؤخّر الدّارجة.

هـ ـ المؤخّرَةُ: قطعاتُ النّهاية من الخلف، واجبها حماية القوّة من الخلف، والحصول على المعلومات عن العدوّ، وتأخير تقدّم العدوّ في حالتي تقدّم القطعات إلى أهدافها، أو انسحابها من مواضعها إلى مواضع جديدة. (١ : ٣٤)

النّصوص التّفسيريّة

أخّرَ

يُنَبَّؤُا الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ. القيامة ١٣

ابن مسعود: (بما قدّم) من عمله، (وأخّر) من سُنّة عَمِل بها مَن بعده، من خير أو شرّ.

(الطّبريّ ٢٩ : ١٨٣)

ابن عبّاس: ما عَمِل قبل موته، وما سنّ فعُمِل به بعد موته. (الطّبريّ ٢٩ : ١٨٣)

(بما قدّم) من المعصية، (وأخّر) من الطّاعة.

(الطّبريّ ٢٩ : ١٨٤)

مُجاهد: بأوّل عمله وآخره. (الطّبريّ ٢٩ : ١٨٣)

الضَّحّاك : (بما قدّم) من فرض (وأخّر) من فرض
(أبو حيّان ٨ : ٣٨٦)

الإمام الباقر عليه السّلام : (بما قدّم) من خير و شرّ وما (أخّر) ، فما سنّ من سُنّة ليستنّ بها من بعده ، فإن كان شرًّا كان عليه مثل وزرهم ، ولا ينقص من وزرهم شيئًا ، وإن كان خيرًا كان له مثل أجورهم ولا ينتقص من أجورهم شيئًا
(الكاشانيّ ٥ : ٢٥٥)

قَتادَة : (بِما قَدَّمَ) من طاعة الله ، (وَأَخَّرَ) ممّا ضيّع من حقّ الله.
(الطَّبَريّ ٢٩ : ١٨٤)

زيد بن أَسلَم : (بِما قَدَّمَ) من ماله لنفسه ، وما خلّفه لورثته بعده.
(الطَّبْرِسيّ ٥ : ٣٩٥)

ابن زَيد : ما أخّر ، ماترك من العمل لم يعمله ، ماترك من طاعة الله لم يعمل به ، وماقدّم ما عمل من خير أو شرّ.
(الطَّبَريّ ٢٩ : ١٨٣)

الطَّبَريّ : [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال :]

والصّواب من القول في ذلك عندنا ، أنّ ذلك خبر من الله أنّ الإنسان يُنبّأ بكلّ ماقدّم أمامه ، ممّا عمل من خير أو شرّ في حياته ، وأخّر بعده من سُنّة حسنة أو سيّئة ، ممّا قدّم وأخّر كذلك ، ماقدّم من عمل عمله من خير أو شرّ ، وأخّر بعده من عمل كان عليه فضيّعه ، فلم يعمله ممّا قدّم وأخّر ، ولم يُخصّص الله من ذلك بعضًا دون بعض ، فكلّ ذلك ممّا يُنبّأ به الإنسان يوم القيامة
(٢٩ : ١٨٤)

الطُّوسيّ : أي يُخبر بجميع ماعمله وما تركه من الطّاعات والمعاصي ، فالنّبأ الخبر بما يُعظّم شأنه ، وحسن في هذا الموضع لأنّ ماجرى مجرى اللّغو والمباح لايُعتدّ به في هذا الباب ، وإنّما الّذي يُعظّم شأنه من عمل الطّاعة والمعصية هو مايستحقّ عليه الجزاء ، فأمّا وجوده كعدمه فلا اعتبار به

والتّقديم : ترتيب الشّيء قبل غيره ، وضدّه التّأخير ، وهو ترتيب الشّيء بعد غيره ، ويكون التّقديم والتّأخير في الزّمان وفي المكان في المرتبة كتقديم المُخبَر عنه في المرتبة ، وهو مؤخّر في الذّكر ، كقولك : في الدّار زيد ، وكذلك الضّمير في غلامه ضرب زيدٌ ، وهو مقدّم في اللّفظ ومؤخّر في المرتبة.
(١٠ : ١٩٤)

الزَّمَخْشَريّ : (بِمَا قَدَّمَ) من عمل عمله وبما (أخّر) منه لم يعمله ، أو (بِما قَدَّمَ) من ماله فتصدّق به وبما أخّره فخلّفه ، أو (بما قدّم) من عمل الخير والشّرّ ، وبما (أخّر) من سُنّة حسنة أو سيّئة فعُمل بها بعده.
(٤ : ١٩١)

القُرطُبيّ : أي بما أسلف من عمل سيّئ أو صالح ، أو (أخّر) من سُنّة سيّئة أو صالحة يُعمل بها بعده ، قاله ابن عبّاس ، وابن مسعود. و روى منصور عن مُجاهِد ، قال : يُنبّأ بأوّل عمله وآخره ، وقاله النَّخَعيّ. وقال ابن عبّاس أيضًا : أي (بِما قَدَّمَ) من المعصية ، (وأخّر) من الطّاعة ، وهو قول قَتادة. وقال ابن زَيد : (بما قَدَّمَ) من أمواله لنفسه ، (وَأَخَّرَ) : خلّف للورثة. وقال الضَّحّاك : يُنبّأ (بما قَدَّمَ) من فرض ، (وأخّر) من فرض

قلت : والأوّل أظهر ، لما خرّجه ابن ماجة في سُنَنه من حديث الزُّهْريّ ، حدّثني أبو عبدالله الأغرّ عن أبي هُرَيْرة ، قال : قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : «إنّ ممّا يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته علمًا علّمه ونشره ، وولدًا صالحًا تركه ، أو مصحفًا ورّثه أو مسجدًا بناه ، أو بيتًا لابن السّبيل بناه ، أو نهرًا أجراه ، أو صدقةً

أخرجها من ماله في صحّته وحياته ، تلحقُه من بعد موته» (١٩ ٩٩)

أبو حَيّان : [نقل قول الضّحّاك ثمّ قال]

والظّاهر حمله على العموم ، أي يُخبَر بكلّ ماقدّم وكلّ ماأخّر ممّا ذكره المفسّرون وممّا لم يذكروه .

(٨ ٣٨٦)

ابن كَثير : أي يُخبر بجميع أعماله قديمها وحديثها ، أوّلها وآخرها، صغيرها وكبيرها ، كما قال تعالى ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ الكهف : ٤٩. (٧ ١٦٨)

البُرُوسَويّ : (بِمَا قَدَّمَ) ، أي عمل من عمل خيرًا كان أو شرًّا ، فيثاب بالأوّل ويعاقب بالثّاني (وَأَخَّرَ) ، أي لم يعمل خيرًا كان أو شرًّا ، فيعاقب بالأوّل [ويثاب] بالثّاني أو (بِمَا قَدَّمَ) من حسنة أو سيّئة وبما (أخّر) من حسنة أو سيّئة ، عمل بها بعده أو بما (قدّم) من مال تصدّق به في حياته وبما (أخّر) فخلّفه أو وقفه أو أوصى به أو بأوّل عمله وآخره (١٠ ٢٤٧)

القاسميّ : أي من عمله الّذي يوجب نجاته وثوابه ، من الخيرات والصّالحات . (وَأَخَّرَ) ، أي منه ففرّط وقصّر فيه ولم يعمله

قال الشّهاب : (مَاقَدَّمَ) كناية عمّا عمل ، وما (أخّر) ماتركه ولم يعمله ، وهو مجاز مشهور فيما ذكر أو ماقدّمه ، ماعمله ، وماأخّره عمل من اقتدى به بعده عملًا له ، كأنّه وقع منه (١٦ : ٥٩٩٠)

الطَّباطَبائيّ : المراد بـ(مَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ) ماعمله من حسنة أو سيّئة في أوّل عمره وآخره ، أو ماقدّمه على موته من حسنة أو سيّئة ، وما أخّر من سُنّة حسنة سنّها أو سُنّة سيّئة ؛ فيثاب بالحسنات ويعاقب على السّيّئات .

وقيل : المراد بـ(قَدَّمَ) ماعمله من حسنة أو سيّئة فيثاب على الأوّل ويعاقب على الثّاني ، وبما أخّر ماتركه من حسنة أو سيّئة ؛ فيعاقب على الأوّل ويثاب على الثّاني

وقيل المراد : ماقدّم من المعاصي وما أخّر من الطّاعات . وقيل : ماقدّم من طاعة الله وأخّر من حقّه فضيّعه . وقيل : ماقدّم من ماله لنفسه وماتركه لورثته .

وهي وجوه ضعيفة بعيدة عن الفهم (٢٠ ، ١٠٦)

أَخَّرَتْ

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ الانفطار ٥

ابن عبّاس : تعلم (مَاقَدَّمَتْ) من طاعة الله ، وما (أَخَّرَتْ) ممّا أُمرت به من حقّ الله عليه لم تعمل به. (الطَّبَريّ ٣٠ ٨٦)

عِكْرِمَة : (مَاقَدَّمَتْ) ما افترض عليها ، وما (أَخَّرَتْ) : ممّا افترض عليها (الطَّبَريّ ٣٠ ٨٦)

الضَّحّاك : (مَاقَدَّمَتْ) من الفرائض ، وما (أَخَّرَتْ) ، أي ماضيّعتْ (الفَخْر الرّازيّ ٣١ ٧٧)

القُرطُبيّ : (مَا قَدَّمَتْ) ممّا عملت ، وأمّا ما (أَخَّرَتْ) فالسُّنّة يَسُنُّها الرّجل ، يعمل بها من بعده (الطَّبَريّ ٣٠ ٨٦)

قَتادَة : (مَاقَدَّمَتْ) من خير و (أَخَّرَتْ) من حقّ الله عليها لم تعمل به

(ماقَدَّمَتْ) من طاعة الله، وما (أَخَّرَتْ) من حقّ الله

(الطَّبَريّ ٣٠: ٨٦)

ابن زَيد: (ماقَدَّمَتْ): عملت، وما (أَخَّرَتْ): تركت وضيّعت، وأخّرت من العمل الصّالح الّذي دعاها الله إليه.

(الطَّبَريّ ٣٠: ٨٦)

الطَّبَريّ: علمت كلّ نفس (ماقَدَّمَتْ) لنفسها اليوم من عمل صالح ينفعه، (وَأَخَّرَتْ) وراءه من شيء سنّه فعمل به.

وإنّما اخترنا القول الّذي ذكرناه لأنّ كلّ ما عمل العبد من خير أو شرّ فهو ممّا قدّمه، وأنّ ماضيّع من حقّ الله عليه وفرّط فيه فلم يعمله فهو ممّا قد قدّم من شرّ، وليس ذلك ممّا أخّر من العمل، لأنّ العمل هو ماعمله، فأمّا ما لم يعمله فإنّما هو سيّئة قدّمها، فلذلك قلنا: ما أخّره هو ماسنّه من سُنّة حسنة وسيّئة، ممّا إذا عمل به العامل كان له مثل أجر العامل بها أو وزره.

(٣٠: ٨٦)

أبو مسلم الأصفهانيّ: (ماقَدَّمَتْ) من الأعمال في أوّل عمرها، وما (أَخَّرَتْ) في آخر عمرها

(الفخر الرّازيّ ٣١: ٧٢)

القفّال: المراد قبل قيام القيامة، بل عند ظهور أشراط السّاعة وانقطاع التّكاليف، وحين لاينفع العمل بعد ذلك كما قال: ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ الأنعام ١٥٨، فيكون ماعمله الإنسان إلى تلك الغاية هو أوّل أعماله وآخرها، لأنّه لاعمل له بعد ذلك.

(الفخر الرّازيّ ٣١: ٧٨)

الطُّوسيّ: ماأخذت وتركت ممّا يستحقّ به الجزاء.

وقيل: معناه كلّ مايستحقّ به الجزاء ممّا كان في أوّل عمره أو آخر عمره

وقيل: معناه (مَا قَدَّمَتْ) من عملها وما (أَخَّرَتْ) من سُنّة سنّتها عُمل بها. (١٠: ٢٩٠)

الطَّبْرِسيّ: هذا كقوله سبحانه: ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة ١٣. (٥: ٤٤٩)

الفخر الرّازيّ: في تفسير قوله: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾، وفيه احتمالات

الأوّل: أنّ المراد بهذه الأمور ذكر يوم القيامة، ثمّ فيه وجوه

أحدها، وهو الأصحّ: أنّ المقصود منه الزّجر عن المعصية، والتّرغيب في الطّاعة، أي يعلم كلّ أحد في هذا اليوم ماقدّم فلم يُقصّر فيه، وماأخّر فقصّر فيه، لأنّ قوله: ﴿مَاقَدَّمَتْ﴾ يقتضي فعلًا، وما (أَخَّرَتْ) يقتضي تركًا، فهذا الكلام يقتضي فعلًا وتركًا وتقصيرًا وتوفيرًا، فإن كان قدّم الكبائر وأخّر العمل الصّالح فمأواه النّار، وإن كان قدّم العمل الصّالح وأخّر الكبائر فمأواه الجنّة

وثانيها: (مَاقَدَّمَتْ) من عمل أدخله في الوجود، وما (أَخَّرَتْ) من سُنّة يُستَنّ بها من بعده من خير أو شرّ.

وثالثها: [قول الضّحّاك وقد تقدّم]

ورابعها: [قول أبي مسلم الأصفهانيّ وقد تقدّم أيضًا]

الاحتمال الثّاني: [وهو قول القفّال، وقد تقدّم أيضًا]

(٣١: ٧٢)

القُرطُبيّ: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَاقَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ مثل ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ القيامة ١٣،

وتقدّم، وهذا جواب ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ الانفطار: ١، لأنّه قَسَم في قول الحَسَن وقع على قوله تعالى ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ﴾، يقول: إذا بدت هذه الأُمور من أشراط الساعة خُتمت الأعمال، فعلمتْ كلّ نفس ما كسبت، فإنّها لا ينفعها عمل بعد ذلك.

وقيل: أي إذا كانت هذه الأشياء، قامت القيامة، فحُوسبتْ كلّ نفس بما عملت، وأُوتيتْ كتابها بيمينها أو بشمالها، فتذكّرتْ عند قراءته جميع أعمالها.

وقيل: هو خبر وليس بقَسَم، وهو الصّحيح.

(١٩: ٢٤٣)

البَيْضاويّ: (مَاقَدَّمَتْ) من عمل أو صدقة، (وَأَخَّرَتْ) من سُنّة أو تركة، ويجوز أن يراد به التأخير التضييع، وهو جواب (إذا). (٢: ٥٤٤)

النَّيسابوريّ: معنى التقديم والتأخير قد سبق في القيامة في قوله ﴿يُنَبَّؤُا الْإِنْسَانُ ...﴾، والمراد جميع أعمالها، وإنّما يحصل بها العلم الإجماليّ عند الموت أو في أوائل أشراطه، ثمّ يزيد شيئًا فشيئًا إلى حين مطالعة صحيفة العمل. (٣٠: ٤٢)

الهُرُوسَويّ: (مَاقَدَّمَتْ) في حياتها من عمل خير أو شرّ، فإنّ (مَا) من ألفاظ العموم (وَأَخَّرَتْ) من سُنّة حسنة أو سيّئة يُعمل بها بعده. (١٠: ٣٥٦)

الآلوسيّ: ﴿عَلِمَتْ نَفْسٌ مَاقَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ جواب (إذا)، لكن لا على أنّها تعلمه عند البعث بل عند نشر الصُّحف، لما عرفت أنّ المراد بها زمان واحد مبدؤه قُبيل النفخة الأُولى أو هي، ومنتهاه الفصل بين الخلائق لا أزمنة متعدّدة بحسب كلمة (إذا)، وإنّما كُرّرت لتهويل ما في حيّزها من الدّواهي. والكلام فيه كالّذي مرّ في نظيره.

ومعنى (ماقدّم وأخّر): ما أسلف من عمل خير أو شرّ، وأخّر من سُنّة حسنة أو سيّئة يُعمل بها بعده، قاله ابن عبّاس، وابن مسعود.

وعن ابن عبّاس أيضًا: ماقدّم من معصية وأخّر من طاعة، وهو قول قَتادة.

وقيل: ماعمل ما كُلّف به وما لم يعمل منه.

وقيل: ماقدّم من أمواله لنفسه وما أخّر لورثته.

وقيل: أوّل عمله وآخره. (٣٠: ٦٣)

القاسميّ: أي لذلك اليوم من عمل صالح أو سيّئ، (وَأَخَّرَتْ) أي تركتْ من خير أو شرّ. أو المعنى (ماقَدَّمَتْ) من عمل طيّب لم تقصّر فيه، وما (أَخَّرَتْ) أي قصّرت فيه.

والمراد بالعلم بالتقديم والتأخير وجدان الجزاء عليها وتحقّق مصداق الوعد عليها. (١٧: ٦٠٨٥)

الطَّباطَبائيّ: المراد (بِمَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ) هو ماقدّمته ممّا عملته في حياتها، وبما (أَخَّرَتْ) ماسنّته من سُنّة حسنة أو سيّئة فعُملتْ بها بعد موتها، فيُكتب صحيفة عملها، قال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَاقَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾ يس: ١٢.

وقيل: المراد ﴿بِمَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ﴾ ماعملته في أوّل العمر وما عملته في آخره، فيكون كناية عن الاستقصاء.

وقيل: في معنى «التقديم والتأخير» وجوه أُخَر لا جدوى بها، مذكور في مطوّلات التفاسير، فمن أراد

الوقوف عليها ظاهراجتها. (٢٠ ٢٢٣)

أَخَّرْتَنِ

.. لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا الإسراء: ٦٢

الطَّبَريّ : لئن أخّرتَ بهلاكي إلى يوم القيامة (١٥ ١١٦)

الطَّبْرِسيّ : أي لئن أخّرتَ أجل موتي. (٣ ٤٢٦)

الفَخْر الرّازيّ : قرأ ابن كثير (لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) بإثبات الياء في الوصل والوقف، وقرأ عاصم، وابن عامر، وحمزة، والكِسائيّ بالحذف، وبالعلم، وأبو عمرو بإثباته في الوصل دون الوقف. (٢١ ٤)

البُرُوسَويّ : أي أخّر أجلي كما هو الموعود (٥ ١٨٠)

الآلوسيّ : استئناف وابتداء كلام، واللّام مُوطّئةٌ للقسم، وجوابه (لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ) (١٥ ١٠٩)

أَخَّرْتَنِي

.. لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ... المنافقون: ١٠

الزَّمَخْشَريّ : قُرئ (أَخَّرْتَنِ) يريد هلّا أخّرتَ موتي. (٤ ١١٢)

الفَخْر الرّازيّ : أي هلّا أمهلتني وأخّرتَ أجلي إلى زمان قليل، وهو الزّيادة في أجله حتّى يتصدّق ويتزكّى. (٣٠ ١٨)

البُرُوسَويّ : هلّا أمهلتني، ف(لولا) للتحضيض

وقيل: (لا) زائدة للتّأكيد، و(لو) للتّمنّي، بمعنى لو أخّرتني. (٩ ٥٤١)

أَخَّرْتَنَا

.. وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَآ أَخَّرْتَنَآ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ النّساء: ٧٧

الزَّمَخْشَريّ : استزادة في مدّة الكفّ واستمهال إلى وقت آخر، كقوله ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِيٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ﴾ المنافقون ١٠ (١ ٥٤٤)

الفَخْر الرّازيّ : هذا كالعلّة لكراهتهم لإيجاب القتال عليهم، أي هلّا تركتنا حتّى نموت بآجالنا، ثمّ إنّه تعالى أجاب عن شبهتهم، فقال ﴿قُلْ مَتَٰعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ﴾ النّساء ٧٧ (١٠ ١٨٦)

نحوه النَّيسابوريّ (٥ ٨٦)

رَشيد رِضا : كما تقول لمن يُوعدك شرًّا في أمر أَمهِلني قليلًا، أنظِرني إلى أجَل قريب (٥ ٢٦٥)

أَخَّرْنَا

وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰٓ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ هود ٨

ابن جُرَيْج : أمسكنا عنهم العذاب إلى أُمّة معدودة. (الطَّبَريّ ١٢ :٦)

يُؤَخِّرُ

.. إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَٰرُ إبراهيم ٤

الجُبّائيّ : معناه إنّما يُؤخّر عقابهم ومجازاتهم إلى

يوم القيامة ، وهو اليوم الّذي تكون فيه الأبصار شاخصةً عن مواضعها ، لاتغمّض لهول ماترى في ذلك اليوم ولاتطرف. (الطَّبْرِسيّ ٣ : ٣٢١)

الطَّبَريّ : إنّما يؤخّر عقابهم ، وإنزال العذاب بهم إلى يوم تشخص فيه أبصار الخلق ، وذلك يوم القيامة (١٣ : ٢٣٦)

الطُّوسيّ : قرأ الجماعة (إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ) بالياء ، و رُوي عن أبي عمرو بالنّون.

قال أبو عليّ : وجه القراءة بالياء أنّ الغيبة للمفرد قد تقدّم ، فتكون بالياء على ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ﴾ إبراهيم : ٤٧ ، (إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ) ، ووجه القراءة بالنّون أنّه مثل الياء في المعنى ، وقد تقدّم مثله كثيرًا.

(٦ : ٣٠٣)

الفَخْر الرّازيّ : إنّما يؤخّر عقاب هؤلاء الظّالمين ليوم موصوف بصفات (١٩ : ١٤١)

البُرُوسَويّ : تعليل للنّهي ، أي لايؤخّر عذابهم إلّا لأجل يوم هائل (٤ : ٤٣١)

الآلوسيّ : يُمهلهم متمتّعين بالحظوظ الدّنيويّة ولايُعجّل عقوبتهم ، وهو استئناف وقع تعليلًا للنّهي السّابق ، أي لاتحسبنّ الله تعالى غافلًا عن عقوبة أعمالهم لما ترى من التّأخير ، إنّما ذلك لأجل هذه الحكمة.

وإيقاع التّأخير عليهم مع أنّ المؤخّر إنّما هو عذابهم ، قيل : لتهويل الخطب وتفظيع الحال ، ببيان أنّهم متوجّهون إلى العذاب مُرصَدون لأمر ما ، لا أنّهم باقون باختيارهم ، وللدّلالة على أنّ حقّهم من العذاب هو الاستئصال بالمرّة ، وأن لايبقى منهم في الوجود عين ولا أثر ، وللإيذان بأنّ المؤخّر ليس من جملة العذاب وعنوانه. ولو قيل : إنّما يؤخّر عذابهم لما فُهم ذلك. (١٣ : ٢٤٥)

الطَّباطَبائيّ : إنّما يُمهلهم الله ويؤخّر عقابهم إلى يوم يسكن فيه أبصارهم فلا تطرُف ، والحال أنّهم مادّون لأعناقهم رافعون لرؤوسهم ، لايقدرون على ردّ طَرْفهم ، وقلوبهم مدهوشة خالية عن كلّ تعقّل وتدبير من شدّة هول يوم القيامة ، وفي الآية إنذار للظّالمين وتعزية لغيرهم (١٢ : ٨٢)

بقصد أخذهم وعقابهم في يوم القيامة (١٢ : ٨٣)

نُؤَخِّرُه

وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ. هود : ١٠٤

الطَّبَريّ : ومانؤخّر يوم القيامة عنكم أن نجيئكم به إلّا لأن يُقضى ، فقضى له أجلًا ، فعدّه وأحصاه ، فلا يأتي إلّا لأجله ذلك ، لايتقدّم مجيئه قبل ذلك ولايتأخّر. (١٢ : ١١٥)

الطُّوسيّ : الضّمير في قوله : (وَمَا نُؤَخِّرُهُ) عائدٌ على قوله : ﴿يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾ هود : ١٠٣ ، وهو يوم الجزاء ، ومعناه الإخبار بأنّه تعالى ليس يؤخّر يوم الجزاء إلّا ليستوفي الأجل المضروب لوقوع الجزاء فيه. (٦ : ٦٤)

الزَّمَخْشَريّ : قُرئ (وَمَا يُؤَخِّرُهُ) بالياء.

(٢ : ٢٩٣)

الفَخْر الرّازيّ : المعنى أنّ تأخير الآخرة وإفناء الدّنيا موقوف على أجل معدود ، وكلّ ماله عدد فهو متناه ، وكلّ ماكان متناهيًا فإنّه لابدّ وأن يفنى ، فيلزم أن

يقال إنّ تأخير الآخرة سينتهي إلى وقت لابدّ وأن يقيم الله القيامة فيه ، وأن تخرب الدّنيا فيه ، وكلّ ماهو آتٍ قريب . (١٨ : ٥٩)

البُروسَويّ : أي وما نؤخّر أحداً في ذلك اليوم الملحوظ بعنواني الجمع والشّهود . (٤ : ١٨٦)

الآلوسيّ : أي ذلك اليوم الملحوظ بعنوان الجمع والشّهود. ونقل الحوفيّ رجوع الضّمير للجزاء . وقرأ الأعمش ، ويعقوب (يُؤخّره) بالياء . (١٢ : ١٣٨)

الطَّباطَبائيّ : أي أنّ لذلك اليوم أجلًا قضى الله أن لايقع قبل حلول أجله . والله يحكم لا مُعقّب لحكمه ولا رادّ لقضائه ، ولايؤخّر اليوم إلّا لأجل يَعُدّه ، فإذا تمّ العدد وحلّ الأجل ، حقّ القول ووقع اليوم . (١١ : ٩)

أخّرنا

... رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ ... إبراهيم : ٤٤

مُجاهد : معناه أنّهم أقسموا في الدّنيا أنّه ليس لهم انتقال من الدّنيا إلى الآخرة . (الطُّوسيّ ٦ : ٣٠٥)

الضّحّاك : معنى التّأخّر إلى أجل قريب الرّدّ إلى الدّنيا . (أبو حيّان ٥ : ٤٣٦)

الكَلْبيّ : الإمهال إلى أمد وحدّ من الزّمان . (أبو حيّان ٥ : ٤٣٦)

الطَّبَريّ : أي أخّر عنّا عذابك ، وأمهلنا . (١٣ : ٢٤١)

أبو مسلم الأصفهانيّ : أخّر آجالنا وأبقنا أيّامًا . (الآلوسيّ ١٣ : ٢٤٨)

الطُّوسيّ : في الآية دلالة على أنّ أهل الآخرة غير مكلّفين ، بخلاف مايقول النّجّار وجماعة من المجبّرة ، لأنّهم لو كانوا مكلّفين لما كان لقوله ﴿أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ معنى ، لأنّهم مكلّفون ، وكانوا يؤمنون ويتخلّصون من العقاب . (٦ : ٣٠٥)

مثله الطَّبْرِسيّ . (٣ : ٣٢١)

الزَّمَخْشَريّ : رُدّنا إلى الدّنيا وأمهلنا إلى أمد وحدّ من الزّمان قريب ، نتدارك مافرّطنا فيه من إجابة دعوتك واتّباع رسلك . (٢ : ٣٨٣)

الفَخْر الرّازيّ : قال بعضهم طلبوا الرّجعة إلى الدّنيا ليتلافوا مافرّطوا فيه . وقال : بل طلبوا الرّجوع إلى حال التّكليف ، بدليل قولهم ﴿نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ﴾ . (١٩ : ١٤٣)

البُروسَويّ : أخّر آجالنا وأبقنا مقدار ما نؤمن بك ونجيب دعوتك . (٤ : ٤٣٢)

الآلوسيّ : أي عن العذاب ، أو أخّر عذابنا ، ففي الكلام تقدير مضاف أو تجوّز في النّسبة . (١٣ : ٢٤٨)

الطَّباطَبائيّ : الاستمهال بمدّة قصيرة تضاف إلى عمرهم في الدّنيا حتّى يتداركوا فيه مافوّتوه بظلمهم ، والدّليل عليه قولهم ﴿نُجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ﴾ . (١٢ : ٨٣)

تأخّر

١ ـ وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى ... البقرة : ٢٠٣

مُجاهِد : المعنى من تعجّل أو تأخّر فلا إثم عليه إلى العام القابل. (أبو حيّان ٢: ١١٢)

الطَّبَريّ : من تأخّر إلى اليوم الثّالث من أيّام التّشريق فلا إثم عليه. (٢: ٣٠٦)

الزَّمَخْشَريّ : من تأخّر حتّى رمى في اليوم الثّالث، والرّمي في اليوم الثّالث يجوز تقديمه على الزّوال عند أبي حنيفة، وعند الشّافعيّ لا يجوز (١: ٣٥١)

الآلوسيّ : من تأخّر في النّفر حتّى رمى في اليوم الثّالث قبل الزّوال أو بعده ـ عندنا، وعند الشّافعيّ بعده فقط ـ فلا إثم عليه بما صنع من التّأخّر، والمراد التّخيير بين التّعجّل والتّأخّر. (٢: ٩٤)

٢ ـ ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ الفتح: ٢

مُجاهِد : (مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ) قبل الرّسالة (وَمَا تَأَخَّرَ) بعدها

نحوه الثّوريّ، والطَّبَريّ (القُرطُبيّ ١٦: ٢٦٢)

عَطاء الخُراسانيّ : (مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ)، أي من ذنب أبويك آدم وحوّاء، (وَمَا تَأَخَّرَ) من ذنوب أُمّتك. (القُرطُبيّ ١٦: ٢٦٣)

الإمام الصّادق عليه السّلام : ما كان له من ذنب ولا همّ بذنب، ولكنّ الله حمّله ذنوب شيعته ثمّ غفرها له (القُمّيّ ٢: ٣١٤)

ما كان له ذنب، ولكنّ الله سبحانه ضمن له أن يغفر ذنوب شيعة عليّ عليه السّلام ما تقدّم من ذنبهم وما تأخّر. (الطَّبْرِسيّ ٥: ١١٠)

مُقاتِل : (مَا تَقَدَّمَ) في الجاهليّة وما بعدها. (الزَّمَخْشَريّ ٣: ٥٤١)

الثّوريّ : ماعملته في الجاهليّة من قبل أن يوحى إليك. (وَمَا تَأَخَّرَ) كلّ شيء لم تعمله

مثله الواحديّ. (القُرطُبيّ ١٦: ٢٦٢)

الإمام الرّضا عليه السّلام : عليّ بن محمّد بن الجهم قال: حضرتُ مجلس المأمون وعنده الرّضا عليه السّلام، فقال المأمون: يابن رسول الله أليس من قولك: إنّ الأنبياء معصومون؟ قال: بلى، قال: ... فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ قال الرّضا عليه السّلام: لم يكن أحد عند مشركي مكّة أعظم ذنبًا من رسول الله صلّى الله عليه وآله، لأنّهم كانوا يعبدون من دون الله ثلاثمائة وستّين صنمًا، فلمّا جاءهم بالدّعوة إلى كلمة الإخلاص كبُر ذلك عليهم وعظُم وقالوا: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ * وَانْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنِ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلٰى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ * مَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ ص: ٥ ـ ٧

فلمّا فتح الله تعالى على نبيّه صلّى الله عليه وآله مكّة، قال له: يا محمّد ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا * لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ عند مشركي أهل مكّة بدعائك توحيد الله فيما تقدّم وما تأخّر، لأنّ مشركي مكّة أسلم بعضهم وخرج بعضهم عن مكّة، ومن بقي منهم لم يقدر على إنكار التّوحيد إذا دعا النّاس إليه، فصار ذنبه عندهم في ذلك مغفورًا بظهوره عليهم. فقال المأمون: لله درّك يا أبا الحسن! (العَروسيّ ٥: ٥٦)

الطُّوسيّ : قيل : جعل غفرانه جزاء عن ثوابه على جهاده في فتح مكّة . وقيل في معناه أقوال

أحدها (مَاتَقَدَّمَ) من معاصيك قبل النّبوّة (وَمَا تَأَخَّرَ) عنها

الثّاني (مَاتَقَدَّمَ) قبل الفتح (وَمَاتَأَخَّرَ) عنه

الثّالث ماقد وقع منك ومالم يقع على طريق الوعد ، بأنّه يغفره له إذا كان

الرّابع (مَاتَقَدَّمَ) من ذنب أبيك آدم ، (وَمَا تَأَخَّرَ) عنه

وهذه الوجوه كلّها لاتجوز عندنا ، لأنّ الأنبياء عليهم السلام لايجوز عليهم فعل شيء من القبيح لاقبل النّبوّة ولابعدها ، لاصغيرها ولاكبيرها ، فلا يمكن حمل الآية على شيء ممّا قالوه ، ولاصرفها إلى آدم ، لأنّ الكلام فيه كالكلام في نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله

ومَن حمل الآية على الصّغائر الّتي تقع مُحبطةً فقوله فاسدٌ ، لأنّا قد بيّنّا أنّ شيئًا من القبائح لايجوز عليهم بحال على أنّ الصّغائر تقع مكفّرةً مُحبطةً لايثبتُ عقابها فكيف يمنّ الله تعالى على النّبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه يغفرها له ، وهو تعالى لو آخذه بها لكان ظالمًا وإنّما يصحّ التّمدّح بما له المؤاخذة أو العفو عنه ، فإذا غفر استحقّ بذلك الشّكر

وللآية وجهان من التّأويل

أحدهما ليغفر لك (مَاتَقَدَّمَ) من ذنب أُمّتك (وَمَا تَأَخَّرَ) بشفاعتك ولمكانك وأضاف الذّنب إلى النّبيّ وأراد به أُمّته ، كما قال ، ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ يوسف : ٨٢ ، يريد أهل القرية ، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، وذلك جائز لقيام الدّلالة عليه ، كما قال ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ الفجر : ٢٢ ، والمراد وجاء أمر ربّك

الثّاني : أراد يغفر ما أذنبه قومك إليك من صدّهم لك عن الدّخول إلى مكّة في سنة الحُدَيبيّة ، فأزال الله ذلك ، وستر عليك تلك الوَصْمة بما فتح عليك من مكّة ودخلتَها في مابعد ، ولذلك جعله جزاءً عن جهاده في الدّخول إلى مكّة (٩ : ٣١٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥ : ١١٠)

المَيْبُديّ : يُذكر مثل ذلك على طريق التّأكيد ، كما يقال أعطى مَن رآه ومَن لم يَرَه ، وضرب من لقيه ومَن لم يلقه (٩ : ٢٠٧)

الزَّمَخْشَريّ : يريد جميع مافرط منك . وقيل (ماتقدّم) من حديث مارية (وَمَاتَأَخَّرَ) من امرأة زيد (٣ : ٥٤١)

الفَخْر الرّازيّ : مامعنى قوله (وَمَاتَأَخَّرَ) ؟ نقول فيه وجوه

أحدها أنّه وعد النّبيّ صلّى الله عليه وآله بأنّه لايذنب بعد النّبوّة

ثانيها (مَاتَقَدَّمَ) على الفتح (وَمَاتَأَخَّرَ) عن الفتح

ثالثها العموم ، يقال اضرب مَن لقيتَ ومَن لاتلقاه ، مع أنّ مَن لايلق لايمكن ضربه ، إشارةً إلى العموم

رابعها ، من قبل النّبوّة ومن بعدها ، وعلى هذا فما قبل النّبوّة بالعفو ومابعدها بالعصمة

وفيه وجوه أُخَر ساقطة ، منها قول بعضهم (مَاتَقَدَّمَ) من أمر مارية (وَمَاتَأَخَّرَ) من أمر زينب ، وهو أبعد الوجوه وأسقطها ، لعدم التئام الكلام . (٢٨ : ٧٨)

القُرطُبيّ : ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾

قبل الرّسالة، (وَمَاتَأَخَّرَ) إلى وقت نزول هذه الآية

وقيل (مَاتَقَدَّمَ) قبل الفتح، (وَمَاتَأَخَّرَ) بعد الفتح.

وقيل (مَاتَقَدَّمَ) قبل نزول هذه الآية، (وَمَاتَأَخَّرَ) بعدها

وقيل من ذنب أبيك إبراهيم، (وَمَاتَأَخَّرَ) من ذنوب النّبيّين

وقيل (مَاتَقَدَّمَ) من ذنب يوم بدرٍ، (وَمَاتَأَخَّرَ) من ذنب يوم حُنين. وذلك أنّ الذّنب المتقدّم يوم بدرٍ أنّه جعل يدعو ويقول «اللّهمّ إن تُهلك هذه العصابةُ لاتُعبد في الأرض أبدًا» وجعل يردّد هذا القول دفعاتٍ، فأوحى الله إليه: «من أين تعلم أنّي ـ لو أهلكتُ هذه العصابةُ ـ لا أُعبد أبدًا» فكان هذا الذّنب المتقدّم.

وأمّا الذّنب المتأخّر فيوم حُنين، لمّا انهزم النّاس قال لعمّه العبّاس ولابن عمّه أبي سفيان: «ناولاني كفًّا من حصباء الوادي» فناولاه فأخذه بيده، ورمى به في وجوه المشركين، وقال: «شاهتِ الوجوه، حم لاينصرون» فانهزم القوم عن آخرهم، فلم يبق أحد إلّا امتلأت عيناه رملًا وحصباء، ثمّ نادى في أصحابه فرجعوا، فقال لهم عند رجوعهم: «لو لم أرمهم لم ينهزموا». فأنزل الله عزّوجلّ ﴿وَمَارَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللهَ رَمٰى﴾ الأنفال: ١٧، فكان هذا هو الذّنب المتأخّر

وقال أبو عليّ الرُّوذباريّ، يقول: لو كان لك ذنب قديم أو حديث لغفرناه لك. (١٦، ٢٦٢)

البُرُوسَويّ: أي جميع مافرط منك من ترك الأولى وتسميته ذنبًا بالنّظر إلى منصبه الجليل؛ لأنّ حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين، على ماقاله أبو سعيد الخرّاز

قال بعضهم: أي جميع ماصدر منك قبل النّبوّة وبعدها ممّا يُطلق عليه الذّنب

قال في شرح المواقف: حمله على ماتقدّم على النّبوّة وماتأخّر عنها، لا دلالة للّفظ عليه؛ إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النّبوّة صغيرتان أحدهما متقدّمةٌ على الأخرى، وفيه أنّه يصحّ أن يُطلق على كلّ من الصّغيرتين أنّهما قبل النّبوّة، فإنّ التّقدّم والتّأخّر إضافيّ، وهو اللّائح

قال ابن عطاء: لمّا بلغ ﷺ بسدرة المنتهى ليلة المعراج قُدّم هو وأُخّر جبريل، فقال لجبريل: تتركني في هذا الموضع وحدي، فعاتبه الله حين سكن إلى جبريل، فقال: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَاتَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، فيكون كلٌّ من الذّنبين بعد النّبوّة [ثمّ ذكر قول الميبديّ وضعّفه بقوله:]

لكن فيه أنّه خارج من أدب العبارة. (٩: ٨)

الآلوسيّ: المتقدّم والمتأخّر للإحاطة كناية عن كلّ. (٢٦: ٩١)

الطّباطبائيّ: المراد بالذّنب ـ والله أعلم ـ التّبعة السّيّئة الّتي لدعوته ﷺ عند الكفّار والمشركين، وهو ذنب لهم عليه كما في قول موسى لربّه ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ الشّعراء: ١٤، وما تقدّم من ذنبه هو ماكان منه ﷺ بمكّة قبل الهجرة وماتأخّر من ذنبه هو ماكان منه بعد الهجرة، ومغفرته تعالى لذنبه هي ستره عليه بإبطال تبعته بإذهاب شوكتهم وهدم بنيتهم، ويؤيّد ذلك ما يتلوه من قوله: ﴿وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ﴾ إلى أن قال: ﴿وَيَنْصُرَكَ اللهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ الفتح: ٣.

وللمفسّرين في الآية مذاهب مختلفة أُخر:

فمن ذلك : أنّ المراد «بذنبه»ﷺ ماصدر عنه من المعصية ، والمراد «بما تقدّم منه وماتأخّر» ما صدر عنه قبل النّبوة وبعدها . وقيل : ماصدر قبل الفتح وما صدر بعده . وفيه أنّه مبنيٌّ على جواز صدور المعصية عن الأنبياء عليهم السلام ، وهو خلاف مايقطع به الكتاب والسّنّة والعقل من عصمتهم عليهم السلام ، وقد تقدّم البحث عنه ، في الجزء الثّاني من الكتاب وغيره . على أنّ إشكال عدم الارتباط بين الفتح والمغفرة على حاله .

ومن ذلك : أنّ المراد «بمغفرة ماتقدّم من ذنبه وما تأخّر» ، مغفرة ماوقع من معصيته ومالم يقع بمعنى الوعد بمغفرة ماسيقع منه إذا وقع ، لئلّا يَرِد الإشكال بأنّ مغفرة مالم يتحقّق من المعصية لامعنى له . وفيه مضافاً إلى ورود ماورد على سابقه عليه أنّ مغفرة ماسيقع من المعصية قبل وقوعه تلازم ارتفاع التّكاليف عنه ﷺ عامّة . ويدفعه نصّ كلامه تعالى في آيات كثيرة ، كقوله تعالى : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ الزّمر : ٢ ، وقوله : ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾ الزّمر : ١٢ ، إلى غير ذلك من الآيات الّتي تأبى بسياقها التّخصيص .

على أنّ من الذّنوب والمعاصي مثل الشّرك بالله ، وافتراء الكذب على الله ، والاستهزاء بآيات الله ، والإفساد في الأرض ، وهتك المحارم ، وإطلاق مغفرة الذّنوب يشملها ، ولامعنى لأن يبعث الله عبداً من عباده فيأمره أن يقيم دينه على ساقٍ ويُصلح به الأرض ، فإذا فتح له ونصره وأظهره على مايريد يُجيز له مخالفة ماأمره وهدْم مابناه والإفساد ماأصلحه بمغفرة كلّ مخالفة ومعصية منه ، والعفو عن كلّ ماتقوّله وافتراه على الله ، ولغيره تبيح كقوله ، وقد قال تعالى : ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ الحاقّة : ٤٤ ـ ٤٦

ومن ذلك قول بعضهم : إنّ المراد بمغفرة ماتقدّم من ذنبه مغفرة ماتقدّم من ذنب أبويه آدم وحوّاء عليهما السلام ببركته ﷺ ، والمراد بمغفرة ماتأخّر منه مغفرة ذنوب أُمّته بدعائه . وفيه ورود ما ورد على ماتقدّم عليه .

ومن ذلك : أنّ الكلام في معنى التّقدير وإن كان في سياق التّحقيق ، والمعنى ليغفر لك الله قديم ذنبك وحديثه لوكان لك ذنب . وفيه أنّه أخذٌ بخلاف الظّاهر من غير دليل .

ومن ذلك : أنّ القول خارجٌ مخرج التّعظيم وحسن الخطاب ، والمعنى غفر الله لك ، كما في قوله تعالى : ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ التّوبة : ٤٣ . وفيه أنّ العادة جرت في هذا النّوع من الخطاب أن يُورَد بلفظ الدّعاء كما قيل .

ومن ذلك : أنّ المراد بالذّنب في حقّه ﷺ ترك الأولى ، وهو مخالفة الأوامر الإرشاديّة دون التّمرّد عن امتثال التّكاليف المولويّة ، والأنبياء على ماهم عليه من درجات القرب يؤاخَذون على ترك ماهو أولى كما يؤاخَذ غيرهم على المعاصي المعروفة ، كما قيل : حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين .

ومن ذلك ، ماارتضاه جمعٌ من أصحابنا من أنّ المراد «بمغفرة ماتقدّم من ذنبه وماتأخّر» مغفرة ماتقدّم من ذنوب أُمّته وماتأخّر منها بشفاعته ﷺ ، ولاضير في

إضافة ذنوب أمّته ﷺ إليه للاتّصال والسّبب بينه وبين أمّته. وهذا الوجه والوجه السّابق عليه يُنجِيان عن عامّة الإشكالات، لكن إشكال عدم الارتباط بين الفتح والمغفرة على حاله.

ومن ذلك: ما عن علم الهدى رحمه الله، أنّ الذّنب مصدر، والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معًا، فيكون هنا مضافًا إلى المفعول، والمراد ما تقدّم من ذنبهم إليك في منعهم إيّاك من مكّة وصدّهم لك عن المسجد الحرام، فيكون معنى «المغفرة» على هذا: الإزالة والنّسخ لأحكام أعدائه من المشركين، أي يُزيل الله تعالى ذلك عنك، ويستر عليك تلك الوصمة بما يفتح لك من مكّة فتدخلها فيما بعد.

وهذا الوجه قريب المأخذ ممّا قدّمنا من الوجوه، ولابأس به لو لم يكن فيه بعض المخالفة للظّاهر الأوّل.

(١٨: ٢٥٤)

يَتَأَخَّر

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ. المدّثّر: ٣٧

ابن عبّاس: مَن شاء اتّبع طاعة الله، ومَن شاء تأخّر عنها. (الطّبَريّ ٢٩: ١٦٤)

هذا تهديد وإعلام أنّ مَن تقدّم إلى الطّاعة والإيمان بمحمّد جُوزي بثواب لاينقطع، ومَن تأخّر عن الطّاعة وكذّب محمّدًا عُوقب عقابًا لاينقطع. (القُرطُبيّ ١٩: ٨٦)

الحسَن: هذا وعيد وتهديد وإن خرج مخرج الخبر، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩. (القُرطُبيّ ١٩: ٨٦)

قَتادة: (يَتَقَدَّمَ) في طاعة الله، (أَوْ يَتَأَخَّرَ) في معصيته. (الطّبَريّ ٢٩: ١٦٤)

السُّدّيّ: (أَنْ يَتَقَدَّمَ) إلى النّار المتقدّم ذكرها، (أَوْ يَتَأَخَّرَ) عنها إلى الجنّة. (أبو حَيّان ٨: ٣٧٩)

الإمام الكاظم عليه السّلام: كلّ من تقدّم إلى ولايتنا تأخّر عن سقر، وكلّ من تأخّر عن ولايتنا تقدّم إلى سقر. (الطّبْرسيّ ٥: ٣٩١)

الزّجّاج: (أن يَتَقَدَّمَ) إلى المأمورات (أَوْ يَتَأَخَّرَ) عن المنهيّات. (أبو حَيّان ٨: ٣٧٩)

الطّوسيّ: معناه إنّ هذا الإنذار متوجّه إلى من يمكنه أن يتّقي عذاب النّار، بأن يجتنب معاصيه ويفعل طاعاته، فيقدر على التّقدّم والتّأخّر في أمره، بخلاف ما يقوله المجبّرة الّذين يقولون بتكليف مالا يطاق لعدم القدرة. (١٠: ١٨٥)

الزّمَخْشَريّ: معناه مطلق لمن شاء التّقدّم أو التّأخّر (أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ)، والمراد بالتّقدّم والتّأخّر السّبق إلى الخير والتّخلّف عنه، وهو كقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف: ٢٩. (٤: ١٨٦)

ابن عَطيّة: هو بيان في النّذارة وإعلام بأنّ كلّ أحد يسلك طريق الهدى والحقّ إذا حقّق النّظر، إذ هو بعينه يتأخّر عن هذه الرّتبة بغفلته وسوء نظره. (أبو حَيّان ٨: ٣٧٩)

الطّبْرسيّ: [مثل الطّوسيّ وأضاف:]

وقيل: إنّه سبحانه عبّر عن الإيمان والطّاعة بالتّقدّم، لأنّ صاحبه متقدّم في العقول والدّرجات، وعن الكفر والمعصية بالتّأخّر، لأنّه متأخّر في العقول والدّرجات.

(٥: ٣٩١)

القُرطُبيّ: اللّام متعلّقة بـ(نَذيرًا)، أي نذيرٌ لمن شاء منكم أن يتقدّم إلى الخير والطّاعة، أو يتأخّر إلى الشّرّ والمعصية، نظيره ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ﴾، أي في الخير، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ عنه. الحجر ٢٤

وقال بعض أهل التّأويل: معناه لمن شاء الله (أَنْ يَتَقَدَّمَ اَوْ يَتَاَخَّرَ)، فالمشيئة متّصلة بالله جلّ ثناؤه، والتّقديم الإيمان، والتّأخير الكفر. (١٩: ٨٦)

أبو حَيّان: [نقل قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

وهو معنى لا يتبادر إلى الذّهن، وفيه حذف. [ونقل قول الزّجّاج ثمّ قال:]

والظّاهر العموم في كلّ نفس. (٨: ٣٧٩)

البُرُوسَويّ: (اَنْ يَتَقَدَّمَ) إلى مقام الشّريعة (اَوْ يَتَاَخَّرَ) إلى مقام الطّبيعة. (١٠: ٢٣٩)

الآلوسيّ: (مِنْكُمْ) الجارّ والمجرور بدل من الجارّ والمجرور فيما سبق، أعني (لِلْبَشَرِ) وضمير (شَاءَ) للموصول، أي (نَذيرًا) للمتمكّنين منكم من السّبق إلى الخير والتّخلّف عنه. [إلى أن قال:]

وفسّر بعضهم التّقدّم بالإيمان والتّأخّر بالكفر.

وقيل: ضمير (شَاءَ) لله تعالى، أي (نَذيرًا) لمن شاء الله تعالى منكم تقدّمه أو تأخّره. وجوّز أن يكون (لِمَنْ) خبرًا مقدّمًا، و(اَنْ يَتَقَدَّمَ اَوْ يَتَاَخَّرَ) مبتدأً، كقولك: لمن توضّأ أن يصلّي، [ثمّ نقل قول الزّمخشريّ وقال:]

ولا يخفى أنّ اللّفظ يحتمله، لكنّه بعيد جدًّا.

(٢٩: ١٣١)

الطَّباطَبائيّ: المراد بالتّقدّم والتّأخّر الاتّباع للحقّ ومصداقه الإيمان والطّاعة، وعدم الاتّباع ومصداقه الكفر والمعصية. والمعنى نذيرًا لمن اتّبع منكم الحقّ ولمن لم يتّبع، أي لجميعكم من غير استثناء. (٢٠: ٩٥)

يَسْتَأْخِرُونَ

١ــ وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ. الأعراف ٣٤

الطَّبَريّ: لا يتأخّرون بالبقاء في الدّنيا، ولا يتمتّعون بالحياة فيها عن وقت هلاكهم، وحين حلول أجل فنائهم، ساعةً من ساعات الزّمان.

(٨: ١٦٧)

الطُّوسيّ: معنى (لَا يَسْتَاْخِرُونَ) لا يتأخّرون، وإنّما قيل (لَا يَسْتَاْخِرُونَ) من أجل أنّهم لا يطلبون التّأخّر، فهو أبلغ في المعنى من لا يتأخّرون، لأنّ الاستفعال طلب متأخّر. (٤: ٤٢١)

الطَّبْرِسيّ: أي لا يستأخرون ساعةً عن ذلك الوقت.

وقيل معناه: لا يطلبون التّأخّر عن ذلك الوقت للإياس عنه. (٢: ٤١٥)

الفَخْر الرّازيّ: المراد أنّه لا يتأخّر عن ذلك الأجل المعيّن لا بساعة ولا بما هو أقلّ من ساعة، إلّا أنّه تعالى ذكر السّاعة، لأنّ هذا اللّفظ أقلّ أسماء الأوقات.

(١٤: ٦٨)

القاسميّ: أي لا يتركون بعد الأجل شيئًا قليلًا من الزّمان، ولا يهلكون قبله كذلك. (٧: ٢٦٧٥)

رَشيد رضا : أي فإذا جاء أجَل كلّ أُمّة كان عقابهم فيه لايستأخرون عنه أقلّ تأخير كما أنّهم لايتقدّمون عنه إذا لم يجئ ، أو لايملكون طلب تأخيره كما أنّهم لا يملكون طلب تقديمه

وقد قالوا : إنّ «استقدم» وَرَدَ بمعنى قدِم وأقدم وتقدّم ، كما ورد «استجاب» بمعنى أجاب ، ومثله استأخر .

ولايمنع هذا كون الأصل في السّين والتّاء لطلب أو ملكة الطّلب . والطّلب قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل ، فمن أتى سبب الشّيء كان طالبًا له بالفعل ، وإن كان غافلًا عن استتباعه له ، فالأمّة الّتي ترتكب أسباب الهلاك تكون طالبةً له بلسان حالها واستعدادها ولابدّ أن يأتيها ، لأنّ هذا الطّلب هو الّذي لايُرَدّ

ومفهوم الشّرط هنا أنّ الأمّة قد تملك طلب تأخير الهلاك قبل مجيء أجله ، أي قبل أن تغلبها على نفسها وعلى إرادتها أسباب الهلاك ، وذلك بأن تترك الفواحش والآثام والظّلم والبغي والفساد في الأرض ، والإسراف في التّرف المُفسد للأخلاق ، وخرافات الشّرك المفسدة للعقول والأعمال ، وكذا التّكاليف التّقليديّة بتكثير ماابتُدع من العبادات والمحرّمات الّتي لم يخاطب الرّبّ بها العباد . والمراد أن يكون الغالب على الأمّة الصّلاح ، لإصلاح جميع الأفراد . (٨ : ٤٠٣)

نحوه المَراغيّ . (٨ : ١٤٢)

المُصطَفَويّ : أي لايستأخرون ولايستقدمون ولايُوجد منهم ميل أو طلب إلى التّأخّر والتّقدّم أيضًا ، وهذا التّعبير يدلّ على كمال التّلطف والرّحمة من الله المتعال ، بحيث لايبقى حين حلول الأجل اقتضاءٌ في تقدّمه وتأخّره ، حتّى يوجب الطّلب والميل إلى خلافه . (١ : ٣٣)

٢ـ مَاتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَايَسْتَأْخِرُونَ

الحجر : ٥

الطَّبَريّ : مايتقدّم هلاك أُمّة قبل أجلها الّذي جعله الله أجلًا لهلاكها ، ولايستأخر هلاكها عن الأجل الّذي جُعل لها أجلًا . (١٤ : ٦)

الطُّوسيّ : لاتتأخّر عن أجلها الّذي قُدّر لها ، بل إذا استوجبت أجلها أهلكها الله . (٦ : ٣١٨)

نحوه الطَّبْرِسيّ . (٣ : ٣٢٩)

القُرطُبيّ : أي لاتتجاوز أجلها فتزيد عليه ، ولا تتقدّم قبله . ونظيره قوله تعالى : ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف : ٣٤ (١٠ : ٣)

أبو حَيّان : أنّث (أجلَها) على لفظ (أُمّةٍ) ، وجمع وذكّر في (وَمَايَسْتَأْخِرُونَ) حملًا على المعنى ، وحُذف «عنه» لدلالة الكلام عليه . (٥ : ٤٤٦)

البُرُوسَويّ : أي ومايتأخّرون عنه ، وربّما حُذف لأنّه معلومٌ ، ولرعاية الفواصل ، وصيغة الاستفعال للإشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له ، وأمّا تأنيث ضمير (أُمّة) في (أجَلَهَا) ، وتذكيره في (يَسْتَأْخِرُونَ) فلحمل على اللّفظ تارةً وعلى المعنى أُخرى (٤ : ٤٤٢)

الآلوسيّ : صيغة الاستفعال للإشعار بعجزهم عن

ذلك مع طلبهم له. وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعدما ذُكر في الإهلاك بصيغة الماضي، لأنّ المقصود بيان دوامهما فيما بين الأُمم الماضية والباقية، وله نظائر في الكتاب الكريم.

وإسنادهما إلى الأُمّة بعد إسناد الإهلاك إلى القرية لما أنّ السّبق والاستئخار حال الأُمّة بدون القرية، مع ما في الأُمّة من العموم لأهل تلك القُرى وغيرهم ممّن أُخّرت عقوباتهم إلى الآخرة. وتأخير عدم سبقهم ـ مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقّق عذابهم ـ إمّا باعتبار تقدّم السّبق في الوجود، وإمّا باعتبار أنّ المراد بيان سرّ تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك.

وأورد الفعل على صيغة جمع المذكّر رعاية لجانب (أُمّة) مع التغليب، كما رُوعي لفظها أوّلًا مع رعاية الفواصل، ولهذا حُذف الجارّ والمجرور، والجملة مبيّنة لما سبق، ولذا لم تُعطف. والمعنى أنّ تأخير عذابهم إلى يوم الوقادة ـ حسبما أُشير إليه ـ إنّما هو لتأخير أجلهم المقدّر لما يقتضيه من الحكم، ومن جملة ذلك ما علم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم، قاله شيخ الإسلام.

(١٤: ١١)

المُصطَفَوِيّ: إشارة إلى كمال النّظم ونهاية التّدبير في خلق الله تعالى، بحيث لا يمكن التّسبّق فيها ولا التّأخير منهم بأيّ سبب كان. (١١: ٣٤)

لَاتَسْتَأْخِرُونَ

قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ سبأ ٣٠

الفَخْر الرّازيّ: قد ذكرنا في سورة الأعراف: ٣٤ أنّ قوله (لَايَسْتَأْخِرُونَ) يوجب الإنذار، لأنّ معناه عدم المهلة عن الأجل، ولكنّ الاستقدام ما وجهُه؟ وذكرنا هناك وجهه. ونذكرها هنا أنّهم لمّا طلبوا الاستعجال بيّن أنّه لا استعجال فيه كما لا إمهال، وهذا يفيد عِظَم الأمر وخَطَر الخَطب، وذلك لأنّ الأمر الحقير إذا طالبه طالبٌ من غيره لا يؤخّره ولا يوقفه على وقتٍ، بخلاف الأمر الخطير. (٢٥: ٢٥٨)

البُرُوسَوِيّ: الاستئخار: التّأخّر، والاستقدام: التّقدّم، وفي هذا الجواب من المبالغة في التّهديد ما لا يخفى؛ حيث جُعل الاستئخار في الاستحالة كالاستقدام الممتنع عقلًا. (٧: ٢٩٦)

الطَّباطَبائيّ: أمرٌ منه تعالى أن يجيبهم بأنّ لهم معاد يوم مقضيّ محتوم لا يتخلّف عن الوقوع هو واقع بلا، ولا يختلف وقت وقوعه البتّة، أي إنّ الله وَعَدَ به وعدًا لا يُخلفه، إلّا أنّ وقت وقوعه مستور لا يعلمه إلّا الله سبحانه. (١٦: ٣٧٧)

المُسْتَأْخِرِينَ

وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ الحجر ٢٤

ابن عَبّاس: يعني بـ(المُسْتَقْدِمين) من مات، ويعني بـ(المُسْتَأْخِرين) من هو حيّ لم يمت.

نحوه مُجاهِد. (الطَّبَريّ ١٤: ٢٤)

سَعيد بن جُبَير: (المُسْتَقْدِمين) في صفوف الحرب و(المُسْتَأْخِرين) فيها. (أبو حَيّان ٥: ٤٥١)

الشَّعْبيّ : ما استقدم في أوّل الخلق ، وما استأخر في آخر الخلق .

(الْمُسْتَقْدِمِينَ) في الصفّ ، و(الْمُسْتَأْخِرِينَ) منكم في أصلاب الرّجال وأرحام النّساء . (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٥)

مُجاهِد : المستقدمون : ما مضى من الأمم ، والمستأخرون أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٥)

عِكْرِمَة : المستقدمون : مَن قد خُلق ومَن خلا من الأمم ، والمستأخرون : مَن لم يُخلق

هم خَلق الله كلّهم ، وقد علم مَن خلق منهم إلى اليوم ، وقد علم مَن هو خالقه بعد اليوم

إنّ الله خلق الخلق ففرغ منهم ، فالمستقدمون : مَن خرج من الخلق ، والمستأخرون : مَن بقي في أصلاب الرّجال لم يخرج (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٣)

الضَّحّاك : (الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ) يعني الأموات منكم ، (الْمُسْتَأْخِرِينَ) : بقيّتهم ، وهم الأحياء ، يقول علمنا مَن مات ومَن بقي . (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٣)

الحَسَن : المستقدمين في طاعة الله ، والمستأخرون في معصية الله .

(الْمُسْتَقْدِمِينَ) في الخير ، و (الْمُسْتَأْخِرِينَ) ، يقول المبطئين عنه . (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٥)

ابن كَعْب القُرَظيّ : (الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ) الميّت والمقتول ، و(الْمُسْتَأْخِرِينَ) : مَن يلحق بهم من بعد (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٣)

قَتادَة : المستقدمون : آدم ومَن بعده ، حتّى نزلت هذه الآية/ والمستأخرون : كلّ مَن كان من ذرّيّته (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٤)

ابن زَيْد : المستقدمون منكم : الّذين مضوا في أوّل الأمم ، والمستأخرون ، الباقون . (الطَّبَرِيّ ١٤ : ٢٤)

الطَّبَرِيّ : [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

وأولى الأقوال عندي في ذلك بالصّحّة قول مَن قال معنى ذلك ولقد علمنا الأموات منكم يابني آدم ، فتقدّم موته ، ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ الّذين استأخر موتهم ممّن هو حيٌّ ، ومَن هو حادث منكم ممّن لم يحدث بعدُ ، لدلالة ماقبله من الكلام ، وهو قوله ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ الحجر ٢٣ ، ومابعده ، وهو قوله : ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ﴾ على أنّ ذلك كذلك المراد كان بين هذين الخبرين ، ولم يجر قبل ذلك من الكلام مايدلّ على خلافه ، ولاجاء بعدُ .

وجائز أن تكون نزلت في شأن المستقدمين في الصّفّ لشأن النّساء ، والمستأخرين فيه لذلك ، ثمّ يكون الله عزّوجلّ عمّ بالمعنى المراد منه جميع الخلق ، فقال جلّ ثناؤه لهم : قد علمنا ما مضى من الخلق وأحصيناهم ، وما كانوا يعملون ، ومَن هو حيٌّ منكم ومَن هو حادث بعدكم أيّها النّاس ، وأعمال جميعكم خيرها وشرّها ، وأحصينا جميع ذلك ، ونحن نحشر جميعهم ، فنجازي كلًّا بأعماله إن خيرًا فخيرًا وإن شرًّا فشرًّا ، فيكون ذلك تهديدًا ووعيدًا للمستأخرين في الصّفوف لشأن النّساء ، ولكلّ مَن تعدّى حدًّا لله ، وعمل بغير ما أذن له به ، ووعدًا لمن تقدّم في الصّفوف لسبب النّساء ، وسارع إلى محبّة الله ورضوانه في أفعاله كلّها . (١٤ ٢٦)

الزَّمَخْشَريّ : مَن استقدم ولادةً وموتًا ، ومَن تأخّر

من الأوّلين والآخرين، أو مَن خرج من أصلاب الرّجال ومن لم يخرج بعدُ، أو مَن تقدّم في الإسلام وسبق إلى الطّاعة ومَن تأخّر

وقيل: (المُسْتَقْدِمِينَ) في صفوف الجماعة و(المُسْتَأْخِرِين) (٢: ٣٩٠)

الفَخْر الرّازيّ: قيل: أراد بـ(المُسْتَقْدِمِين) الصّفّ الأوّل من أهل الصّلاة، وبـ(المُسْتَأْخِرِين) الصّفّ الآخر [إلى أن قال:]

واعلم أنّه تعالى لمّا قال: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ﴾ أتبعه بقوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ تنبيهًا على أنّه لايخفى على الله شيءٌ من أحوالهم، فيدخل فيه علمه تعالى بتقدّمهم وتأخّرهم في الحدوث والوجود، وبتقدّمهم وتأخّرهم في أنواع الطّاعات والخيرات، ولاينبغي أن نخصّ الآية بحالة دون حالة. (١٩: ١٧٨)

أبو حَيّان: [نقل قول مُجاهِد، وقَتادة، وعِكْرِمة وغيرهم ثمّ قال:]

والأولى حمل هذه الأقوال على التّمثيل لا على الحصر، والمعنى أنّه تعالى محيط علمه بمن تقدّم وبمن تأخّر وبأحوالهم. (٥: ٤٥١)

البُرُوسَويّ: استأخر بمعنى تأخّر، أي مَن تأخّر منكم ولادةً وموتًا، يعني الآخرين إلى يوم القيامة، أو مَن تقدّم في الإسلام والجهاد، وسبق إلى الطّاعة ومَن تأخّر في ذلك، لايخفى علينا شيءٌ من أحوالكم (٤: ٤٥٥)

الآلوسيّ: [نقل قول ابن عبّاس، ومُجاهِد، وقَتادة ثمّ قال:]

ورُوي عن معتمر أنّه قال: بلغنا أنّ الآية في القتال، فحدّثت أبي فقال: لقد نزلت قبل أن يُفرض القتال، فعلى هذا أخذُ الجهاد في عموم الطّاعة ليس بشيء، على أنّه ليس في تفسير ذلك بـ«المستقدمين والمستأخرين» فيها كما قال ساسية

قال الرّبيع بن أنس: حرّض النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم على الصّفّ الأوّل في الصّلاة، فازدحم النّاس عليه، وكان بنو عُذرة دُورهم قاصيةٌ عن المسجد، فقالوا: نبيع دُورَنا ونشتري دُورًا قريبةً من المسجد، فأنزل الله تعالى الآية. وأنت تعلم أنّ العبرة بعموم اللّفظ لابخصوص السّبب، ومن هنا قال بعضهم: الأولى الحمل على العموم، أي علمنا من اتّصف بالتّقدّم والتّأخّر في الولادة والموت والإسلام وصفوف الصّلاة وغير ذلك. (١٤: ٣٢)

الطَّباطَبائيّ: لمّا كانت الآيات السّابقة الّتي تعدّ النّعم الإلهيّة، وتصف التّدبير مسوقةً لبيان وحدانيّته تعالى في ربوبيّته، وكان لايتمّ الخلق والنّظم من غير انضمام علمه تعالى وخاصّةً بمن يُحييه ويميته عقّبها بهذه الآية الدّالّة على علمه بمَن استقدم منهم بالوجود ومَن استأخر، أي المتقدّمين من النّاس والمتأخّرين، على مايفيده السّياق

وقيل: المراد بالمتقدّمين المستقدمون في الخير، وقيل: المستقدمون في صفوف الحرب، وقيل: المستقدمون إلى الصّفّ الأوّل في صلاة الجماعة،

والمستأخرون خلافهم ، وهي أقوال رديئة .

(١٤٦٠١٢)

المُصطَفَويّ : الفرق بين التّأخّر والاستئخار في قولهم . أخّرتُه فتأخّر واستأخر . فالتّأخّر للمطاوعة الصّرفة ، وفي الاستئخار مضافةٌ إلى المطاوعة دلالةٌ من القلب المكنون في باطنه ، فكأنّه يُحبّ الاستئخار قبل أن يتأخّر ، أي من كان يحبّ التّقدّم وطلبه ثمّ تقدّم ، ومن كان يحبّ التّأخّر وتأخّر (١ : ٣٣)

أخَر

١ـ وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا .. التّوبة : ١٠٢

الحَسَن : (عَمَلًا صَالِحًا) . خروجًا إلى الجهاد (وَآخَرَ سَيِّئًا) : تخلّفًا عنه . (الزّمَخشَريّ ٢ : ٢١٢)

مثله السُّدّيّ (الآلوسيّ ١١ : ١٣)

الكَلْبيّ : إنّ الأوّل التّوبة ، والثّاني : الإثم (الآلوسيّ ١١ : ١٢)

الطَّبَريّ : الآخَر السّيِّئُ هو تخلّفهم عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، حين خرج غازيًا ، وتركهم الجهاد مع المسلمين

فإن قال قائل : وكيف قيل ﴿خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ ، وإنّما الكلام خلطوا عملًا صالحًا بآخر سيّىءٍ ؟

قيل : قد اختلف أهل العربيّة في ذلك ، فكان بعض نحويّي البصرة يقول : قيل ذلك كذلك ، وجائز في العربيّة أن يكون بآخر ، كما تقول : استوى الماء والخشبة ، أي بالخشبة ، وخلطتُ الماء واللّبن .

وأنكر آخرون أن يكون نظير قولهم : استوى الماء والخشبة ، واعتلّ في ذلك بأنّ الفعل في الخلط عامل في الأوّل والثّاني . وجائز تقديم كلّ واحدٍ منهما على صاحبه ، وأنّ تقديم الخشبة على الماء غير جائز في قولهم : استوى الماء والخشبة ، وكان ذلك عندهم دليلًا على مخالفة ذلك الخلط

والصّواب من القول في ذلك عندي أنّه بمعنى قولهم خلطتُ الماء واللّبن ، بمعنى خلطتُه باللّبن (١١ : ١٢)

الطُّوسيّ : أي بآخر سيّىءٍ ، مثله قولك : خلطتُ الماء واللّبن أي باللّبن وقد يُستعمل ذلك في الجمع من غير امتزاج ، كقولهم : خلطتُ الدّراهم والدّنانير .

وقال قوم : هو يجري مجرى قولهم . استوى الماء والخشبة ، أي مع الخشبة . (٥ : ٣٣٦)

البَغَويّ : أي بعمل آخر سيّىءٍ ، وُضع الواو موضع الباء ، كما يقال : خلطتُ الماء واللّبن ، أي باللّبن .

والعمل السّيّئُ هو تخلّفهم عن النّبيّ . (٣ : ١١٧)

المَيْبُديّ : (عَمَلًا صَالِحًا) : التّوبة (وَآخَرَ سَيِّئًا) : الذّنب (٤ : ٢٠٦)

الطَّبْرِسيّ : يعني أنّهم يعملون أعمالًا جميلة ، ويعملون أعمالًا سيّئة قبيحة ، والتّقدير : وعملًا آخر سيّئًا (٣ : ٦٦)

القُرطُبيّ : الواو في قوله . (وَآخَرَ سَيِّئًا) قيل : هي بمعنى « الباء » ، وقيل : بمعنى « مع » ، كقولك : استوى الماء والخشبة . وأنكر ذلك الكوفيّون ، وقالوا : لأنّ الخشبة لايجوز تقديمها على الماء . (وَآخَرَ) في الآية يجوز تقديمه على الأوّل ، فهو بمنزلة خلطتُ الماء واللّبن . (٨ : ٢٤٤)

البُرُوسَويّ : هو ما صدر عنهم من الأعمال السّيّئة أوّلًا وآخرًا ، فيدخل فيه التّخلّف عن غزوة تبوك وتبديل الواو بالباء ، حيث لم يقل : بآخر ، يُؤذن بكون كلّ منهما مخلوطًا به ، وهو أبلغ ، فإنّ قولك : خلطتُ الماء باللّبن ، يقتضي إيراد الماء على اللّبن دون العكس ، وقولك : خلطتُ الماء واللّبن ، معناه إيقاع الخلط بينهما من غير دلالة على اختصاص أحدهما بكونه مخلوطًا ، والآخر بكونه مخلوطًا به

قال الحدّادي : يقال : خرجوا إلى الجهاد مرّةً وتخلّفوا مرّةً فجمعوا بين العمل الصّالح والعمل السّيّئ . كما يقال : خلط الدّنانير والدّراهم ، أي جمعهما ، وخلط الماء واللّبن ، أي أحدهما بآخر . (٣ : ٤٩٦)

الآلوسيّ : قيل : العمل الصّالح يعمّ جميع البرّ والطّاعة ، والسّيّئ ما كان ضدّه . والواو بمعنى الباء ، كما نُقل عن سيبويه في قولهم : بعتُ الشّاء شاةً ودرهمًا . وهو من باب الاستعارة ، لأنّ الباء للإلصاق والواو للجمع ، وهما من وادٍ واحدٍ .

وادّعى بعضهم أنّ ما في الآية نوع من البديع يُسمّى الاحتباك ، والأصل خلطوا عملًا صالحًا بآخر سيّئ ، وخلطوا آخر سيّئًا بعمل صالح ، وهو خلاف الظّاهر .

(١١ : ١٢)

القاسميّ : ﴿عَمَلًا صَالِحًا﴾ ، كالنّدم وما سَبق من طاعتهم ، ﴿وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ ، كالتّخلّف عن الجهاد

(٨ : ٣٢٤٧)

٢- ...ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ... المؤمنون : ١٤

ابن عبّاس : الرّوح . (الطّبريّ ١٨ : ٩)

خرج من بطن أمّه بعدما خُلق ، فكان من بَدْء خلقه الآخر أن استهلّ ، ثمّ كان من خلقه أن دُلّ على ثدي أمّه ، ثمّ كان من خلقه أن علم كيف يَبسط رِجلَيه ، إلى أن قعد ، إلى أن حبا[1] ، إلى أن قام على رِجلَيه ، إلى أن مشى ، إلى أن فُطم ، فعلم كيف يشرب ويأكل من الطّعام ، إلى أن بلغ الحُلُم ، إلى أن بلغ أن يتقلّب في البلاد

(الطّبريّ ١٨ : ١٠)

أبو العالية : نفخ فيه الرّوح ، فهو الخلق الآخر الّذي ذُكر .

نحوه عِكْرِمة ، والشّعبيّ ، والضّحّاك .

(الطّبريّ ١٨ : ١٠)

مُجاهد : حين استوى به الشّباب .

(الطّبريّ ١٨ : ١١)

الضّحّاك : يقال : الخلق الآخر بعد خروجه من بطن أمّه بسنّه وشعره . (الطّبريّ ١٨ : ١٠)

الحَسَن : ثمّ أنشأناه ذكرًا وأنثى

(الطّبرسيّ ٤ : ١٠١)

قَتادة : هو نبات الشّعر والأسنان ، وإعطاء الفهم

(الطّبرسيّ ٤ : ١٠١)

ابن زَيد : الرّوح الّذي جعله فيه . (الطّبريّ ١٨ : ١٠)

الطّبريّ : إنشاؤه إيّاه خلقًا آخر نفخه الرّوح فيه ، فيصير حينئذٍ إنسانًا ، وكان قبل ذلك صورة [وقال بعد نقل أقوال المفسّرين]

وأولى الأقوال في ذلك بالصّواب قول من قال : عَنى

[1] زحف على يديه ورجليه

بذلك نفخ الرّوح فيه، وذلك أنّه بنفخ الرّوح فيه يتحوّل خلقًا آخر إنسانًا، وكان قبل ذلك بالأحوال الّتي وصفه الله أنّه كان بها، من نطفة وعلقة ومُضغة وعظم، وبنفخ الرّوح فيه يتحوّل عن تلك المعاني كلّها إلى معنى الإنسانيّة، كما تحوّل أبوه آدم بنفخ الرّوح في الطّينة الّتي خُلق منها إنسانًا وخلقًا آخر غير الطّين الّذي خُلق منه (١٨: ١١)

الزّمخشريّ: أي خلقًا مباينًا للخلق الأوّل مباينة ما أبعدها، حيث جعله حيوانًا وكان جمادًا، وناطقًا وكان أبكم، وسميعًا وكان أصمّ، وبصيرًا وكان أكمه[1] وأودع باطنه وظاهره بل كلّ عضو من أعضائه وكلّ جزء من أجزائه عجائب فطرة وغرائب حكمة، لاتُدرك بوصف الواصف، ولاتُبلغ بشرح الشّارح (٣: ٢٧)

ابن عطيّة: [نقل أقوال المفسّرين ثمّ قال:]

وهذا التّخصيص كلّه لاوجه له وإنّما هو عامّ في هذا وغيره من وجوه من النّطق والإدراك وحسن المحاولة هو بها (آخر) وأوّل رتبة من كونه (آخر) هي نفخ الرّوح فيه والطّرف الآخر من كونه (آخر) تحصيله المعقولات. (٤: ١٣٨)

الفخر الرّازيّ: [نقل قول الزّمخشريّ وابن عبّاس ثمّ قال:] في الآية دلالة على بطلان قول النّظّام في أنّ الإنسان هو الرّوح لاالبدن، فإنّه سبحانه بيّن أنّ الإنسان هو المركّب من هذه الصّفات، وفيها دلالة أيضًا على بطلان قول الفلاسفة الّذين يقولون: إنّ الإنسان شيء لاينقسم، وأنّه ليس بجسم. (٢٣: ٨٥)

الطّباطبائيّ: قد غيّر السّياق من الخلق إلى الإنشاء، فقال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ دون أن يقال: ثمّ خلقناه إلخ، للدّلالة على حدوث أمر حديث ماكان يتضمّنه ولايقارنه ماتقدّمه من مادّة، فإنّ العلقة مثلًا وإن خالفت النّطفة في أوصافها وخواصّها من لون وطعم وغير ذلك إلّا أنّ في النّطفة مكان كلّ من هذه الأوصاف والخواصّ مايجانسه وإن لم يماثله، كالبياض مكان الحمرة وهما جميعًا لون، بخلاف ماأنشأه الله أخيرًا وهو الإنسان الّذي له حياة وعلم وقدرة، فإنّ ماله من جوهر الذّات، وهو الّذي يحكي عنه بأنا لم يسبق من سنخه في المراحل السّابقة ـ أعني النّطفة والعلقة والمضغة والعظام المكسوّة لحمًا ـ شيء، ولاسبق فيها شيء يناظر ماله من الخواصّ والأوصاف كالحياة والقدرة والعلم، فهو منشأ حادث مسبوق بالعدم. (١٥: ٢٠)

٣ـ ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ المؤمنون: ١١٧

الطّوسيّ: معناه إنّ من دعا مع الله إلهًا سواه لا يكون له على ذلك برهان ولاحجّة. (٧: ٤٠٢)

نحوه الطّبرسيّ. (٤: ١٢٢)

الآلوسيّ: إفرادًا أو إشراكًا، أو من يعبد مع عبادة الله تعالى إلهًا آخر كذلك، ويتحقّق هذا في الكافر إذا أفرد معبوده الباطل بالعبادة تارة وأشركه مع الله تعالى أخرى، وقد يقتصر على إرادة الإشراك في الوجهين، ويعلم حال من عبد غير الله سبحانه إفرادًا بالأولى.

وذكر (آخر) قيل: إنّه للتّصريح بألوهيّته تعالى،

---

(١) أكمه: أعمى، من كمة يكمه، أي عمي

والدّلالة على التّشريك فيها وهو المقصود، فليس ذكره تأكيداً لما تدلّ عليه المعيّة وإن جوّز ذلك، فتأمّل.

(١٨: ٧٦)

الطّباطبائيّ: المراد من دعاء إله آخر مع الله دعاؤه مع وجوده تعالى لادعاؤه تعالى ودعاءُ إله آخر معًا، فإنّ المشركين جُلّهم أو كلّهم لايدعون الله تعالى وإنّما يدعون ماأثبتوه من الشّركاء، ويمكن أن يكون المراد بالدّعاء الإثبات، فإنّ إثبات إله آخر، لاينفكّ عن دُعائه.

(١٥: ٧٣)

١ـ وَاٰخَرُ مِنْ شَكْلِهٖ اَزْوَاجٌ ص: ٥٨

ابن مسعود: هو الزّمهرير. (الطّبَريّ ٢٣: ١٧٨)

الحسَن: وآخَر لم يُرَ في الدّنيا.

(الطّبَريّ ٢٣: ١٧٨)

الطّبَريّ: اختلفت القُرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قُرّاء المدينة والكوفة ﴿وَاٰخَرُ مِنْ شَكْلِهٖ اَزْوَاجٌ﴾ على التّوحيد، بمعنى هذا حميم وغسّاق فليذوقوه، وعذاب آخَر من نحو الحميم ألوان وأنواع، كما يقال: لك عذاب من فُلان ضروبٌ وأنواع. وقد يُحتمل أن يكون مراداً بـ«الأزواج» الخبر عن الحميم والغسّاق وآخر من شكله، وذلك ثلاثة فقيل: أزواج، يراد أن يُنعت بالأزواج تلك الأشياء الثّلاثة.

وقرأ ذلك بعض المكّيّين وبعض البصريّين (وَاُخَرُ) على الجماع، وكأنّ مَن قرأ ذلك كذلك كان عنده لايصحّ أن يكون الأزواج ـ وهي جمع ـ نعتًا لواحد، فلذلك جمع (اُخَرُ) لتكون الأزواج نعتًا لها، والعرب لاتمنع أن يُنعت الاسم إذا كان فعلًا بالكثير والقليل والاثنين كما بيّنّا، فتقول: عذاب فلانٍ أنواعٌ، ونوعان مختلفان.

وأعجبُ القراءتين إليّ أن أقرأ بها (وَاٰخَرُ) على التّوحيد وإن كانت الأُخرى صحيحةً، لاستفاضة القراءة بها في قُرّاء الأمصار، وإنّما اخترنا التّوحيد لأنّه أصحّ مخرجًا في العربيّة، وأنّه في التّفسير بمعنى التّوحيد.

(٢٣: ١٧٨)

أبو زُرْعَة: قرأ أبو عمرو (وَاُخَرُ مِنْ شَكْلِهٖ اَزْوَاجٌ) بضمّ الألف. وقرأ الباقون (وَغَسَّاقٌ وَاٰخَرُ) واحداً.

ومن أفرد فإنّه عطف على قوله: ﴿حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ﴾ ص: ٥٧، (وَاٰخَرُ) أي وعذاب آخَر من شكله، أي مثل ذلك. وحجّته ماروي عن ابن مسعود أنّه قال في تفسير قوله: ﴿وَاٰخَرُ مِنْ شَكْلِهٖ﴾ الزّمهرير. فتفسيره حجّةٌ لمن قرأ (وَاٰخَرُ) بالتّوحيد، لأنّ الزّمهرير واحد.

فإن قيل: لمَ جاز أن يُنعت «الآخر» وهو واحد في اللّفظ، بـ(اَزْوَاجٌ) وهي جمع؟ قيل: إنّ الأزواج نعت للحميم والغسّاق والآخر، فهي ثلاثة.

وحجّة مَن قرأ (اُخَرُ) على الجمع أنّ الأُخَر قد نُعتت بالجمع، فدلّ على أنّ المنعوت جمع مثله.

قال سفيان: لو كانت (وَاٰخَرُ) لم يقل: (اَزْوَاجٌ)، وقال: زوج.

وقال الزّجّاج: مَن قرأ (وَاُخَرُ) فالمعنى وأقوامٌ أُخَر، لأنّ قوله: (اَزْوَاجٌ) معناه أنواع. (٦١٥)

الطّوسيّ: معناه أنواعٌ أُخَر من شكل العذاب. ومَن قرأ (وَاٰخَرُ) أراد الواحد، ومَن قرأ (وَاُخَرُ) أراد الجمع. (٨: ٥٧٥)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٤: ٤٨٢)

الزَّمَخْشَريّ: ومذوقاتٌ أُخَر من شكل هذا المذوق من مثله في الشدّة والفظاعة. وقُرئ (وآخَر) أي وعذابٌ آخَر، أو ومذوق آخَر. و (أَزْوَاجٌ) صفةٌ لـ(آخَر)، لأنّه يجوز أن يكون ضروبًا، أو صفةٌ للثلاثة، وهي ﴿حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ ۞ وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ﴾ (٣: ٣٧٩)

الفَخْر الرّازيّ: قرأ أبو عمرو (وأُخَر) بضمّ الألف على جمع أُخرى، أي أصناف أُخَر من العذاب، وهو قراءة مُجاهد. والباقون (آخَر) على الواحد، أي عذاب آخَر.

أمّا على القراءة الأُولى فقوله: (وأُخَر) أي ومذوقات أُخَر من شكل هذا المذوق، أي من مثله في الشدّة والفظاعة.

وأمّا على القراءة الثانية فالتقدير: وعذاب أو مذوق آخَر. (٢٦: ٢٢٤)

أبو حَيّان: قرأ الجمهور (وآخَر) على الإفراد، فقيل: مبتدأ خبره محذوف، تقديره: ولهم عذاب آخَر.

وقيل: خبره في الجملة، لأنّ قوله: (أَزْوَاجٌ) مبتدأ، و (مِنْ شَكْلِهِ) خبره، والجملة خبر (وَآخَرُ).

وقيل: خبره (أَزْوَاجٌ)، و (مِنْ شَكْلِهِ) في موضع الصّفة.

وجاز أن يُخبر بالجمع عن الواحد من حيث هو درجاتٌ ورُتَبٌ من العذاب، أو سمّي كلّ جزءٍ من ذلك الآخَر باسم الكلّ. (٧: ٤٠٦)

الآخَر

١ـ وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا

يوسف ٣٦

الطَّبَريّ: وقال الآخر من الفَتَيين. (١٢: ٢١٥)

النَّقّاش: اسم أحدهما شَرْهم، والآخر سَرْهم، الأوّل بالشين المعجمة، والآخر بالسين المهملة.

(القُرطُبيّ ٩: ١٨٩)

الطُّوسيّ: (الآخَر) صاحبُ طعامه. (٦: ١٣٨)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٣: ٢٣٢)

الآلوسيّ: هو الخبّاز، واسمه مجلث. (١٢: ٢٣٩)

٢ـ وجاءت كلمة (آخَر) بهذا المعنى في آية «٤١» من هذه السّورة أيضًا.

آخَرَان

١ـ فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا... المائدة: ١٠٧

سعيد بن جُبَيْر: يعني الورثة. (الطُّوسيّ ٤: ٥١)

الزَّمَخْشَريّ: فشاهدان آخران. (١: ٦٥١)

الفَخْر الرّازيّ: قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميّت فيحلفان بالله، لقد ظهرنا على خيانة الذّمّيّين وكذبهما وتبديلهما، وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا. (١٢: ١١٩)

القُرطُبيّ: قال: (آخَرَانِ) بحسب أنّ الورثة كانا اثنين. وارتفع (آخَرَانِ) بفعل مضمر. (٦: ٣٥٨)

أبو حَيّان: (آخَرَانِ) مبتدأ والخبر (يَقُومَانِ)، ويكون قد وُصف بقوله: (مِنَ الَّذِينَ)، أو يكون قد وُصف بقوله: (يَقُومَانِ) والخبر (مِنَ الَّذِينَ)، ولا يضرّ الفصل بين الصّفة والموصوف بالخبر، أو يكونان صفتين لقوله: (فَآخَرَانِ)

ويرتفع (آخران) على خبر مبتدإ محذوف، أي فالشّاهدان آخران. ويجوز عند بعضهم أن يرتفع على الفاعل، أي فليشهد آخران. (٤: ٤٥)

البُرُوسَوِيّ: أي رجلان آخران، وهو مبتدأ خبره (يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا). (٢: ٤٥٦)

مثله الآلوسيّ. (٧: ٥٠)

الطَّبَاطَبَائِيّ: شاهدان آخران يقومان مقامهما في اليمين على شهادتهما عليهما بالكذب والخيانة. (٦: ١٩٨)

أخَرُونَ

١- وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا... التّوبة: ١٠٢

ابن عبّاس: نزلت هذه الآية في عشرة أنفس تخلّفوا عن غزوة تَبُوك، منهم أبو لُبابة، فربط سبعة منهم أنفسهم إلى سواري المسجد إلى أن قُبِلَتْ توبتهم.

إنّها نزلت في قوم من الأعراب. (الطُّوسيّ ٥: ٣٣٥)

مُجاهِد: نزلت في أبي لُبابة، قال لبني قُرَيظة ما قال. (الطَّبَريّ ١١: ١٥)

الزُّهْريّ: نزلت في أبي لُبابة خاصّةً حين تأخّر عن تَبُوك. (الطُّوسيّ ٥: ٣٥)

الطَّبَريّ: [ذكر الأقوال ثمّ قال:]

وأولى هذه الأقوال بالصّواب في ذلك قول من قال: نزلت هذه الآية في المعترفين بخطإ فعلهم، في تخلّفهم عن رسول الله، وتركهم الجهاد معه، والخروج لغزو الرّوم، حين شخص إلى تبوك وإنّ الّذين نزل ذلك فيهم جماعة أحدهم أبو لُبابة. (١١: ١٦)

الطُّوسيّ: [نقل قول ابن عبّاس وأضاف:]

وقيل: كانوا سبعة، منهم أبو لُبابة.

وأكثر المفسّرين ذكروا أنّ أبا لُبابة كان من جملة المتأخّرين عن تَبُوك. [وقال بعد نقل القول الثّاني لابن عبّاس:]

وقيل: نزلت في خمسة عشر نفسًا حتّى تأخّر عن تَبُوك. (٥: ٣٣٥)

المَيْبُديّ: أي ومن أهل المدينة قوم آخرون سوى المذكورين. (٤: ٢٠٦)

الطَّبْرِسيّ: (اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ)، يعني من أهل المدينة أو من الأعراب آخرون أقرّوا بذنوبهم، وليس براجع إلى المنافقين. (٣: ٦٦)

الفَخْر الرّازيّ: فيه قولان:

الأوّل: أنّهم قوم من المنافقين تابوا عن النّفاق.

والثّاني: أنّهم قوم من المسلمين تخلّفوا عن غزوة تَبُوك، لا للكفر والنّفاق لكن للكسل، ثمّ ندموا على ما فعلوا ثمّ تابوا.

واحتجّ القائلون بالقول الأوّل بأنّ قوله: (وَآخَرُونَ) عطفٌ على قوله: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ﴾، والعطف يوهم التّشريك، إلّا أنّه تعالى وفّقهم حتّى تابوا، فلمّا ذكر الفريق الأوّل بالمرود على النّفاق والمبالغة فيه وصف هذه الفرقة بالتّوبة والإقلاع عن النّفاق. (١٦: ١٧٤)

أبو حَيّان: نزلت في عشرة رهط تخلّفوا عن غزوة تَبُوك، فلمّا دنا الرّسول صلّى الله عليه وسلّم من المدينة

أوثق سبعةٌ منهم [أنفسهم]

وقيل : كانوا ثمانيةً ، منهم كَرْدَم ، و مرداس ، وأبو قيس ، وأبو لُبابة .

وقيل : سبعة ، وقيل . ستّةٌ ، أوثق ثلاثةٌ منهم أنفسهم بسواري المسجد ، فيهم أبو لُبابة

وقيل : كانوا خمسةً ، وقيل : ثلاثة : أبو لُبابة بن عبدالمنذر ، وأوس بن ثعلبة ، ووديعة بن خِذام الأنصاريّ .

وقيل - نزلت في أبي لُبابة وحده ، ويَبعد ذلك من لفظ (وآخَرُونَ) ، لأنّه جمع . (٥ : ٩٤)

الآلوسيّ : بيان لحال طائفة من المسلمين ضعيفة الهمّة في أمر الدّين ، ولم يكونوا منافقين على الصّحيح .

وقيل هم طائفة من المنافقين ، إلّا أنّهم وُفّقوا للتّوبة فتاب الله عليهم . (١١ : ١٦)

الطَّباطَبائيّ : أي من الأعراب جماعة آخرون مُذنبون لاينافقون مثل غيرهم بل اعترفوا بذنوبهم ، فهم عمل صالح وعمل آخر سيّئ ، خلطوا هذا بذلك ، من المرجوّ أن يتوب الله عليهم إنّ الله غفور رحيم .

(٩ : ٣٧٦)

٢- وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ ... التّوبة : ١٠٦

ابن عبّاس : نزلت في الثّلاثة الّذين خُلّفوا قبل التّوبة عليهم : هلال بن أُميّة الواقفيّ ، ومرارة بن الرّبيع العامريّ ، وكعب بن مالك

مثله عِكْرِمة ، ومُجاهِد ، والضّحّاك ، وقَتادة ، وابن إسحاق . (أبو حيّان ٥ : ٩٧)

الطَّبَريّ : قيل ، عُني بهؤلاء الآخرين نفر ممّن كان تخلّف عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في غزوة تبوك فندموا على مافعلوا ، ولم يعتذروا إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عند مَقدمه ، ولم يوثقوا أنفسهم بالسّواري ، فأرجأ الله أمرهم إلى أن صحّتْ توبتهم ، فتاب عليهم وعفا عنهم . (١١ : ٢١)

الفَخْر الرّازيّ : اعلم أنّه تعالى قسّم المتخلّفين عن الجهاد ثلاثة أقسام .

الأوّل . المنافقون الّذين مردوا على النّفاق .

الثّاني : التّائبون ، وهم المرادون بقوله : ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ ، وبيّن تعالى أنّه قبل توبتهم

الثّالث : الّذين بقوا موقوفين ، وهم المذكورون في هذه الآية والفرق بين القسم الثّاني وبين هذا الثّالث ، أنّ أولئك سارعوا إلى التّوبة وهؤلاء لم يسارعوا إليها . (١٦ : ١٩١)

أبو حَيّان : قيل : نزلت في المنافقين المعرضين للتّوبة مع بنائهم مسجد الضّرار

وقال الأصمّ : يعني المنافقين أرجأهم الله فلم يُخبر عنهم بما علم منهم ، وحذّرهم بهذه الآية إن لم يتوبوا .

(٥ : ٩٧)

البُرُوسَويّ : (وَآخَرُونَ) عطفٌ على (آخَرُونَ) قبله ، أي ومن المتخلّفين من أهل المدينة ومَن حولها من الأعراب قوم آخرون غير المعترفين المذكورين .

(٣ : ٥٠٢)

نحوه الآلوسيّ . (١١ : ١٦)

الطَّباطَبائيّ : هذه الآية تعلق بحسب نفسها على

المستضعفين الّذين هم كالبرزخ بين المحسنين والمسيئين وإن ورد في أسباب النّزول أنّ الآية نازلةٌ في الثّلاثة الّذين خلّفوا ثمّ تابوا، فأنزل الله توبتهم على رسوله صلّى الله عليه وآله

وكيف كان فالآية تُخلي مايؤول إليه عاقبة أمرهم وتُبقيها على إبهامها حتّى فيما ذُيّلتْ به من الاسمين الكريمين (العليم) و(الحكيم) الدّالّين على أنّ الله سبحانه يحكم فيهم بما يقتضيه علمه وحكمته، وهذا بخلاف ماذُيّل قوله ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾، حيث قال ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ التّوبة ١٠٢.
(٩: ٣٨١)

٣- ... وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ... الفرقان: ٤
ابن عبّاس: أشاروا إلى قوم عبيد كانوا للعرب من الفرس: أبو فكيهة مولى الحضرميّين، وجبر، ويسار، وعدّاس، وغيرهم. (أبو حيّان ٦: ٤٨١)

مُجاهِد: قالوا: أعانه عليه اليهود.
(الطّوسيّ ٧: ٤٧١)

الضّحّاك: عَنَو أبا فكيهة الرّوميّ.
(أبو حيّان ٦: ٤٨١)

الحَسَن: قالوا أعانه عليه عبد حبشيّ، يعني الحضرميّ. (الطّوسيّ ٧: ٤٧١)

المُبَرِّد: عَنَوا بقوم آخرين: المؤمنين، لأنّ «آخر» لا يكون إلّا من جنس الأوّل. (أبو حيّان ٦: ٤٨١)

الطَّبَريّ: ذُكر أنّهم كانوا يقولون: إنّما تُعلّم محمّدًا هذا الّذي يجيئنا به اليهود، فذلك قوله: ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ (١٨: ١٨١)

الزّمَخْشَريّ: قيل: هم اليهود، وقيل: عدّاس مولى حُوَيطب بن عبد العُزّى، ويسار مولى العلاء بن الحضرميّ وأبو فكيهة الرّوميّ. قال ذلك النّضر بن الحارث بن عبدالدّار. (٣: ٨١)

الطَّبْرِسيّ: قالوا: أعان محمّدًا صلّى الله عليه وآله على هذا القرآن عدّاس مولى حُوَيطب بن عبد العُزّى، ويسار غلام العلاء بن الحضرميّ، وجبر مولى عامر، وكانوا من أهل الكتاب. (٤: ١٦١)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢٤: ٥٠)

أبو حَيّان: [قال بعد نقل قول المُبَرِّد:]

وما قاله لا يلزم الاشتراك في جنس الإنسان، ولا يلزم الاشتراك في الوصف، ألا ترى إلى قوله ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ﴾ آل عمران: ١٣، فهما اشتركتا في مطلق الفئة واختلفتا في الوصف؟
(٦: ٤٨١)

البُرُوسَويّ: أي اليهود، فإنّهم يُلقون إليه أخبار الأمم، وهو يعبّر عنها بعبارته (٦: ١٩٠)

مثله الآلوسيّ (١٨: ٢٣٤)

الطَّباطَبائيّ: السّياق لايخلو من إيماء إلى أنّ المراد «بقوم آخرين» بعض أهل الكتاب.

وقد ورد في بعض الآثار أنّ «القوم الآخرين» هم عدّاس مولى حُوَيطب بن عبد العُزّى، ويسار مولى العلاء بن الحضرميّ، وجبر مولى عامر، كانوا من أهل الكتاب يقرؤون التّوراة أسلموا، وكان النّبيّ ﷺ يتعهّدهم، فقيل ماقيل (١٥: ١٨٠)

أَخَرِينَ

١ - ﴿وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ﴾ المائدة ٤١

جابر بن زيد : يهود فدك يقولون ليهود المدينة ﴿إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ﴾ (الطّبري ٦ : ٢٣٥)

الطّبري : واختلف أهل التأويل في السمّاعون للكذب سمّاعون لقوم آخرين ، فقال بعضهم : سمّاعون لقوم آخرين : يهود فدك ، والقوم الآخرون الذين لم يأتوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : يهود المدينة وقال آخرون : المعنيّ بذلك قوم من اليهود ، كان أهل المرأة التي بَغَتْ بعثوا بهم يسألون رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن الحكم فيها ، والباعثون بهم هم القوم الآخرون وهم أهل المرأة الفاجرة ، لم يكونوا أتوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصّواب قول مَن قال : إنّ السمّاعين للكذب هم السمّاعون لقوم آخرين ، وقد يجوز أن يكون أولئك كانوا من يهود المدينة ، والمسموع لهم من يهود فدك ، ويجوز أن يكونوا كانوا من غيرهم ، غير أنّه أيّ ذلك كان ، فهو من صفة قوم من يهود سمعوا الكذب على الله في حكم المرأة التي كانت بَغَتْ فيهم وهي مُحصنة ، وأنّ حكمها في التوراة التحميم والجلد.

وسألوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن الحكم اللّازم لها ، وسمعوا مايقول فيها قوم المرأة الفاجرة ، قبل أن يأتوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم محتكمين إليه فيها ، وإنّما سألوا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن ذلك لهم ليُعلِموا أهل المرأة الفاجرة مايكون من جوابه لهم ، فإن لم يكن من حكمه الرّجم رضوا به حَكَمًا فيهم ، وإن كان من حكمه الرّجم حذروه وتركوا الرّضا به وبحكمه. (٦ : ٢٣٥)

الزّمخشريّ : يعني اليهود الّذين لم يَصِلوا إلى مجلس رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وتجافوا عنه ، لما أفرط فيهم من شدّة البغضاء وتبالغ من العداوة ، أي قابلون من الأحبار ، ومن أولئك المفرطين في العداوة الّذين لايقدرون أن ينظروا إليك.

وقيل : سمّاعون إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم لأجل قوم آخرين من اليهود وجّهوهم عيونًا ليُبلغوهم ماسمعوا منه.

وقيل : السمّاعون : بنو قريظة ، والقوم الآخرون يهود خيبر. (١ : ٦١٣)

نحوه فخر الرّازيّ (١١ : ٢٣٢)

أبو حَيّان : يُحتمل أن يكون المعنى سمّاعون لكذب قوم آخرين لم يأتوك ، أي كذبهم والّذين لم يأتوه : يهود فدك ، وقيل : يهود خيبر ، وقيل : أهل الرّأيين ، وقيل أهل الخصام في القتل والدّية.

ويُحتمل أن يكون المعنى سمّاعون لأجل قوم آخرين ، أي هم عيون لهم وجواسيس يسمعون منك وينقُلون لقوم آخرين ، وهذا الوصف يمكن أن يتّصف به المنافقون ويهود المدينة.

وقيل : السمّاعون : بنو قريظة ، والقوم الآخرون يهود خيبر. وقيل لسفيان بن عُيَينة : هل جرى ذكر الجاسوس في كتاب الله ؟ فقال : نعم ، وتلا هذه الآية

﴿سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ﴾ (٣: ٤٨٧)

الآلوسيّ : (آخَرِينَ) صفة (لِقَوْمٍ)، وجملة (لَمْ يَأْتُوكَ) صفة أخرى. (٦: ١٣٦)

٢- ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ﴾ النّساء: ٩١

ابن عبّاس : نزلت في ناس كانوا يأتون النّبيّ ﷺ فيسلمون رياء، ثمّ يرجعون إلى قريش فيرتكسون في الأوثان، يبتغون بذلك أن يأمنوا هاهنا وهاهنا، فأمر الله بقتالهم إن لم يعتزلوا ويصلحوا.

مثله مُجاهد. (الطّبرسيّ ٣: ٢٨٨)

مثله الآلوسيّ. (٥: ١١١)

الحسن : إنّهم من المنافقين. (أبو حيّان ٣: ٣١٩)

قتادة : حيّ كانوا بتهامة، قالوا: يا نبيّ الله لا نقاتلك ولا نقاتل قومنا، وأرادوا أن يأمنوا نبيّ الله ويأمنوا قومهم فأبى الله ذلك عليهم، فقال: ﴿كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا﴾ النّساء: ٩١. (الطّبريّ ٥: ٢٠٢)

السُّدّيّ : نزلت هذه الآية في نُعَيم بن مسعود الأشجعيّ، وكان يأمن في المسلمين والمشركين، ينقل الحديث بين النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والمشركين.

(الطّبريّ ٥: ٢٠٢)

مُقاتِل : نزلت في أسد وغطفان.

(الطّبرسيّ ٣: ٨٩)

الطّبريّ : هؤلاء فريق آخر من المنافقين كانوا يُظهرون الإسلام لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه، ليأمنوا به عندهم من القتل والسّباء وأخذ الأموال، وهم كفّار، يعلم ذلك منهم قومهم، إذا لقوهم كانوا معهم وعبدوا ما يعبدونه من دون الله، ليأمنوهم على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وذراريهم. (٥: ٢٠١)

الزّمخشريّ : هم قوم من بني أسد وغطفان، كانوا إذا أتوا المدينة أسلموا وعاهدوا ليأمنوا المسلمين، فإذا رجعوا إلى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم. (١: ٥٥٢)

الطّبرسيّ : قيل: نزلت في عُيَينة بن حِصن الفزاريّ، وذلك أنّه أجدبت بلادهم، فجاء إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله ووادعه على أن يقيم ببطن نخل ولا يتعرّض له، وكان منافقًا ملعونًا، وهو الّذي سمّاه رسول الله ﷺ الأحمق المطاع في قومه. وهو المرويّ عن الصّادق ؏.

يعني قومًا آخرين غير الّذين وصفهم قبل.

(٣: ٨٩)

أبو حَيّان : لمّا ذكر صفة المحقّين في المتاركة، المجدّين في إلقاء السّلم، نبّه على طائفة أخرى مخادعة، يريدون الإقامة في مواضعهم مع أهليهم، يقولون لهم: نحن معكم وعلى دينكم، ويقولون للمسلمين كذلك إذا وجدوا

[وقال بعد نقل أقوال ابن عبّاس، والسُّدّيّ، وقتادة:]

والظّاهر من قوله: (سَتَجِدُونَ آخَرِينَ) أنّهم قوم غير المستثنين في قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ﴾ النّساء: ٩٠.

وذهب قوم إلى أنّها بمنزلة الآية الأولى، والقوم الّذين نزلت فيهم هم الّذين نزلت فيهم الأولى، وجاءت مؤكّدة لمعنى الأولى مقرّرة لها. (٣: ٣١٨)

الطّباطَبائيّ : إخبار بأنّه سيواجهكم قوم آخرون، ربّما شابهوا الطّائفة الثّانية من الطّائفتين

المستثناين، حيث إنّهم يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم، غير أنّ الله سبحانه يخبر أنّهم منافقون غير مأمونين في مواعدتهم وموادعتهم، ولذا بدّل الشّرطين المثبتين في حقّ غيرهم، أعني قوله ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ﴾ النساء ٩٠، بالشّرط المنفيّ، أعني قوله ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ﴾ النساء ٩١، إلخ وهذا في معنى تنبيه المؤمنين على أن يكونوا على حذر منهم، ومعنى الآية ظاهر (٥: ٣١)

٣- ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾ النساء ١٣٣

ابن عبّاس: الخطاب للمشركين والمنافقين والمعنى ويأت بآخرين منكم. (أبو حيّان ٣: ٣٦٧)

الطّبريّ: ويأت بناس آخرين غيركم، لمؤازرة نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم ونصرته

وقد رُوي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّها لمّا نزلت، ضرب بيده على ظهر سلمان، فقال: «هم قوم هذا»، يعني عَجم الفُرس (٥: ٣١٩)

الزّمخشريّ: يُوجِد إنسًا آخرين مكانكم أو خلقًا آخرين غير الإنس. (١: ٥٧٠)

ابن عطيّة: يُحتمل أن يكون وعيدًا لجميع بني آدم، ويكون «الآخرون» من غير نوعهم، كما أنّه قد رُوي أنّه كان في الأرض ملائكة يعبدون الله قبل بني آدم (أبو حيّان ٣: ٣٦٧)

أبو حيّان: فظاهره أنّ الخطاب لمن تقدّم له الخطاب أوّلا.

وقال أبو سليمان الدّمشقيّ: الخطاب للكفّار، وهو تهديد لهم، كأنّه قال: إن يشأ يهلككم كما أهلك من قبلكم، إذ كفروا برسله.

وقيل: للمؤمنين يطلق عليه اسم النّاس، والمعنى إن شاء يهلككم كما أنشأكم وأنشأ قومًا آخرين يعبدونه

وقال الطّبريّ: الخطاب للّذين شفعوا في طعمة بن أبيرق، وخاصموا وخاصموا عنه في أمر خيانته في الدّرع والدّقيق

وهذا التّأويل بعيد، وقد يَظهر العموم فيكون خطابًا لمن بلغ الحاضر الّذي يتوجّه إليه الخطاب والنّداء. ﴿وَيَأْتِ بِآخَرِينَ﴾، أي بناس غيركم. فما يأتي به من نوع المذهَب، فيكون من جنس المخاطب المنادى، وهم النّاس

[وقال بعد نقل قول الزّمخشريّ وابن عطيّة]

وما جوّزه لا يجوز، لأنّ مدلول «آخَر» في اللّغة هو مدلول غير خاصّ بجنس ماتقدّم، فلو قلت: جاء زيد وآخَر معه، أو مررت بامرأة وأخرى معها، أو اشتريت فرسًا وآخَر، وسابقت بين حمار وآخَر، لم يكن «آخَر» ولا «أُخرى» مؤنّثه ولاتثنيته ولاجمعه إلّا من جنس مايكون قبله

ولو قلت: اشتريت ثوبًا وآخَر، ويعني به غير ثوب لم يجز، فعلى هذا تجويزهم أن يكون قوله ﴿بِآخَرِينَ﴾ من غير جنس ماتقدّم وهم النّاس، ليس بصحيح، وهذا هو الفرق بين «غير» وبين «آخَر»، لأنّ «غيرًا» تقع على المغاير في جنس أو في صفة، فتقول: اشتريت ثوبًا وغيره، فيحتمل أن يكون ثوبًا ويُحتمل أن يكون غير

ثوب، وقلّ مَن يعرف هذا الفرق. (٢: ٣٦٧)

البُرُوسَويّ: أي يُوجِد دفعةً مكانكم قومًا آخرين من البشر، أو خلقًا آخرين مكان الإنس. (٢: ٢٩٩)

الآلوسيّ: أي يُوجِد مكانكم دفعةً قومًا آخرين من البشر، فالخطاب لنوع من النّاس.

وجوّز الزّمخشريّ وابن عَطيّة ومقلّدوهما أن يكون المراد (خلقًا آخَرين) أي جنسًا غير جنس النّاس وتعقّبه أبو حيّان بأنّه خطأ، وكونه من قبيل المجاز ـ كما قيل ـ لايتمّ به المراد، لمخالفته لاستعمال العرب، فإنّ «غيرًا» تقع على المغاير في جنس أو وصف، و«آخَر» لايقع إلّا على المغايرة بين أبعاض جنس واحد. [ثمّ نقل قول الحريريّ وقال:]

وفي «الدّرّ المصون»: إنّ هذا غير متّفق عليه، وإنّما ذهبَ إليه كثير من النّحاة وأهل اللّغة، ولوتمسّكوا بجسم الأئمّة الرّضيّ، إلّا أنّه يَرد على الزّمخشريّ ومن معه أنّ (آخَرين) صفة موصوفٍ محذوفٍ، والصّفة لا تقوم مقام موصوفها إلّا إذا كانت خاصّةً نحو: مررت بكاتب، أو إذا دلّ الدّليل على تعيين الموصوف، وهنا ليست خاصّة، فلابدّ أن يكون من جنس الأوّل لتدلّ على المحذوف.

وقال ابن يَسْعون والصَّقَليّ وجماعة: إنّ العرب لاتقول: مررت برجلين وآخَر، لأنّه إنّما يقابل «آخَر» ما كان من جنسه تثنيةً وجمعًا وإفرادًا.

وقال ابن هشام: هذا غير صحيح، لقول ربيعة بن مُكَدَّم [ثمّ استشهد بشعر]

وإنّما يعنون بكونه من جنس ماقبله أن يكون اسم الموصوف بـ«آخَر» في اللّفظ أو التّقدير يصحّ وقوعه على المتقدّم الّذي قوبل بآخَر على جهة التّواطؤ، ولذلك لو قلت: جاءني زيدٌ وآخَر، كان سائغًا، لأنّ التّقدير ورجل آخَر، وكذا جاءني زيد وأُخرى، تريد نَسَمَةً أُخرى، وكذا اشتريت فرسًا ومركوبًا آخَر، سائغ وإن كان المركوب الآخَر جَمَلًا، لوقوع المركوب عليهما بالتّواطؤ.

فإن كان وقوع الاسم عليهما على جهة الاشتراك فقط ـ فإن كانت حقيقتها واحدةً ـ جازت المسألة، نحو: قام أحد الزّيدَين وقعد الآخَر، وإن لم تكن حقيقتها واحدةً لم تَجُز، لأنّه لم يقابل به ماهو من جنسه، نحو: رأيت المشتري والمشتري الآخَر، تريد بأحدهما الكوكب، وبالآخَر مقابل البائع.

وهل يُشترط مع التّواطؤ اتّفاقهما في التّذكير؟ فيه خلاف، فذهب المبرّد إلى عدم اشتراطه، فيجوز جاءتني جاريتك وإنسان آخَر، واشترطه ابن جنّيّ، والصّحيح ماذهب إليه المُبَرِّد. [ثمّ استشهد بشعر]

وما ذُكر من أنّ «آخَر» يقابل به ماتقدّمه من جنسه، هو المختار، وإلّا فقد يستعملونه من غير أن يتقدّمه شيء من جنسه.

وزعم أبو الحسن أنّ ذلك لايجوز إلّا في الشّعر، فلو قلت: جاءني آخَر، من غير أن تتكلّم قبله بشيءٍ من صنفه لم يجز، ولو قلت: أكلت رغيفًا، وهذا قميص آخَر، لم يحسُن.

وفي المسائل الصّغرى للأخفش في باب عقده لتحقيق هذه المسألة: أنّ العرب لاتستعمل «آخَر» إلّا فيما هو من صنف ماقبله، فلو قلت: أتاني صديق لك

وعدوّ لك آخَر ، لم يَحسُن ، لأنّه لغو من الكلام ، وهو يشبه «سائر» و «بقيّة» و «بعضًا» في أنّه لايستعمل إلّا في جنسه ، فلو قلت : ضربتُ رجلًا وتركت سائر النّساء ، لم يكن كلامًا ، وقد يجوز ماامتنع بتأويل ، كرأيت فرسًا وحمارًا آخَر ، نظرًا إلى أنّه دابّة

وفي الحديث : «أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وَجَد خِفّةً في مرضه فقال : انظروا مَن أتّكئُ عليه ، فجاءت بُريرة و رجل آخَر فاتّكأ عليهما» .

وحاصل هذا أنّه لايوصف بآخَر إلّا ما كان من جنس ماقبله ، لتتبيّن مغايرته في محلّ يُتوهّم فيه اتّحاده ولو تأويلًا ، وحينئذٍ لايكون ماذكره الزّمخشريّ نصًّا في الخطأ ، ومخالفة استعمال العرب المعوّل عليه عند الجمهور. (٥ : ٦٤أ)

الطَّباطَبائيّ : السّياق - وهو الدّعوة إلى ملازمة التّقوى الّذي أوصى الله به هذه الأُمّة ، ومَن قبلهم من أهل الكتاب - يدلّ على أنّ إظهار الاستغناء وعدم الحاجة المدلول عليه بقوله : (إنْ يَشَأْ) إنّما هو في أمر التّقوى . والمعنى أنّ الله وصّاكم جميعًا بملازمة التّقوى فاتّقوه ، وإن كفرتم فإنّه غنيّ عنكم ، وهو المالك لكلّ شيء ، المتصرّف فيه كيفما شاء ولما شاء إنْ يَشأْ أن يُعبد ويُتّقى ، ولم تقوموا بذلك حقّ القيام ، فهو قادر أن يؤخّركم ويقدّم آخرين يقومون لما يحبّه ويرتضيه ، ﴿وَكَانَ اللهُ عَلَى ذٰلِكَ قَدِيرًا﴾

وعلى هذا ، فالآية ناظرة إلى تبديل النّاس إن كانوا غير متّقين بآخرين من النّاس يتّقون الله . وقد رُوي أنّ الآية لمّا نزلت ضرب رسول الله ﷺ بيده على ظهر سلمان وقال : «إنّهم قوم هذا» ، وهو يؤيّد هذا المعنى ، وعليك بالتّدبّر فيه .

وأمّا مااحتمله بعض المفسّرين أنّ المعنى إنْ يشأْ يُفنيكم ويُوجد قومًا آخرين مكانكم أو خلقًا آخرين مكان الإنس ، فمعنًى بعيد عن السّياق . نعم ، لابأس به في مثل : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾ إبراهيم : ١٩ ، ٢٠ (٥ : ١٠٣)

٤ - ... وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَاتَعْلَمُونَهُمْ ... الأنفال : ٦٠

النّبيّ ﷺ : هم الجنّ . (الآلوسيّ ١٠ : ٢٦)

مثله ابن عبّاس ، والطّبَريّ . (الآلوسيّ ١٠ : ٢٧)

مُجاهِد : بنو قريظة . (الطّبَريّ ١٠ : ٣١)

الحَسَن : المنافقون ، لايعلم المسلمون أنّهم أعداؤهم ، وهم أعداؤهم . (الطّبْرِسيّ ٢ : ٥٥٥)

مثله مُقاتِل (الآلوسيّ ١٠ : ٢٦) ، وابن زَيد (الطّبْرِسيّ ٢ : ٥٥٥)

السُّدّيّ : هؤلاء أهل فارس . (الطّبَريّ ١٠ : ٣١)

ابن زَيد : هم كلّ عدوّ للمسلمين ، غير الّذي أمر النّبيّ أن يشرّد بهم مَن خلفهم . (الطّبَريّ ١٠ : ٣١)

الجُبّائيّ : كلّ مَن لاتعرفون عداوته داخل فيه . (الطّوسيّ ٥ : ١٧٤)

الطّبَريّ : إنّ قول مَن قال : عُني به الجنّ ، أقرب وأشبه بالصّواب ، لأنّه جلّ ثناؤه قد أدخل بقوله : ﴿وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ الأمر بارتباط الخيل ، لإرهاب كلّ عدوّ لله ، وللمؤمنين

يعلمونهم

ولاشكّ أنّ المؤمنين كانوا عالمين بعداوة قريظة وفارس لهم، لعلمهم بأنّهم مشركون، وأنّهم لهم حربٌ، ولا معنى لأن يقال: وهم يعلمونهم لهم أعداء، ﴿وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ﴾ ولكن معنى ذلك -إن شاء الله- تُرهبون بارتباطكم أيّها المؤمنون الخيل عدوّ الله وأعداءكم من بني آدم، الّذين قد علمتم عداوتهم لكم، لكفرهم بالله ورسوله، وتُرهبون بذلك جنسًا آخر من غير بني آدم، لاتعلمون أماكنهم وأحوالهم، الله يعلمهم دونكم، لأنّ بني آدم لايرونهم

وقيل: إنّ صهيل الخيل يُرهب الجنّ، وإنّ الجنّ لاتقرب دارًا فيها فرس

فإن قال قائل: فإنّ المؤمنين كانوا لا يعلمون ما عليه المنافقون، فما تُنكر أن يكون عُني بذلك المنافقون؟

قيل: فإنّ المنافقين لم يكن تُروّعهم خيل المسلمين ولا سلاحهم، وإنّما كان يُروّعهم أن يظهر المسلمون على سرائرهم الّتي كانوا يستسرّون من الكفر، وإنّما أُمر المؤمنون بإعداد القوّة لإرهاب العدوّ، فأمّا من لم يُرهبه ذلك فغير داخل في معنى مَن أُمر بإعداد ذلك له المؤمنون، وقيل: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ﴾ فاكتفى للعلم بمنصوب واحد في هذا الموضع، لأنّه أُريد لاتعرفونهم [ثمّ استشهد بشعر]
(١٠: ٣٢)

الزَّمَخْشَريّ: هم اليهود، وقيل: المنافقون، وقيل: كفرة الجنّ.
(٢: ١٦٦)

الفَخْر الرّازيّ: المراد أنّ تكثير آلات الجهاد وأدواتها كما يُرهب الأعداء الّذين نعلم كونهم أعداء، كذلك يُرهب الأعداء الّذين لانعلم أنّهم أعداء، ثمّ فيه وجوه:

الأوّل: وهو الأصحّ أنّهم هم المنافقون، والمعنى أنّ تكثير أسباب الغزو كما يُوجب رهبة الكفّار، فكذلك يوجب رهبة المنافقين

فإن قيل: المنافقون لايخافون القتال فكيف يُوجب ماذكرتموه الإرهاب؟

قلنا: هذا الإرهاب من وجهين:

الأوّل: أنّهم إذا شاهدوا قوّة المسلمين وكثرة آلاتهم وأدواتهم انقطع عنهم طمعهم من أن يصيروا مغلوبين، وذلك يحملهم على أن يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم، ويصيروا مخلصين في الإيمان.

والثّاني: أنّ المنافق من عادته أن يتربّص ظهور الآفات، ويحتال في إلقاء الإفساد والتّفريق فيما بين المسلمين، فإذا شاهد كون المسلمين في غاية القوّة خافهم وترك هذه الأفعال المذمومة

القول الثّاني: في هذا الباب ما رواه ابن جُرَيْج عن سليمان بن موسى، قال: المراد كفّار الجنّ

القول الثّالث: أنّ المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم أيضًا، فإذا كان قويّ الحال كثير السّلاح، فكما يخافه أعداؤه من الكفّار، فكذلك يخافه كلّ مَن يعاديه مسلمًا كان أو كافرًا. (١٥: ١٨٦)

القُرْطُبيّ: يعني فارس والرّوم، قاله السُّدّيّ.

وقيل: الجنّ، وهو اختيار الطَّبَريّ.

وقيل: المراد بذلك كلّ مَن لاتُعرف عداوته.

قال السُّهيليّ: قيل: هم قُرَيْظة، وقيل: هم من

الجنّ. وقيل غير ذلك.

ولا ينبغي أن يقال فيهم شيء، لأنّ الله سبحانه قال ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ فكيف يدّعي أحد علمًا بهم، إلّا أن يصحّ حديث جاء في ذلك عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وهو قوله في هذه الآية «هم الجنّ» (٨: ٣٨)

أبو حَيّان: قال ابن زيد: هم المنافقون، وهذا أظهر، لأنّه قال ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ أي لاتعلمون أعيانهم وأشخاصهم إذ هم متستّرون عن أن تعلموهم بالإسلام. فالعلم هنا كالمعرفة تعدّى إلى واحد، وهو متعلّق بالذّوات وليس متعلّقًا بالنّسبة. ومن جعله متعلّقًا بالنّسبة فقدّر مفعولًا ثانيًا محذوفًا وقدّره «محاربين»، فقد أبعد، لأنّ حذف مثل هذا دون تقدّم ذكر ممنوع عند بعض النّحويّين وعزيز جدًّا عند بعضهم، فلا يُحمل القرآن عليه مع إمكان حمل اللّفظ على غيره وتمكّنه من المعنى.

وقدّره بعضهم (لَاتَعْلَمُونَهُمْ) فارعين راهبين (اللّهُ يَعْلَمُهُمْ) بتلك الحالة. والظّاهر أن يكون إشارةً إلى المنافقين كما قلنا على جهة الطّعن عليهم والتّنبيه على سوء حالهم، وليستريب بنفسه كلّ من يعلم منها نفاقًا إذا سمع الآية، وبفزعهم ورهبتهم غنًى كبيرٌ في ظهور الإسلام وعلوّه. (٤: ٥١٣)

البُرُوسَويّ: أي تُرهبون به أيضًا عدوًّا آخرين من غيرهم من الكفرة كاليهود والمنافقين والفُرس، ومنهم كفّار الجنّ، فإنّ صهيل الفَرَس يخوّفهم (٣: ٣٦٥)

الطَّباطَبائيّ: في قوله: ﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ﴾ دلالةٌ على أنّ المراد بـ«الأوّلين» هم الّذين يعرفهم المؤمنون بالعداوة لله ولهم، والمراد بهؤلاء الّذين لايعلمهم المؤمنون ـ على مايعطيه إطلاق اللّفظ ـ كلّ من لاخبرة للمؤمنين بتهديده إيّاهم بالعداوة، ومن المنافقين الّذين هم في كسوة المؤمنين وصورتهم، يصلّون ويصومون ويحجّون ويجاهدون ظاهرًا، ومن غير المنافقين من الكفّار الّذين لم يُبتل بهم المؤمنون بعد (٩: ١١٦)

٥ ـ ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾. الأنبياء: ١١

الطّبريّ: وأحدثنا بعدما أهلكنا هؤلاء الظّلمة، من أهل هذه القرية الّتي قصمناها بظلمها قومًا آخرين سواهم. (١٧: ٧)

البُرُوسَويّ: أي ليسوا منهم نسبًا ولا دينًا. (٥: ٤٥٨)

الآلوسيّ: أي ليسوا منهم في شيء، تنبيهٌ على استئصال الأوّلين وقطع دابرهم بالكلّيّة، وهو السّرّ في تقديم حكاية إنشاء هؤلاء على حكاية مبادئ إهلاك أولئك، بقوله سبحانه ﴿فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا﴾ الأنبياء ١٢، وضمير الجمع للأهل لا لقوم آخرين، إذ لاذنب لهم يقتضي ماتضمّنه هذا الكلام (١٧: ١٦)

٦ ـ ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾. المؤمنون: ٣١

الجُبّائيّ: يعني ثمود، لأنّهم أهلكوا بالصّيحة.

(الطَّبْرِسيّ ٤: ١٠٦)

الطَّبْرِسيّ: أي جماعةً آخرين من النّاس، والقرن أهل العصر، على مقارنة بعضهم لبعض، قيل يعني عادًا

قوم هود، لأنّه المبعوث بعد نوح. (٤: ١٠٦)

أبو حَيّان: ذكر هذه القصّة عقيب قصّة نوح يظهر أنّ هؤلاء هم قوم هود، والرّسول هو هود عليه السلام، وهو قول الأكثرين.

وقال أبو سليمان الدّمشقيّ، والطّبريّ: هم ثمود والرّسول صالح عليه السلام، هلكوا بالصّيحة. (٦: ٤٠٣)

البُرُوسَويّ: هم عاد، لقوله تعالى حكايةً عن هود ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ﴾ الأعراف ٦٩ (٦: ٨١)

٧ـ ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ﴾ المؤمنون، ٤٢

ابن عبّاس: هم بنو إسرائيل (أبو حيّان ٦: ٤٠٧)

أبو حَيّان: قيل: قصّة لوط وشعيب وأيّوب ويونس. (٦: ٤٠٧)

البُرُوسَويّ: هم قوم صالح ولوط وشعيب وغيرهم، إظهارًا للقدرة، وليعلم كلّ أُمّة استغناءنا عنهم، وأنّهم إن قبلوا دعوة الأنبياء وتابعوا الرّسل تعود فائدة استسلامهم وانقيادهم وقيامهم بالطّاعات إليهم (٦: ٨٤)

٨ـ ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ الدّخان ٢٨

قَتادَة: يعني بني إسرائيل (الطّبَريّ ٢٥: ١٢٤)

الزّمَخْشَريّ: ليسوا منهم في شيء من قرابة ولا دين ولا ولاء، وهم بنو إسرائيل، كانوا مستعبَدين في أيديهم، فأهلكهم الله على أيديهم وأورثهم ملكهم وديارهم. (٣: ٥٠٣)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٢٧: ٢٤٦)

الطَّبْرِسيّ: أراد بقوم آخرين بني إسرائيل لأنّهم رجعوا إلى مصر بعد هلاك فرعون. (٥: ٦٤)

أبو حيّان: قال قَتادَة، وقال الحسن: إنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر بعد هلاك فرعون

وضُعّف قول قَتادَة بأنّه لم يُرْوَ في مشهور التّواريخ أنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر في شيء من ذلك الزّمان ولاملكوها قطّ، إلّا أن يُريد قتادة، أنّهم وَرِثوا نوعها في بلاد الشّام. انتهى

ولا اعتبار بالتّواريخ، فالكذب فيها كثير وكلام الله صِدق، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الشّعراء ٥٩

وقيل: ﴿قَوْمًا آخَرِينَ﴾ ممّن ملك مصر بعد القِبط من غير بني إسرائيل (٨: ٣٦)

نحوه البُرُوسَويّ (٨: ٤١٢)

الآلوسيّ: المراد بـ«قوم آخرين» بنو إسرائيل، وهم مغايرون للقِبط جنسًا ودينًا، ويفسّر ذلك قوله تعالى في سورة الشّعراء: ﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الشّعراء ٥٩، وهو ظاهر في أنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر بعد هلاك فرعون وملكوها، وبه قال حَسَن.

وقيل: المراد بهم غير بني إسرائيل ممّن ملك مصر بعد هلاك القِبط، وإليه ذهب قَتادَة، قال: لم يَرِد في مشهور التّواريخ أنّ بني إسرائيل رجعوا إلى مصر ولا

أنّهم ملكوها قطُّ . وأوّل ما في سورة الشّعراء بأنّه من باب ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ﴾ فاطر ١١ ، وقولك : عندي درهم ونصفه . فليس المراد مخصوص ما تركوه بل نوعُه وما يُشبهه . والإيراث : الإعطاء .

وقيل : المراد من إيراثها إيّاهم تمكينهم من التّصرّف فيها ، ولا يتوقّف ذلك على رجوعهم إلى مصر كما كانوا فيها أوّلًا .

وأخذ جمعٌ بقول الحَسَن ، وقالوا : لا اعتبار بالتّواريخ ، وكذا الكتب الّتي بيد اليهود اليوم ، لما أنّ الكذب فيها كثير وحسبنا كتاب الله وهو سبحانه أصدق القائلين ، كتابه جلّ وعلا مأمون من تحريف المحرّفين .

(١٢٣ : ٢٥)

٩- وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ . الجمعة : ٣

أبو هُرَيْرَة : كنّا جلوسًا عند النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فنزلت عليه سورة الجمعة ، فلمّا قرأ : ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ قال رجل : مَن هؤلاء يارسول الله ؟ قال : فلم يراجعه النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حتّى سأله مرّةً أو مرّتين أو ثلاثًا ، قال : وفينا سلمان الفارسيّ ، فوضع النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم يده على سلمان ، فقال : «لو كان الإيمان عند الثّريّا لَنالَهُ رجالٌ من هؤلاء»

(الطّبَريّ ٢٨ : ٩٦)

ابن عَبّاس : هم الأعاجم ، يعنون بهم غير العرب ، أيَّ طائفة كانت (الفخر الرّازيّ ٣٠ : ٤)

ابن عُمَر : أهل اليمن (أبو حَيّان ٨ : ٢٦٦)

سَعيد بن جُبَيْر : الرّوم والعجم .

(أبو حَيّان ٨ : ٢٦٦)

مُجاهِد : هم الأعاجم (الطّبَريّ ٢٨ : ٩٥)

مَن رَدَفَ الإسلام من النّاس كلّهم .

(الطّبَريّ ٢٨ : ٩٦)

عِكْرِمَة : التّابعين من أبناء العرب

مثله مُقاتِل (أبو حَيّان ٨ : ٢٦٦)

الضّحّاك : طوائف من النّاس .

(أبو حَيّان ٨ : ٢٦٦)

ابن زيد : هؤلاء كلّ مَن كان بعد النّبيّ إلى يوم القيامة ، كلّ مَن دخل في الإسلام من العرب والعجم .

(الطّبَريّ ٢٨ : ٩٦)

الطّبَريّ : [نقل قول أبي هُرَيْرَة ، ومُجاهِد ، وابن زيد ثمّ قال :]

وأولى القولين في ذلك بالصّواب عندي قول مَن قال : عُني بذلك كلّ لاحق لحق بالّذين كانوا صحبوا النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم في إسلامهم من أيّ الأجناس ، لأنّ الله عزّوجلّ عمّ بقوله : ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ كلّ لاحق بهم من آخرين ، ولم يخصّص منهم نوعًا دون نوع ، فكلّ لاحق بهم فهو من الآخرين الّذين لم يكونوا في عداد الأوّلين ، الّذين كان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يتلو عليهم آيات الله . (٢٨ : ٩٦)

الطّوسيّ : (آخرين) نصب على تقدير : ويزكّي آخرين منهم لمّا يلحقوا بهم . ويجوز أن يكون جرًّا ، وتقديره : هو الّذي بعث في الأُمّيّين وفي آخرين .

(١٠ : ٤)

الزَّمَخْشَريّ : (آخَرِينَ) مجرور ، عطف على (الأُمِّيِّينَ) ، يعني أنّه بعثه في الأُمِّيِّين الّذين على عهده ، وفي آخرين من الأُمِّيِّين لم يلحقوا بهم بعدُ ، وسيلحقون بهم ، وهم الّذين بعد الصّحابة . (٤ : ١٠٢)

الفَخْر الرّازيّ : [قال بعد نقل أقوال المفسّرين]

وفي الجملة معنى جميع الأقوال فيه كلّ مَن دخل في الإسلام بعد النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى يوم القيامة

فالمراد بـ(الأُمِّيِّينَ) العرب ، وبالآخرين سواهم من الأُمم .

وقوله : (وَآخَرِينَ) مجرور ، لأنّه عطف على المجرور ، يعني (الأُمِّيِّينَ) ، ويجوز أن ينتصب عطفًا على المنصوب في (وَيُعَلِّمُهُمُ) أي ويعلّمهم ويعلّم آخرين منهم ، أي من الأُمِّيِّين وجعلهم منهم ، لأنّهم إذا أسلموا صاروا منهم ، فالمسلمون كلّهم أُمّة واحدة وإن اختلفت أجناسهم ، قال تعالى : ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ التّوبة : ٧١

وأمّا من لم يؤمن بالنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لم يدخل في دينه ، فإنّهم كانوا بمعزل عن المراد بقوله (وَآخَرِينَ مِنْهُمْ) وإن كان النّبيّ مبعوثًا إليهم بالدّعوة فإنّه تعالى قال في الآية الأُولى : ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الجمعة : ٢ ، وغير المؤمنين ليس من جملة من يُعلّمه الكتاب والحكمة. (٣٠ : ٤)

القُرطُبيّ : أي لم يكونوا في زمانهم وسيجيئون بعدهم .

قال ابن عُمر ، وسَعيد بن جُبَيْر : هم العجم . وقال عِكْرِمَة : هم التّابعون . مُجاهد : هم النّاس كلّهم ، يعني من بعد العرب الّذين بُعث فيهم محمّد صلّى الله عليه وسلّم . وقاله ابن زَيد ، ومُقاتِل بن حَيّان . قالا : هم مَن دخل في الإسلام بعد النّبيّ إلى يوم القيامة .

والقول الأوّل أثبت . (١٨ : ٩٣)

أبو حَيّان : (آخَرِينَ) الظّاهر أنّه معطوف على (الأُمِّيِّينَ) أي وفي آخرين من الأُمِّيِّين لم يلحقوا بهم بعدُ وسيلحقون

وقيل : (وَآخَرِينَ) منصوب معطوف على الضّمير في (وَيُعَلِّمُهُمُ) أسند تعليم الآخرين إليه عليه الصّلاة والسّلام مجازًا ، لما تناسق التّعليم إلى آخر الزّمان وتلا بعضه بعضًا ، فكأنّه صلّى الله عليه وسلّم وُجد منه .

قال أبو هُرَيْرَة وغيره : (وَآخَرِينَ) هم فارس ، وجاء نصًّا عنه في صحيح البخاريّ ومسلم ، ولو فُهم منه الحصر في فارس لم يجز أن يُفسَّر به الآية ، ولكن فَهِم المفسّرون منه أنّه تمثيل [إلى أن قال]

وعن أبي رُوق : الصّغار بعد الكبار .

ينبغي أن تُحمل هذه الأقوال على التّمثيل كما حملوا قول الرّسول في فارس . (٨ : ٢٦٦)

البُرُوسَويّ : (آخَرِينَ) جمع آخَر بمعنى «غير» ، وهو عطف على (الأُمِّيِّينَ) ، أي بعثه في الأُمِّيِّين الّذين على عهده ، وفي آخرين من الأُمِّيِّين . أو على المنصوب في (يُعَلِّمُهُمُ) ، أي يعلّمهم ويعلّم آخرين منهم ، وهم الّذين جاؤوا من العرب ، و(مِنْهُمْ) متعلّق بالصّفة لـ(آخرين) ، أي وآخرين كائنين منهم مثلهم في العربيّة والأُمّيّة ، وإن كان المراد العجم ، فـ(مِنْهُمْ) يكون متعلّقًا بآخرين . (٩ : ٥١٥)

الأُخَرِينَ

١ـ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ الشّعراء ٦٤

ابن عبّاس : معناه قرّبنا إلى البحر فرعون .

مثله قتادة (الطُّوسيّ ٨ : ٢٩)

قَتادَة : هم قوم فرعون ، قرّبهم الله حتّى أغرقهم في البحر . (الطَّبَريّ ١٩ : ٨١)

الطَّبَريّ : وقرّبناهنا لك آل فرعون من البحر (١٩ : ٨١)

الفَخر الرّازيّ : أي وقرّبنا (ثَمَّ) أي حيث انفلق البحر ((الآخَرين) قوم فرعون (ثَمَّ) فيه ثلاثة أوجه

أحدها : قرّبناهم من بني إسرائيل .

وثانيها : قرّبنا بعضهم من بعض وجمعناهم حتّى لا ينجو منهم أحد

وثالثها : قدّمناهم إلى البحر . (٢٤ : ١٣٦)

أبو حَيّان : قرأ الحَسَن وأبو حَيْوة (وَزَلَفْنَا) بغير ألف ، وقرأ أُبَيّ ، وابن عبّاس ، وعبدالله بن الحرث (وَأَزْلَقْنَا) بالقاف عوض الفاء ، أي أزللنا . قاله صاحب اللّوامح

قيل : من قرأ بالقاف صار (الآخَرين) فرعون وقومه ، ومن قرأ بالفاء ، يعني بالقراءة العامّة «الآخرون» هم موسى وأصحابه ، أي جمعنا شملهم وقرّبناهم بالنّجاة . (٧ : ٢٠)

البُرُوسَويّ : أي فرعون وقومه (٦ : ٢٨٠)

نحـوه الآلوسيّ (١٩ : ٨٩) ، والطَّباطَبائيّ (١٥ : ٢٧٨) .

وبهذا المعنى جاء (الآخَرين) في آية «٦٦» من هذه السّورة .

٢ـ ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ الشّعراء : ١٧٢

مُقاتِل : خسف الله بقوم لوط ، وأرسل الحجارة على من كان خارجًا من القرية . (القُرطُبيّ ١٣ : ١٣٣)

الطَّبَريّ : ثمّ أهلكنا الآخرين من قوم لوط بالتّدمير (١٩ : ١٠٦)

[وكذا المراد من (الآخَرين) قوم لوط ، في آية «١٣٦» من سورة الصّافّات .]

٣ـ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ . الصّافّات : ٨٢

قَتادَة : أنجاه الله ومن معه في السّفينة ، وأغرق بقيّة قومه . (الطَّبَريّ ٢٣ : ٦٩)

الطَّبَريّ : ثمّ أغرقنا حين نجّينا نوحًا وأهله من الكرب العظيم ، من بقي من قومه . (٢٣ : ٦٩)

الطُّوسيّ : أخبر تعالى أنّه أغرق الباقين من قوم نوح بعد تخليصه نوحًا وأهله المؤمنين . (٨ : ٥٠٧)

الطَّبْرِسيّ : أي من لم يؤمن به (٤ : ٤٤٨)

القُرطُبيّ : أي من كفر ، وجمعه : أُخَر . والأصل فيه أن يكون معه «من» إلّا أنّها حُذفت ، لأنّ المعنى معروف ، ولا يكون آخَر إلّا وقبله شيءٌ من جنسه (١٥ : ٩٠)

أبو حَيّان : أي مَن كان مكذّبًا له من قومه . لمّا ذكر نجاته ونجاة أهله ـ إذ كانوا مؤمنين ـ ذكر هلاك غيرهم بالغرق . (٧ : ٣٦٤)

البُرُوسَويّ : أي المغايرين لنوح وأهله ، وهم كفّار قومه أجمعين (٧ : ٤٦٨)

مثله الآلوسيّ. (٢٣: ٩٩)

الطّباطبائيّ: المراد بـ(الآخرين) قومه المشركون (١٧: ١٤٧)

أُخْرَى

١ـ ... فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ ...

آل عمران: ١٣

ابن عبّاس: قريش الكفّار (الطّبريّ ٣: ١٩٣)

عِكْرِمَة: قريش يوم بدر. (الطّبريّ ٣: ١٩٣)

الطّوسيّ: هم يهود بني قينقاع (٢: ٤٠٨)

الطّبرسيّ: هم المشركون من أهل مكّة. (١: ٤١٥)

الفخر الرّازيّ: المراد بها كفّار قريش. (٧: ١٨٤)

٢ـ ... وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ ... النّساء: ١٠٢

الطّوسيّ: قال (طائفة أُخرى) ولم يقل آخرون، ثمّ قال ﴿لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ﴾ ولم يقل فلتصلّ معك، حملًا للكلام تارةً على اللّفظ وأُخرى على المعنى، كما قال ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات: ٩، ولو قال اقتتلتا لكان جائزًا (٣: ٣١١)

٣ـ ... وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى طه: ١٨

الفخر الرّازيّ: إنّما قال (أُخرى)، لأنّ المآرب في معنى جماعة، فكأنّه قال جماعة من الحاجات أُخرى، ولو جاءت «أُخَر» لكان صوابًا، كما قال ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة: ١٨٤ (٢٢: ٢٧)

القُرطُبيّ: قال (أُخرى) على صيغة الواحد، لأنّ (مآرب) في معنى الجماعة، لكنّ المهيَع [الطّريق الواسع] في توابع جمع ما لايعقل الإفراد والكناية عنه بذلك، فإنّ ذلك يجري مجرى الواحدة المؤنّثة، كقوله تعالى ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ الأعراف: ١٨٠، وكقوله ﴿يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ﴾ سبأ: ١٠ (١١: ١٨٧)

٤ـ وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرَى طه: ٣٧

الطّبريّ: ولقد تطوّلنا عليك ياموسى قبل هذه المرّة مرّة أُخرى، وذلك حين أوحينا إلى أُمّك ـ إذ ولدتك في العام الّذي كان فرعون يقتل كلّ مولود ذكر من قومك ـ ما أوحينا إليها (١٦: ١٦١)

الطّوسيّ: إنّ نعمة اللّه عزّوجلّ عليه مستمرّة، فذكره الإجابة مرّة وقبلها مرّة أُخرى. (٧: ١٧٣)

نحوه الطّبرسيّ (٣: ١٠)

الفخر الرّازيّ: لِمَ قال (مرّة أُخرى) مع أنّه تعالى ذكر مننًا كثيرة؟

والجواب: لم يَعْنِ بـ(مرّة أُخرى) مرّة واحدة من المنن، لأنّ ذلك قد يقال في القليل والكثير. (٢٢: ٥١)

القُرطُبيّ: أي قبل هذه، وهي حفظه سبحانه له من شرّ الأعداء في الابتداء، وذلك حين الذّبح (١١: ١٩٥)

أبو حَيّان: (أُخرى) تأنيث «آخر» بمعنى غير، أي منّة غير هذه المنّة، وليست (أُخرى) هنا بمعنى آخرة، فتكون مقابلة للأُولى، وتخيّل ذلك بعضهم فقال: سمّاها

(أُخرى) وهي أُولى، لأنّها أُخرى في الذِّكر.

والأُخرى لفظ مشترك يكون تأنيث الآخَر بفتح الخاء، وتأنيث الآخِر بمعنى آخِرة، فهذه يُلحظ فيها معنى التأخُّر. والمعنى أنّي قد حَفِظتُك وأنت طفل رضيع، فكيف لا أحفظُك وقد أهّلتُك للرّسالة؟

وفي قوله: (مَرَّةً أُخْرَى) إجمال يفسّره قوله: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ﴾ (٦: ٢٤٠)

البُرُوسَويّ: في وقت ذي مَرّ وذهاب، أي وقتًا غير هذا الوقت، فإنّ (أُخْرَى) تأنيث «آخَر» بمعنى غير. (٥: ٣٨١)

نحوه الآلوسيّ. (١٦: ١٨٧)

٥ـ ... ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.

الزّمر: ٦٨

الحَسَن: القرآن دلّ على أنّ هذه النّفخة الأُولى. (الفَخْر الرّازيّ ٢٧: ١٨)

الطُّوسيّ: هذه النّفخة الثّانية للحشر. (٩: ٤٦)

الزَّمَخْشَريّ: إن قلت: (أُخْرَى) ما محلّها من الإعراب؟

قلت: يحتمل الرّفع والنّصب، أمّا الرّفع فعلى قوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ الحاقّة: ١٣، وأمّا النّصب فعلى قراءة من قرأ (نَفْخَةً وَاحِدَةً)، والمعنى ونُفخ في الصّور نفخةٌ واحدةٌ ثمّ نُفخ فيه أُخرى، وإنّما حُذفت لدلالة (أُخْرَى) عليها، ولكونها معلومةً بذكرها في غير مكان. (٤: ٣٠٩)

الطَّبْرِسيّ: يعني نفخة البعث، وهي النّفخة الثّانية (٤: ٥٠٨)

الفَخْر الرّازيّ: قوله: (أُخْرَى) تقدير الكلام ونُفخ في الصّور نفخة واحدة ثمّ نُفخ فيه نفخة أُخرى. وإنّما حَسُن الحذف لدلالة (أُخْرَى) عليها، ولكونها معلومة. (٢٧: ١٨)

أبو حَيّان: احتمل (أُخْرَى) على أن تكون في موضع نصب، والقائم مقام الفاعل الجارّ والمجرور كما أُقيم في الأوّل، وأن يكون في موضع رفع مُقامًا مقام الفاعل، كما صرّح به في قوله: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ الحاقّة: ١٣ (٧: ٤٤١)

البُرُوسَويّ: «نفخة أُخرى» هي النّفخة الثّانية على الوجه الأوّل و(أُخْرَى) يحتمل النّصب على أن يكون الظّرف قائمًا مقام الفاعل، و(أُخْرَى) صفة لمصدر منصوب على المفعول المطلق، والرّفع على أن يكون المصدر المقدّر قائمًا مقام الفاعل. (٨: ١٣٨)

الآلوسيّ: أي نفخة أُخرى، وهو يدلّ على أنّ المراد بالأوّل ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ نفخة واحدة، كما صرّح به في مواضع، لأنّ العطف يقتضي المغايرة، فلو أُريد المطلق الشّامل للأُخرى لم يكن لذكرها هاهنا وجه. (٢٤: ٢٨)

٦ـ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ. الصّفّ: ١٣

الفَرّاء: في موضع رفع، أي ولكم أُخرى في العاجل مع ثواب الآخرة، ثمّ قال: ﴿نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ مفسّرًا للأُخرى، ولو كان «نصرًا من الله» لكان صوابًا.

ولو قيل: وآخرَ تحبّونه ـ يريد الفتح والنّصر ـ كان صوابًا. (٣: ١٥٤)

الطّبريّ: اختلف أهل العربيّة في الّذي رَفَعَتْ به قوله (وَأُخْرى)، فقال بعض نحويّي البصرة: معنى ذلك وتجارة أُخرى، فعلى هذا القول يجب أن يكون (أُخْرى) في موضع خفض عطفًا به على قوله: ﴿هَلْ اَدُلُّكُمْ عَلى تِجارَةٍ تُنْجيكُمْ مِنْ عَذابٍ اَليمٍ﴾ الصّفّ: ١٠، وقد يُحتمل أن يكون رفعًا على الابتداء. وكان بعض نحويّي الكوفة يقول: هي في موضع رفع، أي ولكم أُخرى في العاجل مع ثواب الآخرة، ثمّ قال: (نَصْرٌ مِنَ اللهِ) مفسّرًا للأُخرى.

والصّواب من القول في ذلك عندي القول الثّاني، وهو أنّه معنيّ به «ولكم أُخرى تحبّونها»، لأنّ قوله: ﴿نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَريبٌ﴾ مبيّنٌ عن أنّ قوله (وَأُخْرى) في موضع رفع، ولو كان جاء ذلك خفضًا حَسُن أن يُجعل قوله: (وَأُخْرى) عطفًا على قوله (تِجارَةٍ)، فيكون تأويل الكلام حينئذٍ لو قُرئ ذلك خفضًا: وعلى خلّة أُخرى تحبّونها، فمعنى الكلام إذا كان الأمر كما وصفتُ: (هل أدلُّكُم عَلى تجارةٍ تُنجيكم مِنْ عَذابٍ أليمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ... يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، وَيُدخلكم جَنّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ...)، ولكم خلّة أُخرى سوى ذلك في الدّنيا تحبّونها: نصر من الله لكم على أعدائكم، وفتح قريب يعجّله لكم. (٢٨: ٩٠)

الطّوسيّ: معناه ولكم خصلة أُخرى مع ثواب الآخرة. (٩: ٥٩٧)

الزّمخشريّ: ولكم إلى هذه النّعمة المذكورة من المغفرة والثّواب في الآجلة نعمة أُخرى عاجلة محبوبة إليكم. (٤: ١٠٠)

الطَّبْرِسيّ: أي وتجارة أُخرى أو خصلة أُخرى تحبّونها عاجلًا مع ثواب الآجل، وهذا من الله زيادة ترغيب، إذ عَلِم سبحانه أنّ فيهم من يحاول عاجل النّصر إمّا رغبةً في الدّنيا وإمّا تأييدًا للدّين، فوعدهم ذلك بأن قال: ﴿نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَريبٌ﴾، أي تلك الخصلة أو تلك التّجارة نصرٌ من الله لكم على أعدائكم وفتحٌ قريبٌ لبلادهم. (٥: ٢٨٢)

الفَخْر الرّازيّ: أي تجارةٌ أُخرى في العاجل مع ثواب الآجل، وقوله تعالى: (نَصْرٌ مِنَ اللهِ) هو مفسّرٌ لـ«الأُخرى»، لأنّه لايحسُن أن يكون (نَصْرٌ مِنَ اللهِ) مفسّرًا لـ«التّجارة»، إذ النّصر لايكون تجارةً لنا بل هو ربحٌ للتّجارة. (٢٩: ٣١٨)

أبو حَيّان: قال الأخفش: (وَأُخْرى) في موضع جرّ عطفًا على (تِجارَةٍ). وضُعّف هذا القول، لأنّ هذه «الأُخرى» ليست ممّا دلّ عليه، إنّما هي من الثّواب الّذي يُعطيهم الله على الإيمان والجهاد بالنّفس والمال. (٨: ٢٦٤)

البُرُوسَويّ: أي ولكم إلى هذه النّعم العظيمة نعمةٌ أُخرى عاجلة، فـ(أُخْرى) مبتدأ حُذف خبره، والجملة عطف على (يَغْفِرْ لَكُمْ) على المعنى. (٩: ٥٠٩)

الآلوسيّ: أي ولكم إلى ماذُكر من النّعم نعمة أُخرى، فـ(أُخْرى) مبتدأ، وهي في الحقيقة صفة للمبتدأ المحذوف أُقيمت مقامه بعد حذفه، والخبر محذوف. (٢٨: ٩٠)

الطَّبَاطَبَائيّ : (وَأُخرى) وصف قائم مقام الموصوف ، وهو خبر لمبتدإ محذوف ، وقوله : ﴿نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ بيان لـ(أُخرى) والتّقدير : ولكم نعمة أو خصلة أُخرى ـ تحبّونها ، وهي ﴿نَصْرٌ مِنَ اللهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ عاجل. (١٩ : ٢٥٩)

٧ ـ ... وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى

الطّلاق : ٦

السُّدّيّ : إن أبت الأمّ أن تُرضع ولدها إذا طلّقها أبوه التمس له مُرضعةً أُخرى. الأمّ أحقّ إذا رضيتْ من أجر الرّضاع بما يرضى به غيرها ، فلا ينبغي له أن يُنتزع منها. (الطّبريّ ٢٨ : ١٤٨)

الطّبريّ : إن تعاسر الرّجل والمرأة في رضاع ولدها منه ، فامتنعتْ من رضاعه ، فلا سبيل له عليها ، وليس له إكراهها على إرضاعه ، ولكنّه يستأجر للصّبيّ مُرضعةً غير أُمّه البائنة منه. (٢٨ : ١٤٨)

الطّوسيّ : خطاب للرّجل وزوجته المطلّقة أنّها متى اختلفا في رضاع الصّبيّ وأجرته أرضعته امرأة أُخرى. (١٠ : ٣٧)

الزّمخشريّ : فستوجد ولا تعوز مُرضعة غير الأمّ تُرضعه ، وفيه طرف من معاتبة الأمّ على المعاسرة ، كما تقول لمن تستقضيه حاجةً فيتوانى : سيقضيها غيرك ، تريد لن تبقى غير مقضيّة ، وأنت ملومٌ. (٤ : ١٢٢)

الطّبرسيّ : فسترضع له امرأة أُخرى أجنبيّة ، أي فليسترضع الوالد غير والدة الصّبيّ. (٥ : ٣٠٩)

أبو حيّان : أي يستأجر غيرها وليس له إكراهها ، فإن لم يقبل إلّا ثدي أُمّه أُجبرت على الإرضاع بأُجرة مثلها ، ولا يختصّ هذا الحكم من وجوب أُجرة الرّضاع [في قوله : ﴿فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾] بالمطلّقة بل المنكوحة في معناها. (٨ : ٢٨٥)

الأُخْرى

١ ـ اَللّهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرى اِلى اَجَلٍ مُسَمًّى ... الزّمر : ٤٢

السُّدّيّ : إنّ أرواح الأحياء إذا ناموا تجتمع مع أرواح الأموات ، فإذا أرادت الرّجوع إلى الأجساد أمسك الله أرواح الأموات وأرسل أرواح الأحياء. (الطّوسيّ ٩ : ٣٢)

ابن زيد : (وَيُرْسِلُ الْاُخْرى...) الّتي لم يقبضها. (الطّبريّ ٢٤ : ٩)

الطّبريّ : ذكر أنّ أرواح الأحياء والأموات تلتقي في المنام ، فيتعارف ماشاء الله منها ، فإذا أراد جميعها الرّجوع إلى أجسادها ، أمسك الله أرواح الأموات عنده وحبسها ، وأرسل أرواح الأحياء حتّى ترجع إلى أجسادها إلى أجل مسمّى. (٢٤ : ٩)

الطّوسيّ : الّتي يريد إبقاءها إلى أن تستوفي أجلها الّذي قدّره لها. (٩ : ٣٢)

الطّبرسيّ : يعني الأنفس الأُخرى الّتي لم يقض على موتها ، يريد نفس النّائم. (٤ : ٥٠١)

الفخر الرّازيّ : يعني أنّ النّفس الّتي يتوفّاها عند النّوم يردّها إلى البدن عند اليقظة وتبقى هذه الحالة إلى

أجل مسمّى. (٢٦ ٢٨٤)

البُرُوسَوِيّ: أي وبُرسل أنفس الأحياء وهي الثّانية إلى أبدانها عند اليقظة، والنّزول من عالم المثال المقيّد. والعالَم المثال شُبّه بالجوهر الجسمانيّ في كونه محسوسًا مقداريًّا، وبالجوهر العقليّ لمجرّده في كونه نورانيًّا محض الله عالَم المثال وسطًا شبيهًا بكلّ من الطّرفين حتّى يتجسّد أوّلًا ثمّ يتكاثف، ألا ترى أنّ حقيقة العلم الّذي هو مجرّد يتجسّد بالصّورة الّتي في عالَم المثال؟ (٨ ١١٥)

الآلوسيّ: أي الأنفس الأُخرى، وهي الثّانية إلى أبدانها، فتكون كما كانت حال اليقظة متعلّقة بها تعلّق التّصرّف ظاهرًا وباطنًا. (٢٤ ٨)

تقدّم البحث في هذه الآية في «الأجل المسمّى» فلاحظ.

٢ـ أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ وَالْعُزّى * وَمَنوةَ الثّالِثَةَ الْأُخْرى. النّجم: ١٩، ٢٠

أبو البقاء العكبريّ: (الْأُخْرى) توكيد، لأنّ الثّالثة لا تكون إلّا أُخرى. (أبو حيّان ٨: ١٦٢)

الزّمَخشَريّ: (الْأُخْرى) ذمّ، وهي المتأخّرة الوضيعة المقدار، كقوله تعالى: ﴿قالَتْ أُخْراهُمْ لِأُوليهُمْ﴾ الأعراف: ٣٨، أي وُضعاؤهم [جمع وضيع الدّنيّ] لرؤسائهم وأشرافهم.

ويجوز أن تكون الأوّليّة والتّقدّم عندهم للّات والعُزّى، كانوا يقولون: إنّ الملائكة وهذه الأصنام بنات الله، وكانوا يعبدونهم ويزعمون أنّهم شفعاؤهم عند الله تعالى مع وأدهم البنات، فقيل لهم: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثى﴾ النّجم: ٢١

ويجوز أن يُراد أنّ «اللّات والعُزّى ومناة» إناث وقد جعلتموهنّ لله شركاء، ومن شأنكم أن تحتقروا الإناث، وتستنكفوا من أن يُولَدْنَ لكم ويُنسَبْنَ إليكم. فكيف تجعلون هذه الإناث أندادًا لله وتسمّونهنّ آلهة؟ (٤ ٣٠)

الطَّبْرِسيّ: (الثّالثة) نعت لمناة، و(الْأُخْرى) نعت لها أيضًا. (٥ ١٧٦)

الفَخْر الرّازيّ: الآخَر لا يصحّ أن يقال إلّا إذا كان الأوّل مشاركًا للثّاني، فلا يقال: رأيت امرأةً ورجلًا آخَر، ويقال: رأيت رجلًا ورجلًا آخَر، لاشتراك الأوّل والثّاني في كونهما من الرّجال. وهاهنا قوله: (الثّالِثَةَ الْأُخْرى) يقتضي على ما ذكرنا أن تكون العُزّى ثالثة أُولى، ومناة ثالثة أُخرى، وليس كذلك.

والجواب عنه من وجوه:

الأوّل: (الْأُخْرى) كما هي تُستعمل للذّمّ، قال الله تعالى: ﴿وَقالَتْ أُولٰيهُمْ لِأُخْراهُمْ﴾ الأعراف: ٣٩، أي لمتأخّريهم وهم الأتباع. ويقال لهم: الأذناب، لتأخّرهم في المراتب. فهي صفة ذمّ، كأنّه تعالى يقول: ومناة الثّالثة المتأخّرة الذّليلة. ونقول على هذا: الأصنام الثّلاثة ترتيب، وذلك لأنّ الأوّل كان وثنًا على صورة آدميّ، والعُزّى صورتها صورة نبات، ومناة صورتها صورة صخرة هي جماد، فالآدميّ أشرف من النّبات، والنّبات أشرف من الجماد، فالجماد متأخّر، والمناة جماد، فهي في الأُخريات من المراتب.

الجواب الثّاني . فيه محذوف تقديره أفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى المعبودَين بالباطل وَمَنَوةَ الثّالِثَةَ المعبودة الأخرى .

الجواب الثّالث : هو أنّ الأصنام كان فيها كثرة ، واللّات والعُزّى إذا أُخذتا متقدّمتين فكلّ صنمة توجد فهي ثالثة ، فهناك ثوالث . فكأنّه يقول لها ثوالث كثيرة وهذه ثالثة أُخرى ، وهذا كقول القائل يومًا و يومًا

الجواب الرّابع . فيه تقديم وتأخير ، تقديره : ومناة الأُخرى الثّالثة ، ويُحتمل أن يقال : الأُخرى تُستعمل لموهوم أو مفهوم وإن لم يكن مشهورًا ولامذكورًا ، يقول من يكثر تأذّيه من النّاس إذا آذاه إنسان «الآخَرُ جاء يؤذيني» وربّما يسكُت على قوله : «أنت الآخَر» ، فيُفهم غرضه ، كذلك هاهنا (٢٨ ٢٩٦)

القُرطُبيّ : العرب لاتقول للثّالثة أُخرى ، وإنّما (الأُخرى) نعت للثّانية . واختلفوا في وجهها ، فقال الخليل : إنّما قال ذلك لوفاق رؤوس الآي ، كقوله ﴿مَآرِبُ أُخرى﴾ طه ١٨ ، ولم يقل : «أُخَر» . وقال الحسين بن الفضل في الآية تقديم وتأخير ، مجازها أفرأيتم اللّات والعُزّى الأُخرى ومناة الثّالثة

وقيل إنّما قال ﴿وَمَنَوةَ الثّالِثَةَ الأُخْرى﴾ لأنّها كانت مرتبةً عند المشركين في التّعظيم بعد اللّات والعُزّى ، فالكلام على نسقه (١٧ ، ١٠٢)

أبو حَيّان : الظّاهر أنّ (الثّالثة الأُخرى) صفتان لـ«مناة» وهما يفيدان التّوكيد .

قيل ولمّا كانت مناة هي أعظم هذه الأوثان أُكّدت بهذين الوصفين ، كما تقول رأيت فلانًا وفلانًا ، ثمّ تذكر ثالثًا أجلّ منهما ، فتقول . وفلانًا الآخَرَ الّذي من شأنه [كذا وكذا]

ولفظة «آخَر» و «أُخرى» يُوصف به الثّالث من المعدودات ، وذلك نصّ في الآية . [ثمّ استشهد بشعر ، وقال بعد نقل قول الزّمخشريّ]

ولفظ «آخَر» ومؤنّثه «أُخرى» لم يوضعا للذّمّ ولا للمدح ، إنّما يدلّان على معنى غير ، إلّا أنّ من شرطهما أن يكونا من جنس ماقبلهما ، لو قلت : مررتُ برجل وآخر ، لم يدلّ إلّا على معنى «غير» لا على ذمّ ولا على مدح .

(٨ ١٦٢)

البُرُوسَويّ : (الأُخرى) صفة ذمّ لها ، وهي المتأخّرة الوضيعة المقدار ، أي مناة الحقيرة الذّليلة ، لأنّ الأُخرى تُستعمل في الضّعفاء ، كقوله تعالى ﴿قالَتْ أُخْريهُمْ لِاُولَيهُمْ﴾ الأعراف ٣٨ ، أي ضعفاؤهم لرؤسائهم

قال ابن الشّيخ . «الأُخرى» تأنيث «الآخَر» بفتح الخاء ، وهو في الأصل من التّأخّر في الوجود ، نُقل في الاستعمال إلى المغايرة مع الاشتراك مع موصوفه فيما أثبت له ولايصحّ حمل (الأُخرى) في الآية على هذا المعنى العرفيّ ، إذ لامشاركة لمناة في كونها مناة ثالثة حتّى توصف بالأُخرى احترازًا عنها ، فلذلك حُمل على المعنى المذكور . (٩ ٢٢٣)

الآلوسيّ : الظّاهر أنّ (الثّالِثَةَ الأُخرى) صفتان لـ«مناة» ، وهما على ماقيل للتّأكيد ، فإنّ كونها ثالثة وأُخرى ، مغايرة لما تقدّمها معلوم غير محتاج للبيان .

وقال بعض الأجلّة (الثّالِثَةَ) للتّأكيد ، و (الأُخرى)

لذمّ، بأنّها متأخّرة في الرّتبة وضيعة المقدار.

وتعقّبه أبو حيّان بأنّ «آخر» ومؤنّثه «أخرى» لم يوضعا لذمّ ولا لمدح وإنّما يدلّان على معنى «غير». والحقّ أنّ ذلك باعتبار المفهوم الأصليّ، وهي تدلّ على ذمّ السّابقتين أيضًا.

قال في «الكشف»: هي اسم ذمّ يدلّ على وضاعة السّابقتين بوجه أيضًا، لأنّ «أخرى» تأنيث «آخر» تستدعي المشاركة مع السّابق، فإذا أتي بها لقصد التّأخّر في الرّتبة عملًا بمفهومها الأصليّ ـ إذ لايمكن العمل بالمفهوم العرفيّ، لأنّ السّابقتين ليستا ثالثة أيضًا ـ استدعت المشاركة قضاءً لحقّ التّفضيل، وكأنّه قيل: الأخرى في التّأخّر، انتهى.

وهو حسن، وذكر في نكتة ذمّ مناة بهذا أنّ عبدة الكفرة كانوا يزعمون أنّها أعظم الثّلاثة، فأكذبهم الله تعالى بذلك.

وقيل: (الأخرى) صفة لـ«العزّى»، لأنّها ثانية (اللّات)، والثّانية يقال لها: الأخرى، وأخّرت لموافقة رؤوس الآي.

وقال الحسين بن المفضّل: في الكلام تقديم وتأخير، والتّقدير: والعزّى الأخرى ومناة الثّالثة. ولعمري إنّه ليس بشيء. (٢٧: ٥٦)

٣ـ وَاَنَّ عَلَيْهِ النَّشْاَةَ الْاُخْرٰى. النّجم: ٤٧

الطّبريّ: وأنّ على ربّك يا محمّد أن يخلق هذين الزّوجين بعد مماتهم، وبلاهم في قبورهم، الخلق الآخر، وذلك إعادتهم أحياءً خلقًا جديدًا، كما كانوا قبل مماتهم. (٢٧: ٧٥)

الطّوسيّ: هي البعثة يوم القيامة. (٩: ٤٣٨)

الطّبرسيّ: أي الخلق الثّاني للبعث يوم القيامة. (٥: ١٨٣)

الفخر الرّازيّ: هي في قول أكثر المفسّرين إشارة إلى الحشر. والّذي ظهر لي ـ بعد طول التّفكّر والسّؤال من فضل الله تعالى الهداية فيه إلى الحقّ ـ أنّه يحتمل أن يكون المراد نفخ الرّوح الإنسانيّة فيه؛ وذلك لأنّ النّفس الشّريفة لا الأمّارة تخالف الأجسام الكثيفة المظلمة، وبها كرّم الله بني آدم، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ﴾ المؤمنون: ١٤، غير خلق النّطفة علقةً، والعلقة مضغةً، والمضغة عظامًا، وبهذا الخلق الآخر تميّز الإنسان عن أنواع الحيوانات، وشارك الملك في الإدراكات، فكما قال هناك: ﴿اَنْشَاْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ﴾ بعد خلق النّطفة، قال هاهنا: ﴿وَاَنَّ عَلَيْهِ النَّشْاَةَ الْاُخْرٰى﴾ فجعل نفخ الرّوح نشأةً أخرى كما جعله هنالك إنشاءً آخر.

والّذي أوجب القول بهذا هو أنّ قوله تعالى: ﴿وَاَنَّ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى﴾ النّجم: ٤٢، عند الأكثرين لبيان الإعادة، و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يُجْزٰيهُ الْجَزَاءَ الْاَوْفٰى﴾ النّجم: ٤١، كذلك فيكون ذكر (النّشأة الأخرى) إعادة، [أي إعادةً لقوله: خلق الذّكر والأنثى] ولأنّه تعالى قال بعد هذا: ﴿وَاَنَّهُ هُوَ اَغْنٰى وَاَقْنٰى﴾ النّجم: ٤٨، وهذا من أحوال الدّنيا. وعلى ماذكرنا يكون التّرتيب في غاية الحسن، فإنّه تعالى يقول: ﴿خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى﴾ النّجم: ٤٥، ونفخ فيهما الرّوح الإنسانيّة

الشّريفة ، ثمّ أغناه بلبن الأمّ وبنفقة الأب في صغره ، ثمّ أقناه بالكسب بعد كبره .

فإن قيل : فقد وردت النّشأة الأخرى للحشر في قوله تعالى . ﴿فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ العنكبوت : ٢٠ ، فقول (الآخرة) من الآخر لامن الآخِر ، لأنّ الآخَر «أفعل» ، ـ وقد تقدّم ـ على أنّ هنالك لمّا ذكر البدء حُمل على الإعادة ، وهاهنا ذكر خلقه من علقة ، كما في قوله ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ المؤمنون : ١٤ ، ثمّ قال ﴿أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

(٢٩ ، ٢١)

القُرطُبيّ : أي إعادة الأرواح في الأشباح للبعث

(١٧ ١٦٨)

أبو حَيّان : أي إعادة الأجسام ، أي الحشر بعد البلى ، وجاء بلفظ (عَلَيْهِ) المشعرة بالتّحتّم لوجود الشّيء . لمّا كانت هذه النّشأة ينكرها الكفّار بُولغ بقوله (عَلَيْهِ) بوجودها لامحالة ، وكأنّه تعالى أوجب ذلك على نفسه .

(٨ ١٦٨)

البُرُوسَويّ : أي الخلقة الأُخرى ، وهو الإحياء بعد الموت وفاءً بوعده ، لا لأنّه يجب على الله كما يوهمه ظاهر كلمة «على» ، وفيه تصريح بأنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت النّشأة الثّانية الصّوريّة للجزاء والمكافأة ، وإيصال المؤمنين بالتّدريج إلى كمالهم اللّائق بهم

(٩ ٢٥٦)

الآلوسيّ : أي الإحياء بعد الإماتة وفاءً بوعده جلّ شأنه [ثمّ ذكر قول أبي حَيّان وقال]

وفي الكشّاف ، قال سبحانه : (عَلَيْهِ) ، لأنّه وجبة في الحكمة ، ليجازي على الإحسان والإساءة ، وفيه ـ مع كونه على طريق الاعتزال ـ نظر .

(٢٧ : ٦٩)

الطَّباطَبائيّ : الخلقة الأُخرى ، الثّانية ، وهي الدّار الآخرة الّتي فيها جزاءٌ .

(١٩ : ٤٩)

أُخْرٰيهُمْ

... حَتَّىٰ إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا... وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ ...

الأعراف : ٣٨ ، ٣٩

ابن عَبّاس : آخِرُ أُمّةٍ لأوّل أُمّةٍ

(أبو حَيّان ٤ : ٢٩٦)

مُقاتِل : يعني آخرهم دخولاً في النّار لأولاهم دخولاً فيها .

(الفخر الرّازيّ ١٤ : ٧٣)

السُّدّيّ : قالت أُخراهم الّذين كانوا في آخر الزّمان لأولاهم الّذين شرّعوا لهم ذلك الدّين .

(الطّبَريّ ٨ ١٧٣)

الطَّبَريّ : قالت أُخرى أهل كلّ ملّة دخلت النّار ـ الّذين كانوا في الدّنيا بعد أولى منهم تقدّمتها ، وكانت لها سَلَفًا وإمامًا في الضّلالة والكفر ـ لأولاها الّذين كانوا قبلهم في الدّنيا ﴿رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ أَضَلُّونَا﴾ عن سبيلك

(٨ : ١٧٣)

الطُّوسيّ : يعني الفرقة المُتأخّرة التّابعة تقول للأُمّة المتقدّمة المتبوعة

(٤ ٤٢٧)

الزَّمَخشَريّ : (أُخْرٰيهُمْ) منزلةً ، وهي الأتباع والسّفلة ، (لِأُولٰيهُمْ) منزلةً ، وهي القادة والرّؤوس .

(٢ ٧٨)

مثله الآلوسيّ. (٨: ١١٦)

الطَّبْرِسيّ: أي (قالَتْ أُخْرٰيهُمْ) دخولاً النّار، وهم الأتباع لأُولاهم دخولاً وهم القادة والرّؤساء.

(٢: ٤١٧)

الفَخْر الرّازيّ: في تفسير «الأُولى والأُخرى» قولان

الأوّل [قول مُقاتِل وقد تقدّم]

الثّاني (أُخْرٰيهُمْ) منزلةً، وهم الأتباع والسّفلة، (لِأُولٰيهُمْ) منزلةً، وهو القادةُ والرّؤساء

اللّام في قوله: (لِأُخْرٰيهُمْ) لام أجْل، والمعنى لأجْلهم ولإضلالهم إيّاهم. (١٤: ٧٣)

أبو حَيّان: (أُخْرٰيهُمْ) الأُمّة الأخيرة في الزّمان، الّتي وجدت ضلالات مقرّرة مستعملة، (لِأُولٰيهُمْ) الّتي شرّعتْ ذلك وافترتْ وسلكتْ سبيل الضّلال ابتداءً، أو (أُخْرٰيهُمْ) منزلةً ورتبةً، وهم الأتباع والسّفلة، (لِأُولٰيهُمْ) منزلةً ورتبةً، وهم القادة المتبوعون

و «أُخرى» هنا بمعنى آخِرة، مؤنّث آخِر، مقابل «أوّل»[1]، لامؤنّث له آخَر بمعنى غير، لقوله ﴿وِزْرَ أُخْرىٰ﴾ [في قوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾] الأنعام ١٦٤ (٤: ٢٩٦)

البُرُوسَويّ: أي دخولاً، وهم الأتباع.

(٣: ١٥٩)

الطَّباطَبائيّ: هم اللّاحقون مرتبةً أو زمانًا من التّابعين، (لِأُولٰيهُمْ) وهم الملحوقون المتبوعون من رؤسائهم وأئمّتهم، ومن آبائهم والأجيال السّابقة عليهم زمانًا، المهتدين لهم الطّريق إلى الضّلال. (٨: ١١٤)

أُخْرٰيكُمْ

إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلىٰ أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرٰيكُمْ. آل عمران ١٥٣

الطَّبَريّ: يعني أنّه يناديكم من خلفكم.

(٤: ١٢٢)

الزَّمَخْشَريّ: في ساقتكم وجماعتكم الأُخرى، وهي المتأخّرة. يقال: جئتُ في آخر النّاس وأُخراهم، كما تقول: في أوّلهم وأُولاهم، بتأويل مقدّمتهم وجماعتهم الأُولى (١: ٤٧١)

مثله أبو حَيّان (٣: ٨٣)

الفَخْر الرّازيّ: أي آخِركم، يقال: جئتُ في آخِر النّاس وأُخراهم، كما يقال: في أوّلهم وأُولاهم، ويقال: جئتُ في أُخْرَيات النّاس، أي آخِرهم

والمعنى أنّه عليه الصّلاة والسّلام كان يدعوهم وهو واقف في آخِرهم، لأنّ القوم بسبب الهزيمة قد تقدّموه

(٩: ٤٠)

نحوه القُرطُبيّ. (٤: ٢٤)

الآلوسيّ: أي يناديكم في ساقتكم أو جماعتكم الأُخرى، أو يدعوكم من ورائكم، فإنّه يقال: جاء فلان في آخِر النّاس وأخَرَتهم وأُخراهم، إذا جاء خلفهم.

(٤: ٩١)

الطَّباطَبائيّ: الأُخرى مقابل الأُولى، وكون

[1] كذا. والظّاهر: مؤنّث «آخِر» مقابل «أوّل» لا مؤنّث «آخَر» بمعنى غير.

الرّسول يدعو وهو في أُخراهم يدلّ على أنّهم تفرّقوا عنه ﷺ، وهم سواد ممتدّ على طرائف، أُولاهم مبتعدون عنه، وأُخراهم بقرب منه، وهو يدعوهم من غير أن يلتفت إليه لاأُولاهم ولاأُخراهم، فتركوه ﷺ بين جموع المشركين، وهم يصعدون فرارًا من القتل.

(٤ : ٤٤)

أُخَر

١ـ ... فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ... البقرة: ١٨٤

الطّبَريّ : يعني من أيّام أُخَر غير أيّام مرضه أو سفره. (٢ : ١٣٢)

الطُّوسيّ : إنّما قال : (أُخَر) و لا يوصف بهذا الوصف إلّا جمع المؤنّث الّتي كلّ واحدة أُخرى، والأيّام جمع يوم، وهو مذكّر، حملًا له على لفظ الجمع، لأنّ الجمع يؤنّث، كما يقال: جاءت الأيّام ومضت الأيّام

و(أُخَر) لاينصرف، لأنّه معدول عن الألف واللّام، لأنّ نظائرها من الصُّغَر والكُبَر لايستعمل إلّا بالألف واللّام لايجوز : نسوة صُغَر. (٢ : ١١٦)

نحوه الطّبْرسيّ. (١ : ٢٧٣)

الفَخْر الرّازيّ : (أُخَر) لاينصرف، لأنّه حصل فيه سببان، الجمع والعدل. أمّا الجمع فلأنّها جمع أُخرى، وأمّا العدل فلأنّها جمع أُخرى، وأُخرى تأنيث آخَر، وآخَر على وزن «أفعَل» وما كان على وزن «أفعَل» فإنّه إمّا أن يُستعمل مع «من» أو مع «الألف واللّام»، يقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد الأفضل. وكان القياس أن يقال: رجل آخَر من زيد، كما تقول: أقدم من عمرو، إلّا أنّهم حذفوا لفظ «من»، لأنّ لفظه اقتضى معنى «من»، فأسقطوا «من» اكتفاءً بدلالة اللّفظ عليه، والألف واللّام منافيان «من»، فلمّا جاز استعماله بغير الألف واللّام صار «أُخَر» و «آخَر و أُخرى» معدولةً عن حكم نظائرها، لأنّ الألف واللّام استُعملتا فيها ثمّ حُذفتا. (٥ : ٨٦)

القُرطُبيّ : لم ينصرف (أُخَر) عند سيبَوَيْه، لأنّها معدولة عن الألف واللّام، لأنّ سبيل «فُعَل» من هذا الباب أن يأتي بالألف واللّام، نحو الكُبَر والفُضَل

وقال الكِسائيّ: هي معدولة عن «آخَر» كما تقول: حمراء وحُمْر، فلذلك لم تنصرف.

وقيل: مُنعت من الصّرف لأنّها على وزن «جُمَع» وهي صفة لأيّام، ولم تجئ أُخرى، لئلّا يُشكل بأنّها صفة للعِدّة.

وقيل: إنّ (أُخَر) جمع أُخرى، كأنّه أيّام أُخرى، ثمّ كثرت فقيل: أيّام أُخَر

وقيل: إنّ نعت الأيّام يكون مؤنّثًا، فلذلك نُعتت بأُخَر. (٢ : ٢٨١)

أبو حَيّان : (أُخَر) صفة لأيّام، وصفة الجمع الّذي لا يعقل، تارةً يعامل معاملة الواحدة المؤنّثة وتارةً يعامل معاملة جمع الواحدة المؤنّثة، فمن الأوّل ﴿إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾ البقرة: ٨٠، ومن الثّاني ﴿إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ آل عمران: ٢٤، فـ(معدودات) جمع لمعدودة، وأنت لاتقول: يوم معدودة، إنّما تقول: معدود، لأنّه مذكّر، لكن جاز ذلك في جمعه.

وقُبِل حسن أن يوصف الأيّام بوصف الواحدة المؤنّث، فكان يكون «من أيّام أُخرى»، وإن كان جائزًا فصيحًا كالوصف بأُخَر، لأنّه كان يُلْبِس أن يكون صفة لقوله: (فَعِدَّةٌ)، فلا يُدرى أُخَرُ وصف لـ(عدّة) أم لـ(أيّام)؟ وذلك لخفاء الإعراب بكونه مقصورًا، بخلاف (أُخَر) فإنّه نصّ في أنّه صفة لـ(أيّام) لاختلاف إعرابه مع إعراب (فَعِدَّةٌ). ألا ينصرف للعلّة الّتي ذكرت في النّحو وهي جمع «أُخرى» مقابله آخَر. و«أُخَر» مقابل «آخَرين» لا جمع «أُخرى»، لمعنى «آخِرة» مقابلة «الآخِر» المقابل لـ«الأوّل» فإنّ «أُخَر» تأنيث «أُخرى» لمعنى «آخِرة» مصروفة.

وقد اختلفا حكمًا ومدلولًا

أمّا اختلاف الحكم، فلأنّ تلك غير مصروفة

وأمّا اختلاف المدلول فلأنّ مدلول «أُخرى» الّتي جمعها «أُخَر» الّتي لاتنصرف مدلول «غير»، ومدلول «أُخرى» الّتي جمعها ينصرف مدلول «مُتأخِّرة» وهي مقابلة «الأُولى»، قال تعالى ﴿وَقَالَتْ أُولَيٰهُمْ لِأُخْرَيٰهُمْ﴾ الأعراف ٣٩، فهي بمعنى الآخِرة، كما في تعالى ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾ اللّيل ١٣

و«أُخَر» الّذي مؤنّثه «أُخرى» مفرده «آخَر» الّتي لاتنصرف، بمعنى «غير»، لايجوز أن يكون ما اتّصل به إلّا من جنس ما قبله، تقول: مررت بك وبرجل آخَر، ولايجوز: اشتريت هذا الفرس وحمارًا آخَر، لأنّ الحمار ليس من جنس الفرس (٢: ٣٣)

٢- ... مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... آل عمران ٧

الطَّبَرِيّ: (أُخَر) فإنّها جمع أُخرى. ثمّ اختلف أهل العربيّة في العلّة الّتي من أجلها لم يُصرف (أُخَر)، فقال بعضهم: لم يُصرف (أُخَر) من أجل أنّها نعت، واحدتها أُخرى، كما لم تُصرف جُمَع وكُتَع، لأنّهنّ نعوت

وقال آخرون: إنّما لم تُصرف «الأُخَر» لزيادة الياء الّتي في واحدتها، وأنّ جمعها مبنيّ على واحدها في ترك الصّرف

قالوا: وإنّما تُرك صرف «أُخرى» كما تُرك صرف «حمراء وبيضاء» في النّكرة والمعرفة، لزيادة المدّة فيها والهمزة بالواو[1]، ثمّ افترق جمع حمراء وأُخرى، فبُني جمع «أُخرى» على واحدته، فقيل: «فُعَلُ» أُخَرُ، فتُرك صرفها كما تُرك صرف أُخرى، وبُني جمع حمراء وبيضاء على خلاف واحدته فصُرف، فقيل: حُمْرٌ وبيضٌ، فلاختلاف حالتيهما في الجمع اختلف إعرابهما عندهم في الصّرف، ولاتّفاق حالتيهما في الواحدة اتّفقت حالتاهما فيها. (٣: ١٧١)

الطُّوسيّ: (أُخَر) لاينصرف، لأنّه معدول عن الألف واللّام، وهو صفة. وقال الكِسائيّ: لأنّه صفة.

قال المُبرِّد: هذا غلط، وقال: «لُبَدٌ» صفة وكذلك «حُطَمٌ» وهما منصرفان، قال الله تعالى: ﴿أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا﴾ البلد ٦.

وحُكي عن أبي عُبَيْدَة أنّه قال: لم يصرفوا (أُخَر)، لأنّ واحده لاينصرف في معرفة ولانكرة.

---

(١) وجد في الهامش قوله: والهمزة بالواو: غير واضح ولعلّ أصله والهمزة بالواحد، يريد الهمزة الأولى في «أُخرى» أصله: أُخَر

قال المبرّد وهذا غلط ، لأنّه يلزم أن لا يصرف غِضابًا و عِطاشًا ، لأنّ واحده غضبان وعطشان ، وهو لا ينصرف . (٢: ٢٩٨)

نحوه القُرطبيّ. (٤: ١٣)

الطَّبْرِسيّ : (أُخَر) عطف على (آيَاتٌ) ، وهو صفة مبتدإ محذوف ، وتقديره : ومنه آيات أُخَر ، و (مُتَشَابِهَاتٌ) صفة بعد صفة و (أُخَر) غير منصرف.

قال سيبويه : إنّ (أُخَر) فارقت أخواتها ، والأصل الّذي عليه بناء أخواتها ، لأنّ (أُخَر) أصلها أن تكون صفةً بالألف واللّام ، كما يقال : الصُّغرى والصُّغَر ، فلمّا عُدل عن مجرى الألف واللّام ـ وأصل «أفعل» منك ، وهي ممّا لا تكون إلّا صفةً ـ مُنِعت الصّرف. (١: ٤٠٩)

أبو حَيّان : (أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) : (أُخَر) صفة لآيات محذوفة ، والوصف بالتّشابه لا يصحّ في مفرد (أُخَر) لو قلت : وأُخرى متشابهة ، لم يصحّ إلّا بمعنى أنّ بعضها يشبه بعضًا ، وليس المراد هنا هذا المعنى ، وذلك أنّ التّشابه المقصود هنا لا يكون إلّا بين اثنين فصاعدًا ، فلذلك صحّ هذا الوصف مع الجمع ، لأنّ كلّ واحد من مفرداته يشابه الباقي وإن كان الواحد لا يصحّ فيه ذلك ، فهو نظير ﴿رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾ القصص : ١٥ ، وإن كان لا يقال : رجل يقتتل.

وتقدّم الكلام على (أُخَر) في قوله : ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ البقرة : ١٨٤ ، فأغنى عن إعادته هنا. (٢: ٣٨٣)

الآلوسيّ : (أُخَر) نعت لمحذوف معطوف على (آيَاتٌ) ، أي وآيات أُخَر ، وهي كما قال الرّضيّ جمع «أُخرى» الّتي هي مؤنّث آخَر ، ومعناه في الأصل أشدّ تأخّرًا ، فمعنى جاءني زيد ورجل آخَر ، جاءني زيد ورجل أشدّ تأخّرًا منه في معنًى من المعاني ، ثمّ نُقل إلى معنى غيره ، فمعنى رجل آخَر رجل غير زيد ، ولا يستعمل إلّا فيما هو من جنس المذكور أوّلًا ، فلا يقال : جاءني زيد وحمار آخَر ، ولا امرأة أُخرى. ولمّا خرج عن معنى التّفضيل استُعمل من دون لوازم أفعل التّفضيل ، أعني «من» ، والإضافة ، و«اللّام» وطوبق بالمجرّد عن اللّام والإضافة ماهو له ، نحو : رجلان آخران ، ورجال آخَرون ، وامرأة أُخرى ، وامرأتان أُخريان ، ونسوة أُخَر.

وذهب أكثر النّحويّين إلى أنّه غير منصرف ، لأنّه وصف معدول عن الآخَر. قالوا : لأنّ الأصل في أفعل التّفضيل أن لا يُجمع إلّا مقرونًا بالألف واللّام ، كالكُبَر والصُّغَر ، فعدل عن أصله وأُعطي من الجمعيّة مجرّدًا ما لا يُعطى غيره إلّا مقرونًا.

وقيل : الدّليل على عدل «أُخَر» أنّه لو كان مع «من» المقدّرة كما في : الله أكبر ، للزم أن يقال : نسوة آخَر ، على وزن «أفعل» ، لأنّ أفعل التّفضيل مادام بـ «من» ظاهرةً أو مقدّرةً لا يجوز مطابقته لمن هو له بل يجب إفراده ، ولا يجوز أن يكون بتقدير الإضافة ، لأنّ المضاف إليه لا يُحذف إلّا مع بناء المضاف ، أو مع سادٍّ مسدّ المضاف إليه ، أو مع دلالة ما أُضيف إليه تابع المضاف أخذًا من استقراء كلامهم ، فلم يبق إلّا أن يكون أصله اللّام.

واعترض عليه أبو عليّ بأنّه لو كان كذلك وجب أن

يكون معرفةً كـ«سَحَر» .

وأُجيب بأنّه لايَلزَم في المعدول عن شيء أن يكون بمعناه من كلّ وجه ، وإنّما يَلزَم أن يكون قد أُخرج عمّا يستحقّه ، وما هو القياس فيه إلى صيغة أُخرى .

نعم ، قد تُقصد إرادة تعريفه بعد النّقل إمّا بألف ولام يُضمَّن معناها فيُبنى ، أو إمّا بعَلَميّة كما في «سَحَر» فيُمنع من الصّرف ، ولمّا لم يُقصد في «أُخَر» إرادة الألف واللّام أُعرب ، ولايصحّ إرادة العلميّة ، لأنّها تضادّ الوصفيّة المقصودة منه .

وقال ابن جنّيّ : إنّه معدول عن «آخَرِين» . ووهم ابن مالك أنّه التّحقيق . وظاهر كلام أبي حيّان اختياره ، واستدلّوا عليه بما لايخلو عن نظر . (٣: ٨)

٣ـ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ … يوسف : ٤٣

الطَّبَريّ : وسبعًا أُخَر من السّنبل يابسات . (١٢: ٢٢٥)

مثله الطَّبْرِسيّ (٣: ٢٣١) ، والفَخْر الرّازيّ (١٨: ١٤٧) ، والبُرُوسَويّ (٤: ٢٦٥) .

الزَّمَخْشَريّ : إن قلت : هل في الآية دليل على أنّ السّنبلات اليابسة كانت سبعًا كالخُضْر ؟

قلت : الكلام مبنيّ على انصبابه إلى هذا العدد في البقرات السّمان والعجاف والسّنابل الخُضْر ، فوجب أن يتناول معنى الأُخَر السّبع ، ويكون قوله : ﴿وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ بمعنى وسبعًا أُخَر .

فإن قلت : هل يجوز أن يُعطف قوله : ﴿وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ على (سنبلات خُضْر) فيكون مجرور المحلّ ؟

قلت : يؤدّي إلى تدافع ، وهو أنّ عطفها على (سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ) يقتضي أن تدخل في حكمها ، فتكون معها مميّزًا للسّبع المذكورة ، ولفظ «الأُخَر» يقتضي أن تكون غير السّبع ، بيانه أنّك تقول : عندي سبعة رجال قيام وقعود بالجرّ ، فيصحّ ، لأنّك ميّزت السّبعة برجال موصوفين بالقيام والقعود ، على أنّ بعضهم قيام وبعضهم قعود ، فلو قلت : عندي سبعة رجال قيام وآخَرين قعود ، تدافع ففسد . (٢: ٣٢٣)

أبو حَيّان : قد حُذف اسم العدد من قوله : ﴿وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ لدلالة قسيمه وما قبله عليه ، فيكون التّقدير : وسبعًا أُخَر يابسات .

ولايصحّ أن يكون (وَأُخَر) مجرورًا عطفًا على (سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ) ، لأنّه من حيث العطف عليه كان من جملة مميّز (سَبْع) ، ومن جهة كونه (أُخَر) كان مباينًا لسبع فتدافعا ، بخلاف أن لو كان التّركيب «سبع سنبلات خُضْر ويابسات» ، فإنّه كان يصحّ العطف ، ويكون من توزيع السّنبلات إلى خُضْر ويابسات . (٥: ٣١٢)

الآلوسيّ : أي وسبعًا أُخَر يابسات ، قد أدركت والتوت على الخُضْر حتّى عليتْها ، ولم يبق من خضرتها شيء ، على ما رُوي .

ولعلّ عدم التّعرّض لذكر العدد للاكتفاء بما ذُكر من حال البقرات ، ولايجوز عطف (أُخَر) على (سُنْبُلَاتٍ) ، لأنّ العطف على المميّز يقتضي أن يكون المعطوف والمعطوف عليه بيانًا للمعدود سواء قيل بالانسحاب أو

بتكرير العامل ، لأنّ المعنى على القولين لايختلف ، وإنّما الاختلاف في التّقدير اللّفظيّ . وحينئذٍ يلزم التّدافع في الآية ، لأنّ العطف يقتضي أن تكون السّنبلات خضرها ويابسها سبعًا ، ولفظ (أُخَر) يقتضي أن يكون غير السّبع ، وذلك لأنّ تباينها في الوصف - أعني الخضرة واليبس - مطرق واشتراكهما في السّنبليّة ، فيكون مقتضى لفظ (أُخَر) تغايرهما في العدد ولزم التّدافع

وعلى هذا يصحّ أن تقول «عندي سبعة رجال قيام وقعود» بالجرّ ، لأنّك ميّزت سبعة رجال موصوفين بالقيام والقعود ، على أنّ بعضهم كذا وبعضهم كذا ولا يصحّ «سبعة رجال قيام وآخَرين قعود» لما علمت ، فالآية والمثال في هذا المبحث على وزان واحد كما يقتضيه كلام الكشّاف .

ونظر في ذلك صاحب الفرائد فقال : إنّ الصّحيح أنّ العطف في حكم تكرير العامل لا الانسحاب [أي الخروج عن الحكم السّابق إلى حكم جديد] فلو عُطف «آخَرين» على «رجال قيام» لكان سبعة مكرّرة في المعطوف ، أي وسبعة آخَرين ، أي رجال آخَرين قعود ، ويفسد المعنى ، لأنّ المفروض أنّ الرّجال سبعة .

وأمّا الآية فلو كُرّر فيها وقيل : «وسبع أُخَر» أي «وسبع سنبلات أُخَر» استقام ، لأنّ الخُضر سبع واليابسات سبع .

نعم ، لو خرج ذلك على المرجوح وهو الانسحاب أدّى إلى أنّ السّبع المذكورة مميّزة بسنبلات خُضر وسنبلات أُخَر يابسات ، وقد ، إذ المراد أنّ كلًّا منهما سبعة لا أنّها سبعة ، فالمثال والآية ليسا على وزان ، إذ هو على تكرير العامل يفسد ، وعلى الانسحاب يصحّ ، والآية بالعكس ، ثمّ بنى على مازعمه من أنّ الصّحيح قول التكرير جوازَ العطف .

وادّعى أنّ الأولى أن يكون العطف على (خُضْرٍ) لا على (يَابِسَاتٍ) ليدلّ على موصوفٍ آخَر ، وهو (سُنْبُلَاتٍ) ولايقدّر موصوفها بقرينة السّياق

ولايخفى أنّ الكلام إنّما هو على تقدير أن يكون مميّز «السّبع» ما عينت ، وعلى ذلك يلزم التّدافع ، ولايُبنى على فرض أنّهم سبعة أو أربعة عشر ، فيصحّ في الآية ولايصحّ في المثال ، فإنّه وَهْم

ومن ذلك يظهر أنّه لامدخل للتّكرير والانسحاب في هذا الفرض . ثمّ إنّ المختار قول الانسحاب على مانصّ عليه الشّيخ ابن الحاجب ، وحقّقه في غير موضع

وأمّا الاستدلال بالآية على الانسحاب لا التّقدير - وإلّا لكان لفظ (أُخَر) تطويلًا يصان كلام الله تعالى المعجز عنه - فغير سديد على مافي الكشف ، لأنّ القائل بالتّقدير يدّعي الظّهور في الاستقلال ، وكذلك القائل بالانسحاب يدّعي الظّهور في المقابل ، على مانصّ عليه أئمّة العربيّة ، فلا يكون التّأكيد بـ«أُخَر» لإرادة النّصوص تطويلًا بل إطنابًا ، يكون واقعًا في حاقّ موقعه هذا . (١٢ : ٢٤٩)

الطّباطبائيّ : [نقل قول الزّمخشريّ ثمّ قال:]

وكلامه على اشتماله على نكتة لطيفة لاينتج أزيد من الظّنّ بكون السّنبلات اليابسات سبعًا كغيرها ، أمّا وجوب الدّلالة من الكلام فلا ألبتّة . (١١ : ١٨٦)

أخِرُ

... وَآخِرُ دَعْوَيٰهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

يونس: ١٠

الزَّمَخْشَرِيّ: خاتمة دعائهم الّذي هو التّسبيح أن يقولوا: (الحمد لله ربّ العالمين) (٢: ٢٢٧)

مثله أبو حيّان (٥: ١٢٧)، والبُرُوسَويّ (٤: ١٩)، والآلوسيّ (١١: ٧٦)

الآخِر

١ـ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ. البقرة: ٨

الطَّبَريّ: يعني بالبعث يوم القيامة، وإنّما سمّي يوم القيامة «اليوم الآخر» لأنّه آخر يوم، لا يوم بعده سواه.

فإن قال قائل: وكيف لا يكون بعده يوم ولا انقطاع للآخرة ولا فناء ولا زوال؟

قيل: إنّ اليوم عند العرب إنّما سمّي يومًا بليلته الّتي قبله، فإذا لم يتقدّم النّهار ليلٌ لم يسمّ يومًا، فيوم القيامة يوم لا ليل له بعده سوى اللّيلة الّتي قامت في صبيحتها القيامة، وذلك اليوم هو آخر الأيّام، ولذلك سمّاه الله جلّ ثناؤه (اليوم الآخر)، ونعته بالعقيم، ووصفه بأنّه يوم عقيم، لأنّه لا ليل بعده. (١: ١١٧)

نحوه الطُّوسيّ (١: ٦٧)، والطَّبْرِسيّ (١: ٤٤)

الزَّمَخْشَرِيّ: إن قلت: ما المراد بـ(اليوم الآخر)؟

قلت: يجوز أن يراد به الوقت الّذي لا حدّ له، وهو الأبد الدّائم الّذي لا ينقطع، لتأخّره عن الأوقات المنقضية، وأن يراد الوقت المحدود من النّشور إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النّار النّار، لأنّه آخر الأوقات المحدودة الّذي لا حدّ للوقت بعده. (١: ١٧٠)

مثله الفخر الرّازيّ. (٢: ٦١)

البَيْضاويّ: المراد بـ(اليوم الآخر) من وقت الحشر إلى ما لا ينتهي، أو إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النّار النّار، لأنّه آخر الأوقات المحدودة (٢٢٩)

مثله البُرُوسَويّ (١: ٥٣)

النَّسَفيّ: إنّما خصّوا الإيمان بالله وباليوم الآخر ـ وهو الوقت الّذي لا حدّ له، وهو الأبد الدّائم الّذي لا ينقطع. وإنّما سمّي بـ(الآخر) لتأخّره عن الأوقات المنقضية أو الوقت المحدود من النّشور إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النّار النّار ـ لأنّهم أوهموا في هذا المقال أنّهم أحاطوا بجانبي الإيمان أوّله وآخره.

وهذا لأنّ حاصل المسائل الاعتقاديّة يرجع إلى مسائل المبدإ، وهي العلم بالصّانع وصفاته وأسمائه، ومسائل المعاد، وهي العلم بالنّشور والبعث من القبور، والصّراط والميزان، وسائر أحوال الآخرة. (١: ١٨)

البُرُوسَويّ: (اليوم الآخر)، أي بنور الله يشاهد الآخرة فيؤمن به، فمن لم ينظر بنور الله فلا يكون مشاهدًا لعالم الغيب، فلا يعلم الغيب، فلا يكون مؤمنًا بالله وباليوم الآخر ولهذا قال: (وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) (١: ٥٣)

العامِليّ: في تفسير الإمام [العسكريّ] عليه السلام أنّ النّبيّ لمّا قدّم عليًّا علمًا للنّاس يوم الغدير وأمرهم ببيعتهم له بإمرة المؤمنين، جعل بعض المنافقين يتواطؤون في دفع ذلك عنه، فأنزل الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾،

وهو دالّ على تأويل (اليوم الآخِر) بيوم الغدير. (٧١)

الآلوسيّ: (اليوم الآخِر) يُحتمل أن يراد به الوقت الدّائم من الحشر بحيث لايتناهى، أو ماعيّنه الله تعالى منه إلى استقرار كلٍّ من المؤمنين والكافرين فيما أعدّ له وسُمّي «آخِرًا» لأنّه آخِر الأوقات المحدودة. والأشبه هو الأوّل، لأنّ إطلاق اليوم شائع عليه في القرآن سواء كان حقيقةً أو مجازًا، ولأنّ الإيمان به يتضمّن الإيمان بالثّاني، لدخوله فيه من غير عكس.

نعم، المناسب للفظ اليوم لغةً هو الثّاني لمحدوديّته، وهو على كلّ تقدير مقدّر لنا عند النّاس، لأنّ اليوم عرفًا من طلوع الشّمس إلى غروبها، وشرعًا على الصّحيح من طلوع الفجر الصّادق إلى الغروب، واصطلاحًا من نصف النّهار إلى نصف النّهار، والأمر وراء ذلك.

(١: ٢٤٥)

٢- ... مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ... البقرة: ٦٢

الطّبَريّ: من صدّق وأقرّ بالبعث بعد الممات يوم القيامة وعمل صالحًا فأطاع الله، فلهم أجرهم عند ربّهم. (١: ٣٢٠)

الطّبْرِسيّ: يعني يوم القيامة والبعث والنّشور والجنّة والنّار. (١: ١٢٧)

البُرُوسَويّ: هو يوم البعث، أي مَن أحدث منهم إيمانًا خالصًا بالمبدإ والمعاد على الوجه اللّائق، ودخل في ملّة الإسلام دخولًا أصيلًا، وعمل عملًا صالحًا فلهم أجرهم عند ربّهم. (١: ١٥٣)

٣- ... وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ... البقرة: ١٧٧

الطّبْرِسيّ: يعني القيامة، ويدخل فيه التّصديق بالبعث والحساب والثّواب والعقاب. (١: ٢٦٣)

أبو حَيّان: إن قيل: لِمَ قدّم هنا ذكر (اليَوْمِ الآخِرِ) وأخّره في قوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾؟ النّساء: ١٣٦.

قيل: يجوز ذلك مع أنّ الواو لاتقتضي ترتيبًا، من أجل أنّ الكافر لايعرف الآخرة ولايعني بها، وهي أبعد الأشياء من الحقائق عنده، فأخّر ذكره. ولمّا ذكر حال المؤمنين ـ والمؤمن أقرب الأشياء إليه أمر الآخرة، وكلّ مايفعله ويتحرّاه فإنّه يقصد به وجه الله تعالى ثمّ أمر الآخرة ـ قدّم ذكره، تنبيهًا على أنّ البِرّ مراعاة الله ومراعاة الآخرة، ثمّ مراعاة غيرهما. (٢: ٤)

البُرُوسَويّ: أي بالبعث الّذي فيه جزاء الأعمال، على أنّه كائن لامحالة وعلى ماهو عليه، لاكما يزعمون من أنّهم لاتمسّهم النّار إلّا أيّامًا معدودةً، وأنّ آباءهم الأنبياء يشفعون لهم. (١: ٢٨١)

الآلوسيّ: أي المعاد الّذي يقول به المسلمون ومايتبعه عندهم. (٢: ٤٥)

٤- يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ...

آل عمران: ١١٤

الطّبَريّ: يصدّقون بالله وبالبعث بعد الممات، ويعلمون أنّ الله مجازيهم بأعمالهم، وليسوا كالمشركين

الّذين يجحدون وحدانيّة الله ويعبدون معه غيره، ويكذّبون بالبعث بعد الممات، وينكرون المجازاة على الأعمال والثّواب والعقاب (٤: ٥٦)

الطّبرسيّ: المتأخّر عن الدّنيا، يعني البعث يوم القيامة. (١: ٤٨٩)

الفخر الرّازيّ: إشارة إلى حصول المعارف الحاصلة في قلوبهم، فكان هذا إشارةً إلى كمال حالهم في القوّة العمليّة وفي القوّة النّظريّة، وذلك أكمل أحوال الإنسان، وهي المرتبة الّتي يقال لها: إنّها آخر درجات الإنسانيّة، وأوّل درجات الملكيّة. (٨: ٢٠٢)

الآلوسيّ: خصّ الله تعالى (اليومَ الآخِر) بالذّكر إظهارًا لمخالفتهم لسائر اليهود فيما عسى أن يتوهّم متوهّم مشاركتهم لهم فيه، لأنّهم يدّعون أيضًا الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، لكن لمّا كان ذلك مع قولهم: ﴿عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ﴾ التّوبة: ٣٠، وكفرهم ببعض الكتب والرّسل، ووصفهم (اليوم الآخر) بخلاف ما نطقت به الشّريعة المصطفويّة، جُعِل هو والعدم سواء. (٤: ٣٤)

٥- وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... النّساء: ٣٨

الطّبريّ: لا يصدّقون بوحدانيّة الله، ولا بالميعاد إليه يوم القيامة، الّذي فيه جزاء الأعمال أنّه كائن. (٥: ٨٧)

أبو حيّان: تكرار «لا» وحرف الجرّ في قوله: ﴿وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ مفيد لانتفاء كلّ واحد من الإيمان بالله ومن الإيمان باليوم الآخر، لأنّك إذا قلت: لا أضرب زيدًا وعمرًا، احتُمل أن لا تجمع بين ضربيهما، ولذلك يجوز أن تقول بعد ذلك: بل أحدهما، واحتُمل نفي الضّرب عن كلّ واحد منهما على سبيل الجمع وعلى سبيل الإفراد، فإذا قلت: لا أضرب زيدًا ولا عمرًا، تعيّن هذا الاحتمال الثّاني الّذي كان دون تكرار (٣: ٢٤٨)

الآلوسيّ: الّذي يُثاب فيه المطيع ويُعاقب العاصي (٥: ٣٠)

٦- وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ النّساء: ٣٩

الطّبريّ: لو صدّقوا بأنّ الله واحد لا شريك له، وأخلصوا له التّوحيد، وأيقنوا بالبعث بعد الممات. (٥: ٨٨)

القرطبيّ: أي صدّقوا بواجب الوجود، وبما جاء به الرّسول من تفاصيل الآخرة. (٥: ١٩٤)

٧- قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ... التّوبة: ٢٩

الطّبريّ: لا يصدّقون بجنّة ولا نار. (١٠: ١٠٩)

الطّوسيّ: لا يُقرّون باليوم الآخر والبعث والنّشور. (٥: ٢٣٦)

مثله الطّبرسيّ. (٣: ٢١)

القرطبيّ: تأكيد للذّنب في جانب الاعتقاد. (٨: ١١٠)

٨- وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ

الآخِرِ... التوبة : ٩٩

الطَّبَرِيّ : من الأعراب مَن يصدّق الله ويُقرّ بوحدانيّته وبالبعث بعد الموت والثّواب والعقاب.

(١١ ٥،)

الطُّوسيّ : يعني يوم القيامة. (٥، ٣٣٠)

الطَّبْرِسيّ : ومنهم مَن يرجع إلى سلامة الاعتقاد في التّصديق بالله وبالقيامة والجنّة والنّار (٣ ٦٣)

الطَّباطَبائيّ : معنى الآية ومن الأعراب مَن يؤمن بالله فيوحّده من غير شرك، ويؤمن باليوم الآخر فيصدّق الحساب والجزاء. (٩ ٢٧١)

٩ـ وَلَاتَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ النّور : ٢

الطُّوسيّ : أي إن كنتم تصدّقون بما وعد الله وتوعّد عليه، وتُقرّون بالبعث والنّشور. (٧ ٤٠٦،)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤ ١٢٤)

البُرُوسَويّ : ذكرَ (اليوم الآخر) لتذكّر مافيه من العقاب في مقابلة المسامحة والتّعطيل، وإنّما سمّي يوم القيامة (اليوم الآخر) لأنّه لايكون بعده ليل، فيصير كلّه بمنزلة يوم واحد.

وقد قيل : إنّه تجتمع الأنوار كلّها وتصير في الجنّة يومًا واحدًا، وتجتمع الظّلمات كلّها وتصير في النّار ليلةً واحدةً. (٦: ١١٥)

نحوه الآلوسيّ. (١٨: ٨٣)

١٠ـ... يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ ...

العنكبوت : ٣٦

الطَّبَرِيّ : وارجوا بعبادتكم إيّاي جزاء (اليوم الآخر)، وذلك يوم القيامة. (٢٠: ١٤٩)

الطُّوسيّ : يُحتمل أن يكون أراد : وخافوا عقاب اليوم الآخرة بمعاصي الله، ويُحتمل أن يكون أراد : واطلبوا ثواب يوم القيامة بفعل الطّاعات. (٨ ٢٠٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤، ٢٨٤)

البُرُوسَويّ : المراد يوم القيامة، لأنّه آخر الأيّام، أي توقّعوه وماسيقع فيه من فنون الأحوال، وافعلوا اليوم من الأعمال ماتنتفعون به في العاقبة وتأمنون من عذاب الله. ويقال : وارجوا يوم الموت، لأنّه آخر عمرهم. (٦ ٤٦٨)

الآلوسيّ : في الكلام مضاف مقدّر، فالمعنى افعلوا ماترجون به ثواب اليوم الآخر. وجُوّز أن لايقدّر مضاف، وإرادة الثّواب من إطلاق الزّمان على مافيه.

وقيل : الأمر برجاء الثّواب أمرٌ بسببه اقتضاءً بلا تجوّزٍ فيه بعلاقة السّببيّة. (٢٠ ١٥٧)

الطَّباطَبائيّ : رجاء (اليوم الآخر)، وهو الاعتقاد بالمعاد (١٦، ١٢٦)

١١ـ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا

الأحزاب : ٢١

سَعيد بن جُبَيْر : أي لمن كان يرجو لقاء الله بإيمانه، ويصدّق بالبعث الّذي فيه جزاء الأعمال.

(القُرطُبيّ ١٤: ١٥٦)

مُقاتِل : معناه يخشى الله ، ويخشى البعث الّذي فيه جزاءُ الأعمال ، وهو قوله ﴿وَالْيَوْمَ الآخِرَ﴾

(الطَّبْرِسيّ ٤ : ٣٤٩)

الآلوسيّ : أي يؤمّل الله تعالى وثوابه ، كما يرمز إليه أثر عن ابن عبّاس .

وعليه يكون قد وضع (اليومَ الآخِرَ) بمعنى يوم القيامة موضع الثّواب ، لأنّ ثوابه تعالى يقع فيه ، فهو على ماقال الطّيبيّ : من إطلاق اسم المحلّ على الحالّ ، والكلام نحو قولك : أرجو زيداً وكرمَه ، ممّا يكون ذِكر المعطوف عليه فيه توطئةً للمعطوف وهو المقصود ، وفيه من الحُسْن والبلاغة ماليس في قولك : أرجو زيداً كرمه ، على البدليّة

وقال صاحب الفرائد : يمكن أن يكون التّقدير يرجو رحمة الله أو رضا الله وثواب اليوم الآخر ، فيكون في الكلام مضافان مقدّران .

وعن مُقاتِل : أي يخشى الله ويخشى البعث الّذي فيه جزاءُ الأعمال ، على أنّه وضع (اليومَ الآخِرَ) موضع البعث ، لأنّه يكون فيه ، والرّجاءُ عليه بمعنى الخوف ، ومتعلّق الرّجاء بأيّ معنىً كان أمر من جنس المعاني ، لأنّه لايتعلّق بالذّوات

وقدّر بعضهم المضاف إلى الاسم الجليل لفظ «أيّام» [أي يَرجو أيّام الله] مراداً بها الوقائع ، فإنّ اليوم يُطلق على مايقع فيه من الحروب والحوادث ، واشتهر في هذا حتّى صار بمنزلة الحقيقة ، وجعل قرينة هذا التّقدير المعطوف ، وجعل العطف من عطف الخاصّ على العامّ

والظّاهر أنّ الرّجاء على هذا بمعنى الخوف ، وجوّز أن يكون الكلام عليه كقولك : أرجو زيداً وكرَمه ، وأن يكون الرّجاءُ فيه بمعنى الأمل إن أُريد مافي اليوم من النّصر والثّواب ، وأن يكون بمعنى الخوف والأمل معًا بناءً على جواز استعمال اللّفظ في معنييه أو في حقيقته ومجازه ، وإرادة مايقع فيه من الملائم والمنافر .

وعندي أنّ تقدير أيّام غير متبادر إلى الفهم

وفسّر بعضهم (اليومَ الآخِر) بيوم السّياق ، والمتبادر منه يوم القيامة (٢١ : ١٦٨)

١٢ ـ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ ...﴾ الممتحنة ٦

الطَّبَريّ : لمن كان منكم يرجو لقاء الله ، وثواب الله والنّجاة في اليوم الآخر (٢٨ : ٦٤)

المَيْبُديّ : أي يرجو ثوابه ويؤمّل لقاءه في اليوم الآخر ، ويخشى البعث والحساب (١٠ : ٧٠)

الخازِن : أي أنّ هذه الأُسوة لمن يخاف الله ويخاف عذاب الآخرة (٧ : ٦٤)

البُرُوسَويّ : بالتّصديق بوقوعه ، وقيل : يخاف الله ويخاف عذاب الآخرة . (٩ : ٤٧٩)

١٣ ـ ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ الحديد : ٣

النّبيّ ﷺ : إنّه الأوّل ليس قبله شيءٌ ، والآخِر ليس بعده شيءٌ (الفخر الرّازيّ ٢٩ : ٢٠٩)

الإمام عليّ ﵇ : [الأوّل] الّذي ليست لأوّليّته نهاية ، ولا لآخريّته حدّ ولا غاية . (الكافيّ ٥ : ١٣٢)

ابن عمر : (الأوّل) بالخلق و (الآخر) بالرّزق. (الطّبْرِسيّ ٥ : ٢٣٠)

الضّحّاك : هو الّذي أوّل الأوّل، وآخر الآخر وأظهر الظّاهر وأبطن الباطن. (الميبُديّ ٩ : ٤٧٧)

السُّدّيّ : (هُوَ الأوَّلُ) ببرّه إذ هداك ، (والآخر) بعفوه إذ قبل توبتك. (الطّبْرِسيّ ٥ : ٢٣٠)

الإمام الصّادق عليه السّلام : ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبدالله عليه السّلام عن قول الله عزّوجلّ ﴿هُوَ الاَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ وقلنا : أمّا (الأوّل) فقد عرفناه ، وأمّا (الآخر) فبيّن لنا تفسيره.

فقال : «إنّه ليس شيء إلّا يبدأ ويتغيّر أو يدخله التّغيّر والزّوال ، وينتقل من لون إلى لون ، ومن هيئة إلى هيئة ، ومن صفة إلى صفة ، ومن زيادة إلى نقصان ، ومن نقصان إلى زيادة ، إلّا ربّ العالمين فإنّه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة ، هو الأوّل قبل كلّ شيء ، وهو الآخر على مالم يزل ، ولاتختلف عليه الصّفات والأسماء كما تختلف على غيره ، مثل الإنسان الّذي يكون ترابًا مرّةً ومرّةً لحمًا ودمًا ومرّةً رُفاتًا ورميمًا ، كالبُسر الّذي يكون مرّةً بلحًا ومرّةً بُسرًا ومرّةً رُطبًا ومرّةً تمرًا ، فتتبدّل عليه الأسماء والصّفات ، والله عزّوجلّ بخلاف ذلك».

سُئل عن (الأوّلُ والآخِرُ) فقال : «(الأوّل) لا عن أوّل قبله ولا عن بدء سبقه ، و (آخر) لا عن نهاية ، كما يُعقل من صفة المخلوقين ، ولكن قديم أوّلٌ ، قديم آخرٌ ، لم يزل ولايزول بلا مدى ولا نهاية ، لايقع عليه الحدوث ولايحول من حال إلى حال ، خالق كلّ شيء». (العَروسيّ ٥ : ٢٣٦)

الطّبَريّ : (هُوَ الأوَّلُ) قبل كلّ شيء بغير حدّ ، و(الآخرُ) بعد كلّ شيء بغير نهاية . وإنّما قيل ذلك كذلك ، لأنّه كان ولاشيء موجود سواه ، وهو كائن بعد فناء الأشياء كلّها ، كما قال جلّ ثناؤه : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص : ٨٨. (٢٧ : ٢١٥)

البَلْخيّ : إنّه كقول القائل : فلانٌ أوّلُ هذا الأمر وآخره وظاهره وباطنه ، أي عليه يدور الأمر وبه يتمّ. (الطُّوسيّ ٩ : ٥١٨)

الطُّوسيّ : قوله : (هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ) قيل في معناه قولان :

أحدهما : قول البَلْخيّ [وقد تقدّم].

الثّاني : قال قوم : هو أوّل الموجودات ، لأنّه قديم سابق لجميع الموجودات وماعداه مُحدَث . والقديم يسبق المُحدث بما لايتناهى من تقدير الأوقات . والآخر بعد فناء كلّ شيء ، لأنّه تعالى يُفني الأجسام كلّها ومافيها من الأعراض ، ويبقى وحده ، ففي الآية دلالة على فناء الأجسام. (٩ : ٥١٨)

نحوه الطّبْرِسيّ. (٥ : ٢٣٠)

الغَزاليّ : إنّ الأوّل يكون أوّلًا بالإضافة إلى شيء ، والآخر يكون آخرًا بالإضافة إلى شيء ، وهما متناقضان ، فلا يُتصوّر أن يكون الشّيء الواحد من وجهٍ واحد بالإضافة إلى شيء واحد أوّلًا وآخرًا جميعًا ، بل إذا نظرتَ إلى ترتيب الوجود ولاحظتَ سلسلة الموجودات المترتّبة فالله تعالى بالإضافة إليها أوّل ، إذ كلّها استفادت الوجود منه سبحانه.

وأمّا هو عزّوجلّ فموجود بذاته ومااستفاد الوجود

من غيره سبحانه وتعالى عن ذلك. ومهما نظرتَ إلى ترتيب السّلوك ولاحظتَ منازل السّالكين، فهو تعالى آخر؛ إذ هو آخر ماترتقي إليه درجات العارفين، وكلّ معرفة تحصل قبل معرفته تعالى فهي مرقاة إلى معرفته جلّ وعلا، والمنزل الأقصى هو معرفة الله جلّ جلاله فهو سبحانه بالإضافة إلى السّلوك آخِرٌ، وبالإضافة إلى الوجود أوّلٌ، فمنه عزّ شأنه المبدأ أوّلًا، وإليه سبحانه المرجع والمصير آخِرًا. (الآلوسيّ ٢٧: ١٦٦)

الشِّبْليّ: (هُوَ الْأَوَّلُ) يعني قبل كلّ شيء بلا ابتداء كان هو ولم يكن شيءٌ موجود، و(الْآخِرُ) بعد فناء كلّ شيء بلا انتهاء، يُفني الأشياء ويبقى هو.

وقال مُقاتِل بن حَيّان: (هُوَ الْأَوَّلُ) بلا تأويل أحد، و(الْآخِرُ) بلا تأخير أحد.

وقال يمان: (هُوَ الْأَوَّلُ) القديم و(الْآخِرُ) الرّحيم.

وقال ابن عطاء: (هُوَ الْأَوَّلُ) بكشف أحوال الدّنيا حتّى لايرغبوا فيها، و(الْآخِرُ) بكشف أحوال العقبى حتّى لايَشُكّوا فيها.

وقيل: هذه الواوات مقحَمَةٌ، والمعنى هو الأوّل الآخِر الظّاهر الباطن، لأنّ من كان منّا أوّلًا لا يكون آخِرًا، ومَن كان ظاهرًا لايكون باطنًا.

وقيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) كان قبل كلّ شيء بأسمائه وصفاته وكلامه لم يكن شيءٌ غيره، و(الْآخِرُ): بعد كلّ شيء يمضي ماقد أراد ويُجري على مشيئته العباد، لم يزل آخِرًا كما كان أوّلًا، ولايزال أوّلًا كما يكون آخِرًا.

وقيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) علمًا وحكمًا، و(الْآخِرُ) إحصاءً وقسْمًا. (٩: ٤٧٦)

(هُوَ الْأَوَّلُ) العالم مالم يكن عالمٌ، وهو (الْآخِرُ) يعلم مايَعلم.

(هُوَ الْأَوَّلُ) كان قبل الخلق بلا ابتداء، وهو (الْآخِرُ) بعد كلّ شيء بلا انتهاء.

(هُوَ الْأَوَّلُ) بالأزليّة، و(الْآخِرُ) بالأبديّة.

(هُوَ الْأَوَّلُ) بالهَيْبة، و(الْآخِرُ) بالرّحمة.

(هُوَ الْأَوَّلُ) بالعطاء، و(الْآخِرُ) بالجزاء.

(هُوَ الْأَوَّلُ) بالهداية، و(الْآخِرُ) بالكفاية.

هو أوّل كلّ نعمة، وآخر كلّ محنة. (٩: ٤٨٦)

الزَّمَخْشَريّ: (هُوَ الْأَوَّلُ) هو القديم الّذي كان قبل كلّ شيء، و(الْآخِرُ) الّذي يبقى بعد هلاك كلّ شيء. (٤: ٦١)

الفخر الرّازيّ: اختلفوا في معنى كونه تعالى آخِرًا على وجوه:

أحدها: أنّه تعالى يُفني جميع العالم والممكنات فيتحقّق كونه آخِرًا، ثمّ إنّه يُوجدها ويُبقيها أبدًا.

ثانيها: أنّ الموجود الّذي يصحّ في العقل أن يكون آخِرًا لكلّ الأشياء ليس إلّا هو، فلمّا كانت صحّة آخريّة كلّ الأشياء مختصّةً به سبحانه لاجَرَم وُصف بكونه آخِرًا.

ثالثها: أنّ الوجود منه تعالى يبتدئ، ولايزال ينزل حتّى ينتهي إلى الموجود الأخير الّذي يكون هو مسبّبًا لكلّ ماعداه، ولايكون سببًا لشيء آخر، فبهذا الاعتبار يكون الحقّ سبحانه أوّلًا، ثمّ إذا انتهى أخذ يترقّى من هذا الموجود الأخير درجة فدرجة حتّى ينتهي إلى آخر الترقّي، فهناك وجود الحقّ سبحانه، فهو سبحانه أوّل في

نزول الوجود منه إلى الممكنات ، آخر عند الصّعود من الممكنات إليه

ورابعها : أنّه يُميت الخلق ويبقى بعدهم ، فهو سبحانه آخرٌ بهذا الاعتبار

وخامسها : أنّه أوّل في الوجود ، وآخر في الاستدلال ، لأنّ المقصود من جميع الاستدلالات معرفة الصّانع ، وأمّا سائر الاستدلالات الّتي لا يراد منها معرفة الصّانع فهي حقيرة خسيسة . (٢٩ : ٢١٢)

البَيضاويّ : (الأَوَّلُ) : السّابق على سائر الموجودات من حيث إنّه مُوجدها ومُحدِثها و(الآخِرُ) الباقي بعد فنائها ، ولو بالنّظر إلى ذاتها مع قطع النّظر عن غيرها . أو هو الأوّل الّذي تبتدئ منه الأسباب وتنتهي إليه المسبّبات ، أو (الأَوَّلُ) خارجًا و(الآخِرُ) ذهنًا . (٢ : ٤٥٢)

النَّيسابوريّ : أمّا البحث عن كونه تعالى آخرًا ، بمعنى أنّه يبقى وكلّ شيء يفنى ، فمنهم من أوجب ذلك حتّى يتقرّر كونه آخرًا ، وهو مذهب جَهْم ، فإنّه زعم أنّه سبحانه يوصل الثّواب إلى أهل الثّواب ، والعقاب إلى أهل العقاب ، ثمّ يُفني الجنّة وأهلها ، والنّار وأهلها ، والعرش والكرسيّ والمَلَك والفَلَك ، ولا يبقى مع الله شيء أصلًا في أبد الآباد ، كما لم يكن قبله شيء في أزل الآزال .

واختلفوا في معنى كونه تعالى آخرًا على وجوه

أحدها : أنّه تعالى يُفني جميع العالم ليتحقّق كونه آخرًا ، ثمّ إنّه يُوجدها ويُبقيها أبدًا

قلت : هذا حقيق بأن لا يسمّى آخريّة بل يسمّى توسّطًا

ثانيها : أنّ صحّة آخريّة كلّ الأشياء مختصّة به ، فلا جرم وُصف بكونه آخرًا .

أقول : هذا أوّل المسألة ، لأنّ الكلام لم يقع في اختصاص وجوده وعدمه ، وإنّما النّزاع في معنى قوله آخرٌ

ثالثها : أنّه أوّل في الوجود ، آخر في الاستدلال ، لأنّ المقصود من جميع الاستدلالات معرفة ذات الصّانع وصفاته . وأمّا سائر الاستدلالات الّتي لا يُراد بها معرفة الصّانع فهي حقيرة خسيسة .

قلت : المراد أنّه غاية الأفكار ونهاية الأنظار ، وهذا معنًى حَسَن في نفسه إلّا أنّه لا يطابق معنى الأوّل كلّ المطابقة

رابعها : أنّه أوّل في ترتيب نزول الوجود وآخر إذا عكس التّرتيب

قلت : هذا تصوّر صحيح ينطبق على السّلسلة المترتّبة من العلل والمعلولات ، وعلى المترتّبة من الأشرف إلى الأخسّ ، وعلى الآخذة من الوحدة إلى الكثرة ، وممّا يلي الأزل إلى ما يلي الأبد ، وممّا يلي المحيط إلى ما يقرب من المركز ، فهو سبحانه أوّل بالتّرتيب الطّبيعيّ ، وآخر بالتّرتيب المنعكس . (٢٧ : ٩٣)

الخازن : (هُوَ الأَوَّلُ) قبل كلّ شيء بلا ابتداء ، كان هو ولم يكن شيء موجودًا و(الآخِرُ) بعد فناء كلّ أحد بلا انتهاء ، يُفني الأشياء ويبقى هو .

وقيل : (هُوَ الأَوَّلُ) بوجوده ليس قبله شيء ، و(الآخِرُ) ليس بعده شيء .

قيل : (هُوَ الأَوَّلُ) بوجوده في الأزل وقبل الابتداء ،

و(الآخِرُ) بوجوده في الأبد وبعد الانتهاء.

وقيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) الّذي سبق وجوده كلّ موجود، و(الْآخِرُ) الّذي يبقى بعد كلّ مفقود.

وقال أبو بكر ابن الباقلّانيّ: معناه أنّه تعالى الباقي بصفاته من العلم والقدرة وغيرهما الّتي كان عليها في الأزل، ويكون كذلك بعد موت الخلائق وذهاب علومهم وقدرهم وحواسّهم وتفرّق أجسامهم

وقال: وتعلّقت المعتزلة بهذا الاسم فاحتجّوا لمذهبهم في فناء الأجسام وذهابها بالكلّيّة. قالوا: معناه أنّه الباقي بعد فناء خلقه. ومذهب أهل الحقّ ـ يعني أهل السّنّة ـ بخلاف ذلك، وأنّ المراد الآخر بصفاته بعد ذهاب صفاتهم، كما يقال: آخر من بقي من بني فلان فلان، يراد حياته، ولا يراد فناء أجسام موتاه وذهابها بالكلّيّة، انتهى كلامه

وقيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) السّابق للأشياء، و(الْآخِرُ) الباقي بعد فناء الأحياء.

قيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) القديم و(الآخِرُ) الرّحيم

وقيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) ببرّه إذ عرّفك توحيده، و(الْآخِرُ) بجوده إذ عرّفك طريق التّوبة عمّا جنيت.

قال الجُنيد: (هُوَ الْأَوَّلُ) بشرح القلوب و(الْآخِرُ) بغفران الذّنوب. (٧: ٢٥)

أبو حَيّان: هو الّذي ليس لوجوده بداية مفتتحة، و(الْآخِرُ) أي الدّائم الّذي ليس له نهاية منقضية.

(٨: ٢١٧)

صَدْر المُتألّهين: الواوات الثّلاثة للجمعيّة، لكنّ الأولى للدّلالة على أنّه تعالى يجمع صفتي التّقدّم والتّأخّر، والثّالثة على أنّه يجمع الظّهور والبطون، والوسطى على أنّه الجامع بين ذينك المجموعين؛ مجموع الأوّليّة والآخريّة، ومجموع الجلاء والخفاء.

وعن عبدالعزيز: إنّ الواوات مُقْحَمة، والمعنى هو الأوّل الآخر الظّاهر الباطن، لأنّ من كان منّا أوّلًا لايكون آخرًا، ومن كان ظاهرًا لايكون باطنًا، وهذا يلائم القول بأنّ أوّليّته عين آخريّته وظاهريّته عين باطنيّته.

وعن ابن عبّاس: (الأوّل) قبل كلّ شيء بلا ابتداء، و(الآخر) بعد فناء كلّ شيء بلا انتهاء، فهو الكائن لم يزل، والباقي لايزال. و(الظّاهر) الغالب العالي على كلّ شيء فكلّ شيء دونه، و(الباطن) العالم بكلّ شيء فلا أحد أعلم منه

وتوجيه هذا المنقول وإن كان فيه عدول عن الظّاهر المفهوم، أنّه مأخوذ من «بطن الشّيء» بمعنى علم باطنه، ولهذا أردف بقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، لأنّ العالم بوجوه الشّيء عالم بما سواه. [وقال بعد نقل قول الضّحّاك، والبلخيّ]

وقيل: هو المستمرّ الوجود في جميع الأزمنة الماضية والآتية، الظّاهر في جميعها بالأدلّة والشّواهد، الباطن عن إدراك الحواسّ والمشاعر الجليّة، فيكون حجّة على من جوّز رؤيته تعالى في الآخرة بهذه الحاسّة

وقيل: إنّ الأوّل والآخر صفة الزّمان بالذّات، والظّاهر والباطن صفة المكان كذلك، والحقّ تعالى وسيع المكان ظاهرًا وباطنًا ووسيع الزّمان أوّلًا وآخرًا، وهو غنيّ عن الافتقار إلى المكان والزّمان، فإنّه كان ولا

مكان ولا زمان.

مكاشفةٌ :

الأوّليّة قد يكون بمعنى كون الشّيء فاعلاً ، والآخريّة : بمعنى كونه غايةً مترتّبةً على وجود الفعل في العين ، وإن كانت الغاية بحسب وجوده في العلم متقدّمةً أيضًا . فالله سبحانه أوّل كلّ شيءٍ بمعنى أنّ وجوده حصل منه ، وبمعنى أنّ الغرض في حصول ذلك الشّيء منه هو علمه بالمصلحة ، وكونه تامًّا في الجود والرّحمة ، فيّاضًا على الأشياء بلا عوضٍ ، وآخر كلّ شيءٍ بمعنى أنّه الغاية الّتي تطلبه الأشياء وتقصده طبعًا وإرادةً

والقدماء المتألّهون حكموا بسريان نور العشق له والشّوق إليه في جميع المخلوقات على تفاوت طبقاتهم فالكائنات السّفليّة كالمبدعات العلويّة على الترتّب شوق من هذا البحر الخضمّ ، واعتراف شاهد مُخبرٌ بوحدانيّة الحقّ العليم ، ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ البقرة ١٤٨ ، فهو الحقّ الأوّل الّذي منه ابتدأ أمر العالم ، وهو الآخر الّذي إليه ينساق وجود الأشياء سيّما بني آدم ، إذ منه صدر الوجود ولأجله وقع الكون

وهو الآخر أيضًا بالإضافة إلى سير المسافرين إليه ، فإنّهم لايزالون مترقّين من رتبة إلى رتبة حتّى يقع الرّجوع إلى تلك الحضرة بفنائهم عن ذاتهم وصُورتهم واندكاك جبل وجودهم وإنّيّتهم ، فهو أوّل في الوجود وآخر في المشاهدة ، والله عزّ اسمه حيث أنبأنا عن غاية وجود العالم قال ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذّاريات ٥٦ ، أي ليعرفون ، وقوله «كنتُ كنزًا مخفيًّا فأحببتُ أن أُعرَفَ ، فخلقتُ الخلق لأُعرَفَ[1]» . فدلّنا على أنّه الغاية القصوى لوجود العالم معروفًا كما أنّه الفاعل له موجودًا ، ودلّنا أيضًا على بعض الغايات المتوسّطة الضّروريّة بقوله . «لولاك لما خلقتُ الأفلاك»

فالمبدأ والغاية لوجود العالم ولقاء الآخرة هو الله سبحانه ، ولذلك بنى العالم ، ولأجله نظّم النّظام .

قال بعض الحكماء : ولو أنّ أحدًا من الخلق عرف مكان الّذي هو المدبّر الأقصى ، ثمّ كان ينظّم الأمور الّتي صدرت منه على الوجه الّذي صدرت هي عليه وعلى مثاله حتّى كانت الأمور على غاية من النّظام والتّمام ، لكان غرضه بالحقيقة هو ذات البارئ، فهو الأوّل والآخر بهذا المعنى أيضًا . (٦ ، ١٥٣)

الكاشانيّ : (هُوَ الْأَوَّلُ) قبل كلّ شيءٍ ، و(الْآخِرُ) بعد كلّ شيءٍ ، و(الظّاهر) على كلّ شيءٍ بالقهر له ، و(الباطن) الخبير بباطن كلّ شيءٍ ، و (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) أيضًا ، تبتدئ منه الأسباب وينتهي إليه مسبّبات ، (وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) الظّاهر وجوده من كلّ شيءٍ ، والباطن حقيقة ذاته فلايكتنهها العقول

(٥ : ١٣٢)

البُرُوسَويّ : (هُوَ الْأَوَّلُ) السّابق على سائر الموجودات بالذّات والصّفات ، لما أنّه مُبدئُها ومُبدعها ، فالمراد بالسّبق والأوّليّة هو الذّاتيّ لا الزّمانيّ ، فإنّ الزّمان من جملة الحوادث أيضًا . و(الْآخِرُ) الباقي بعد

---

(١) جاء في الكلمات المكنونة للفيض الكاشانيّ الصّفحة ، ٣٣، بتصحيح الشّيخ عزيز الله العطارديّ «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببتُ أن أُعرَفَ فخلقتُ الخلق لكي أُعرَفَ»

فنائها حقيقة أو نظرًا إلى ذاتها مع قطع النّظر عن مبقيها، فإنّ جميع الموجودات الممكنة إذا قُطع النّظر عن علّتها فهي فانية.

وفي هذا المقام معانٍ أُخَر:

(هُوَ الْأَوَّلُ) الّذي تُبتدأُ منه الأسباب، و(الآخِرُ) الّذي تنتهي إليه المسبّبات، أي إذا نظَرْتَ إلى سلسلة الموجودات المتكوّنة بعضها من بعض وجدتَ الله مَبدأ تلك السّلسلة ومنتهاها، تبتدئُ منه سلسلة الأسباب، وتنتهي إليه سلسلة المسبّبات.

وقال بعض الكُمّل: (هُوَ الْأَوَّلُ) باعتبار بدء السّير نزولًا، و(الآخِرُ) باعتبار ختم السّير عروجًا.

(هُوَ الْأَوَّلُ) في آخريّته، و(الآخِرُ) في عين أوّليّته.

ويقال: (هُوَ الْأَوَّلُ) خالق الأوّلين، و(الآخِرُ) خالق الآخرين.

وقال التّرمذيّ: (هُوَ الْأَوَّلُ) بالتّأليف و(الآخِرُ) بالتّكليف...، والأوّل بالإنعام والآخر بالإتمام.

قال بعض المحقّقين من أهل الأُصول: هذا مبالغة في نفي التّشبيه، لأنّ كلّ من كان أوّلًا لايكون آخِرًا، وكلّ من كان ظاهرًا لايكون باطنًا، فأخبر أنّه الأوّل الآخر، الظّاهر الباطن، ليُعلم أنّه لايُشبه شيئًا من المخلوقات والمصنوعات.

وقال بعض المكاشفين: هو الأوّل إذ كان هو ولم تكن صُور العالَم، كما قال ﷺ: «كان الله ولاشيء معه» فهو مُتقدّم عليها، وهذا التّقدّم هو المراد بالأوّليّة، وهو الآخِر إذ كان عين صُور العالَم عند ظهورها وهذا التّأخّر، فهو باعتبار ظهوره بها له الآخريّة، فالآخِر عين الظّاهر والباطن عين الأوّل.

هذا باعتبار التّنزّل من الحقّ إلى الخلق، وأمّا باعتبار التّرقّي من الخلق إلى الحقّ فالآخِر عين الباطن والظّاهر عين الأوّل. (٩: ٣٤٦)

الآلوسيّ: (هُوَ الْأَوَّلُ) السّابق على جميع الموجودات، فهو سبحانه موجود قبل كلّ شيء حتّى الزّمان، لأنّه جلّ وعلا المُوجِد والمُحدِث للموجودات، و(الآخِرُ) الباقي بعد فنائها حقيقة أو نظرًا إلى ذاتها مع قطع النّظر عن مُبقيها، فإنّ جميع الموجودات الممكنة إذا قُطع النّظر عن علّتها فهي فانية.

ومن هنا قال ابن سينا: الممكن في حدّ ذاته ليس وبعد من علّته أيس، فلا ينافي هذا كون بعض الموجودات الممكنة لاتفنى، كالجنّة والنّار ومن فيهما، كما هو مقرّر مبيّن بالآيات والأحاديث، لأنّ فناءها في حدّ ذاتها أمر لاينفكّ عنها. وقد يقال: فناء كلّ ممكن بالفعل ليس بمشاهد، والّذي يدلّ عليه الدّليل إنّما هو إمكانه فالبعديّة في مثله بحسب التّصوّر والتّقدير. وقيل: (هُوَ الْأَوَّلُ) الّذي تبتدئُ منه الأسباب، إذ هو سبحانه مسبّبها، (والآخِر) الّذي تنتهي إليه المسبّبات، فالأوّليّة ذاتيّة، والآخريّة بمعنى أنّه تعالى إليه المرجع والمصير، بقطع النّظر عن البقاء الثّابت بالأدلّة.

وقيل: (الأوّل) خارجًا، لأنّه تعالى أوجد الأشياء، فهو سبحانه متقدّم عليها في نفس الأمر الخارجيّ، (والآخِر) ذهنًا وبحسب التّعلّق، لأنّه عزّ شأنه يُستدلّ عليه بالموجودات الدّالّة على الصّانع القديم، كما قيل:

ما رأيت شيئًا إلّا رأيت الله تعالى بعده [1] (٢٧ ١٦٦)

سيّد قُطْب : (الأوّل) فليس قبله شيءٌ ، (والآخِر) فليس بعده شيءٌ...(الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ) مستغرقًا كلّ حقيقة الزّمان ، (وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ) مستغرقًا كلّ حقيقة المكان (٦ ٣٤٧٨)

الطَّباطَبائيّ : لمّا كان تعالى قديرًا على كلّ شيءٍ مفروض كان محيطًا بقدرته على كلّ شيءٍ من كلّ جهة ، فكلّ ما فُرض أوّلًا فهو قبله ، فهو الأوّل دون الشّيء المفروض أوّلًا ، وكلّ ما فُرض آخِرًا فهو بعده ، لإحاطة قدرته به من كلّ جهة ، فهو الآخِر دون الشّيء المفروض آخِرًا ، وكلّ شيءٍ فُرض ظاهرًا فهو أظهر منه ، لإحاطة قدرته به من فوقه ، فهو الظّاهر دون المفروض ظاهرًا ، وكلّ شيءٍ فُرض أنّه باطن فهو تعالى أبطن منه ، لإحاطته به من ورائه ، فهو الباطن دون المفروض باطنًا ، فهو تعالى الأوّل والآخِر والظّاهر والباطن على الإطلاق ، وما في غيره تعالى من هذه الصّفات فهي إضافية نسبيّة.

وليست أوّليّته تعالى ولا آخِريّته ولا ظهوره ولا بطونه زمانيّةً ولا مكانيّةً بمعنى مظروفيّته لهما ، وإلّا لم يتقدّمهما ولا تنزّه عنهما سبحانه ، بل هو محيط بالأشياء على أيّ نحوٍ فُرضتْ وكيفما تصوّرت.

فبان ممّا تقدّم أنّ هذه الأسماء الأربعة ـ الأوّل والآخِر والظّاهر والباطن ـ من فروع اسمه المحيط ، وهو فرع إطلاق القدرة ، فقدرته محيطة بكلّ شيءٍ ويمكن تفريع الأسماء الأربعة على إحاطة وجوده بكلّ شيءٍ ، فإنّه تعالى ثابت قبل ثبوت كلّ شيءٍ وثابت بعد فناء كلّ شيءٍ ، وأقرب من كلّ شيءٍ ظاهر ، وأبطن من الأوهام والعقول من كلّ شيءٍ خفيّ باطن.

وكذا للأسماء الأربعة نوع تفرّع على علمه تعالى ، ويناسبه تذييل الآية بقوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

وفسّر بعضهم الأسماء الأربعة بأنّه الأوّل قبل كلّ شيءٍ ، والآخِر بعد هلاك كلّ شيءٍ ، الظّاهر بالأدلّة الدّالّة عليه ، والباطن غير مُدرَك بالحواسّ.

وقيل : الأوّل قبل كلّ شيءٍ بلا ابتداءٍ ، والآخِر بعد كلّ شيءٍ بلا انتهاءٍ...

وقيل الأوّل بلا ابتداءٍ والآخِر بلا انتهاءٍ .. وهناك أقوال أُخَر في معناها غير جيّدة أضربنا عن إيرادها. (١٩ ١٤٥)

أُخرِنا

﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا﴾ المائدة ١١٤

ابن عبّاس : يأكل منها آخِر النّاس كما يأكل منها أوّلهم (القُرطُبيّ ٦ ٣٦٨)

(لِأَوَّلِنَا) لأهل زماننا ، و(آخِرِنَا) مَن يجيءُ بعدنا. (أبو حَيّان ٤ : ٥٦)

قَتادَة : أرادوا أن تكون لعقبهم من بعدهم. (الطَّبَريّ ٧ ١٣٢)

السُّدّيّ : نتّخذ اليوم الّذي نزلت فيه عيدًا ، نعظّمه نحن ومَن بعدنا (الطَّبَريّ ٧ ١٣٢)

---

(١) جاء في الكلمات المكنونة للفيض الكاشانيّ الصّفحة ٣: ما رأيت شيئًا إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه

نحوه الفخر الرّازيّ (١٢: ١٣١)

ابن جُرَيْج: (لِأَوَّلِنَا) الّذين هم أحياء منهم يومئذٍ، و(آخِرِنَا) مَن بعدهم منهم. (الطّبريّ ٧: ١٣٢)

الطّبريّ: الأولى من تأويله بالصّواب قول من قال: تأويله للأحياء منّا اليوم ومَن يجيء بعدنا منّا، لأنّ ذلك هو الأغلب من معناه. (٧: ١٣٢)

الطّوسيّ: فيه محذوف، لأنّ تقديره: عيدًا لنا لأوّلنا وآخرنا، لتصحّ الفائدة في تكرير اللّام في أوّلنا وآخرنا. (٤: ٦٤)

المَيْبُديّ: يعني نتّخذ اليوم الّذي تنزل فيه عيدًا نعظّمه نحن ومَن يأتي بعدنا. (٣: ٢٦٩)

الزّمخشريّ: بدل من (لَنَا) بتكرير العامل، أي لمن في زماننا من أهل ديننا، ولمن يأتي بعدنا. ويجوز للمقدّمين والأتباع.

وفي قراءة زيد (لِأُولَانَا وَأُخْرَانَا) والتّأنيث بمعنى الأُمّة والجماعة. (١: ٦٥٥)

القُرطُبيّ: أي لأوّل أُمّتنا وآخرها.

وقرأ زيد بن ثابت (لأُولَانَا وأُخْرَانَا) على الجمع. (٦: ٣٦٨)

أبو حَيّان: قيل: (لِأَوَّلِنَا): المتقدّمين منّا والرّؤساء، و(آخِرِنَا) يعني الأتباع، والأوّليّة والآخريّة، فاحتملتا الأكل والزّمان والرّتبة، والظّاهر الزّمان.

وقرأ زيد بن ثابت، وابن مُحَيصِن، والجَحْدَريّ (لِأُولَانَا وأُخْرَانَا)، أنّثوا على معنى الأُمّة والجماعة. (٤: ٥٦)

البُرُوسَويّ: بدل من (لَنَا) بإعادة العامل، أي عيدًا لمتقدّمينا ومتأخّرينا. (٢: ٤٦٣)

الآلوسيّ: قرأ زيد، وابن مُحَيصِن، والجَحْدَريّ (لأُولَانَا وأُخْرَانَا) بتأنيث الأوّل والآخر، باعتبار الأُمّة والطّائفة. وكون المراد بـ«الأولى والأخرى» الدّار الأُولى أي الدّنيا، والدّار الأُخرى أي الآخرة، ممّا لا يكاد يصحّ. (٧: ٦١)

رَشيد رِضا: هو بدل من قوله: (لَنَا) الّذي ذكر أوّلًا، لإفادة الحصر والاختصاص، أي عيدًا لأوّل مَن آمن منّا، وآخر مَن آمن. والمتبادر أنّه أراد بأوّلهم مَن كان آمن عند ذلك الدّعاء، وبآخرهم مَن يؤمن بعد نزول المائدة، ممّن يشهد لهم مَن شهدها وغيرهم

ويُحتمل على بُعد أن يراد أوّل جماعته الحاضرين معه إيمانًا وآخرهم

وروي أنّ المعنى يأكل منها آخر القوم كما يأكل أوّلهم، أو كافية للفريقين. (٧: ٢٥٣)

الطَّباطَبائيّ: أي أوّل جماعتنا من الأُمّة وآخر مَن يلحق بهم، على مايدلّ عليه السّياق، فإنّ العيد من العود، ولا يكون عيدًا إلّا إذا عاد حينًا بعد حين، وفي الخلف بعد السّلف من غير تحديد. [لاحظ: ع ي د]

(٦: ٢٣٥)

الآخِرِينَ

١- ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾.

الشّعراء: ٨٤

الطّوسيّ: أي ثناءً حسنًا في آخر الأُمم، فأجاب الله تعالى دعاءه، لأنّ اليهود يقرّون بنبوّته، وكذلك

النّصارى، وأكثر الأُمم. (٨، ٣٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ١٩٤)

القُشَيْريّ: أراد الدّعاء الحسن إلى قيام السّاعة، فإنّ زيادة الثّواب مطلوبة في حقّ كلّ أحد.

(القُرطُبيّ ١٣: ١١٢)

الفَخْر الرّازيّ: فيه ثلاث تأويلات:

الأوّل: أنّه ﷺ ابتدأ بطلب ما هو الكمال الذّاتيّ للإنسان في الدّنيا والآخرة، وهو طلب الحكم الّذي هو العلم، ثمّ طلب بعده كمالات الدّنيا، وبعد ذلك طلب كمالات الآخرة.

الثّاني: أنّه سأل ربّه أن يجعل من ذرّيّته في آخر الزّمان من يكون داعيًا إلى الله تعالى، وذلك هو محمّد صلّى الله عليه وسلّم، فالمراد من قوله: ﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ بعثة محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

الثّالث: قال بعضهم: المراد اتّفاق أهل الأديان على حبّه، ثمّ إنّ الله تعالى أعطاه ذلك، لأنّك لاترى أهل دين إلّا ويتوالون إبراهيم ﷺ. وقدح بعضهم فيه بأنّه لاتجوز الرّغبة في مدح الكافر.

وجوابه: أنّه ليس المقصود مدح الكافر من حيث هو كافر، بل المقصود أن يكون ممدوح كلّ إنسان ومحبوب كلّ قلب. (٢٤، ١٤٩)

الخازن: يعني ثناءً حسنًا وذكرًا جميلًا وقبولًا عامًّا في الأُمم الّتي تجيء بعدي. (٥: ٩٩)

نحوه البُرُوسَويّ (٦: ٢٨٦)

الآلوسيّ: أي اجعل لي ذكرًا صادقًا في جميع الأُمم إلى يوم القيامة. وحاصله خلّد صيتي وذكري الجميل في الدّنيا، وذلك بتوفيقه للآثار الحسنة والسُّنن المرضيّة لديه تعالى، المستحسنة الّتي يقتدي بها الآخرون، ويذكرونه بسببها بالخير وهم صادقون.

وتعريف (الآخرين) للاستغراق، والكلام مستلزم لطلب التّوفيق للآثار الحسنة الّتي أشرنا إليها، وكأنّه المقصود بالطّلب على أبلغ وجه. ولابأس بأن يريد تخليد ذكره بالجميل. [إلى أن قال]

ويحتمل أن يراد بـ(الآخرين) آخر أُمّة بُعث فيها نبيّ، وأنّه ﷺ طلب الصّيت الحسن والذّكر الجميل فيهم ببعثة نبيّ فيهم، يجدّد أصل دينه ويدعو النّاس إلى ما كان يدعوهم إليه من التّوحيد، مُعلِمًا لهم أنّ ذلك ملّة إبراهيم ﷺ. فكأنّه طلب بعثة نبيّ كذلك في آخر الزّمان، لاتُنسخ شريعته إلى يوم القيامة، وليس ذلك إلّا نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (١٩: ٩٨)

٢ـ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ. الصّافّات: ٧٨

ابن عبّاس: يعني ذكرًا جميلًا، وأثنينا عليه في أُمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

مثله مُجاهد، وقَتادة. (الطُّوسيّ ٨: ٥٠٦)

الفَرّاء: تركنا عليه قولًا هو أن يقال في آخر الأُمم: ﴿سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ الصّافّات: ٧٩. (الطُّوسيّ ٨: ٥٠٦)

الزّجّاج: تركنا عليه الذّكر الجميل إلى يوم القيامة. (الطَّبْرِسيّ ٤: ٤٤٧)

الطَّبَريّ: يعني فيمن تأخّر بعده من النّاس. (٢٣: ٦٨)

الميبُديّ : يعني أبقينا له ثناءً حسنًا وذكرًا جميلًا، فيمن بعده من الأنبياء والأمم إلى يوم القيامة
(٨ ٢٧٧)

مثله الحائري. (٦ ٢٠)

الزَّمَخْشَريّ : (في الآخِرين) من الأمم هذه الكلمة، وهي ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ الصّافّات: ٧٩
(٣، ٣٤٣)

القُرطُبيّ : أي تركنا عليه ثناءً حسنًا في كلّ أمّة، فإنّه محبّب إلى الجميع، حتّى أنّ في المجوس من يقول: إنّه أفريدون. رُوي معناه عن مُجاهِد وغيره (١٥ ٩٠)

أبو حَيّان : أي في الباقين غابر الدّهر. ومعمول (تَرَكْنَا) محذوف، تقديره: ثناءً حسنًا جميلًا في آخر الدّهر
(٧ ٣٦٤)

الآلوسيّ : في الباقين غابرَ الدّهر [إلى أن قال:] والمراد أبقينا له دعاء النّاس وتسليمهم عليه أمّة بعد أمّة
(٢٣ ٩٨)

الطَّباطَبائيّ : المراد بـ«التّرك» الإبقاء، وبـ(الآخِرين) الأمم الغابرة غير الأوّلين.

وقد ذُكرت هذه الجملة بعد ذكر إبراهيم ﷺ أيضًا في هذه السّورة، وقد بُدّلت في القصّة بعينها من سورة الشّعراء: ٨٤، من قوله: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾.

واستفدنا منه هناك أنّ المراد بـ(لِسَانَ صِدْقٍ) كذلك أن يبعث الله بعده من يقوم بدعوته ويدعو إلى ملّته وهي دين التّوحيد

فيتأيّد بذلك أنّ المراد بالإبقاء في الآخِرين هو إحياؤه تعالى دعوة نوح ﷺ إلى التّوحيد، ومجاهدته في سبيل الله عصرًا بعد عصر وجيلًا بعد جيل إلى يوم القيامة. (١٧ ١٤٦)

[وجاءت كلمة (الآخِرين) بهذا المعنى أيضًا، في الآيات: ١٠٨، ١١٩، ١٢٩ من هذه السّورة، أي الصّافّات]

٣ـ ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾ الزّخرف: ٥٦

مُجاهِد : قوم فرعون كفّارهم سلفًا لكفّار أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم

عبرةً لمن بعدهم

مثله قَتادة (الطَّبَريّ ٢٥ ٨٥)

الطَّبَريّ : عبرةً وعظةً يتّعظ بهم من بعدهم من الأمم (٢٥ ٨٥)

نحوه الحائري. (٦ ١١٥)

الزَّمَخْشَريّ : فجعلناهم قدوةً للآخِرين من الكفّار يقتدون بهم في استحقاق مثل عقابهم ونزوله بهم، لإتيانهم بمثل أفعالهم. (٣ ٤٩٣)

الطَّبْرِسيّ : أي لمن جاء بعدهم يتّعظون بهم، والمعنى إنّ حال غيرهم يشبه حالهم إذا أقاموا على العصيان. (٥ ٥٢)

البُرُوسَويّ : أي عظةً للكفّار المتأخّرين عنهم
(٨: ٣٨٠)

الآلوسيّ : أي عظةً لهم، والمراد بهم الكفّار بعدهم، والجارّ متعلّق على التّنازع بـ(سَلَفًا) و(مَثَلًا). ويجوز أن

يراد بالمثل القصّة العجيبة الّتي تسير مسير الأمثال، ومعنى كونهم مثلًا للكفّار أن يقال لهم: مثلكم مثل قوم فرعون. ويجوز تعلّق الجارّ بالثّاني وتعميم الآخرين بحيث يشمل المؤمنين، وكونهم قصّة عجيبة للجميع ظاهر. (٢٥: ٩٢)

القاسميّ: أي التّابعين. (١٤: ٥٢٧٨)

٤ـ ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ.

الواقعة: ١٣، ١٤

مُجاهِد: جماعة ممّن تبع النّبيّ وعاينه، وجماعة ممّن آمن به وكان بعده. (النّيسابوريّ ٢٧: ٧٧)

الحَسَن: ثلّة ممّن قد مضى قبل هذه الأمّة، وقليل من أصحاب محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

(القرطبيّ ١٧: ٢٠٠)

السّابقون من الأمم، والسّابقون من هذه الأمّة

(أبو حيّان ٨: ٢٠٥)

مُقاتِل: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ يعني سابقي الأمم، و﴿قَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ من هذه الأمّة

(الطّبرسيّ ٥: ٢١٥)

الطّبَريّ: جماعة من الأمم الماضية، وقليل من أمّة محمّد، وهم الآخرون. وقيل لهم: الآخرون، لأنّهم آخر الأمم. (٢٧: ١٧٢)

الطّوسيّ: إنّما قال ذلك، لأنّ الّذين سبقوا إلى إجابة النّبيّ ﷺ، قليل من كثير ممّن سبق إلى النّبيّين. (٩: ٤٩٠)

المَيْبُديّ: كلاهما من أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم. فقد روي أنّه قال: «كلتا الثّلّتين أمّتي». (٩: ٤٤٤)

الزّمَخْشَريّ: هم أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم. وقيل: (مِنَ الْأَوَّلِينَ) من متقدّمي هذه الأمّة و(مِنَ الْآخِرِينَ) من متأخّريها.

فإن قلت: كيف قال: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾ ثمّ قال: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾؟ الواقعة: ٤٠

قلت: هذا في السّابقين، وذلك في أصحاب اليمين، وإنّهم يتكاثرون من الأوّلين والآخرين جميعًا.

(٤: ٥٣)

الطّبْرِسيّ: من أمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم، لأنّ من سبق إلى إجابة نبيّنا قليل بالإضافة إلى من سبق إلى إجابة النّبيّين قبله، عن جماعة من المفسّرين.

وقيل: معناه جماعة من أوائل هذه الأمّة، وقليل من أواخرهم ممّن قرُب حالهم من حال أولئك. (٥: ٢١٥)

الفَخْر الرّازيّ: المراد منه السّابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار، فإنّ أكثرهم لهم الدّرجة العليا، لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ﴾ الحديد: ١٠، ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾: الّذين لم يلحقوا بهم من خلفهم. وعلى هذا فقوله: ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾ الواقعة: ٧، يكون خطابًا مع الموجودين وقت التّنزيل، ولا يكون فيه بيان الأوّلين الّذين كانوا قبل نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم، وهذا ظاهر، فإنّ الخطاب لا يتعلّق إلّا بالموجودين من حيث اللّفظ، ويدخل فيه غيرهم بالدّليل.

﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ﴾ الّذين آمنوا وعملوا الصّالحات

بأنفسهم، ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ﴾: الّذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ﴾ الطّور: ٢١، فالمؤمنون وذرّيّاتهم إن كانوا من أصحاب اليمين فهم في الكثرة سواء، لأنّ كلّ صبيّ مات وأحد أبويه مؤمن فهو من أصحاب اليمين، وأمّا إن كانوا من المؤمنين السّابقين فقلّما يدرك ولدهم درجة السّابقين، وكثيرًا ما يكون ولدُ المؤمن أحسن حالًا من الأب، لتقصير في أبيه ومعصية لم توجد في الابن الصّغير. وعلى هذا فقوله: (الآخرين)، المراد منه الآخرون التّابعون من الصّغار. (٢٩: ١٤٨)

القُرطُبيّ: أي ممّن آمن بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم. (١٧: ٢٠٠)

الخازن: يعني من هذه الأمّة، وذلك لأنّ الّذين عاينوا جميع الأنبياء وصدّقوهم من الأمم الماضية أكثر ممّن عاين النّبيّ وآمن به.

وقيل: إنّ (الأوّلين) هم أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

وقيل: (من الآخرين) يعني التّابعين لهم بإحسان.

وقيل: إنّ (الأوّلين) سُبّاق المهاجرين والأنصار، وقيل: (من الآخرين) أي ممّن جاء بعدهم من الصّحابة. (٧، ١٣)

أبو حيّان: قالت عائشة: الفرقتان، في كلّ أمّة نبيّ في صدرها ثلّة وفي آخرها قليل.

وقيل: هما الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام، كانوا في صدر الدّنيا [كثير] وفي آخرها أقلّ.

وفي الحديث: «الفرقتان في أمّتي، فسابق في أوّل الأمّة ثلّة وسابق سائرها إلى يوم القيامة قليل» (٨: ٢٠٥)

البُرُوسَويّ: أي من هذه الأمّة، وقد روي مرفوعًا، أنّ (الأوّلين والآخرين) هاهنا أيضًا متقدّمو هذه الأمّة ومتأخّروهم، وهو المختار كما في بحر العلوم. (٩: ٣٢٠)

الآلوسيّ: هم النّاس من لدن نبيّنا صلّى الله عليه تعالى وسلّم إلى قيام السّاعة. (٢٧: ١٣٤)

القاسميّ: أي الّذين جاؤوا من بعدهم في الأزمنة الّتي حدثت فيها الفِتَن وتبرّجت الدّنيا بقطّابها، ونُسي معها سرّ الهجرة وحكمة الدّعوة. (١٦: ٥٦٤٨)

الطّباطبائيّ: المراد بـ(الأوّلين) الأمم الماضون للأنبياء السّابقين، وبـ(الآخرين) هذه الأمّة، على ما هو المعهود من كلامه تعالى في كلّ موضع ذكر فيه (الأوّلين والآخرين) معًا، ومنها ما سيأتي من قوله: ﴿أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ * قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ الواقعة: ٤٧ ـ ٥٠، فمعنى الآيتين هم ـ أي المقرّبون ـ جماعة كثيرة من الأمم الماضين وقليل من هذه الأمّة.

وبما تقدّم يظهر أنّ قول بعضهم: إنّ المراد بـ(الأوّلين والآخرين) أوّلو هذه الأمّة وآخروها غير سديد. (١٩: ١٢١)

٥ ـ ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ * وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ.

الواقعة: ٣٩، ٤٠

أبو العالية: «ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ» يعني من سابق هذه الأمّة، و«ثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ» من هذه الأمّة في آخر الزّمان.

مثله مُجاهد، وعطاء بن أبي رباح، والضّحّاك
(المَيْبُدي ٩: ٤٥١)

الحَسَن: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ﴾ من الأُمم، و﴿وَثُلَّةٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾ أُمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم.
(الطَّبَريّ ٢٧: ١٨٩)

سابقو الأُمم الماضية أكثر من سابقي هذه الأُمّة، وتابعو الأُمم الماضية مثل تابعي هذه الأُمّة، يعني إنّ أصحاب اليمين منهم مثل أصحاب اليمين منّا
(الطَّبْرِسيّ ٥: ٢١٩)

المَيْبُديّ: من مؤمني هذه الأُمّة (٩: ٤٥١)

مثله الطَّبْرِسيّ (٥: ٢١٩)، والخازن (٧: ١٧)

أبو حَيّان: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ﴾ أي من الأُمم الماضية، و﴿ثُلَّةٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾ أي من أُمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

ولاتنافي بين قوله: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾ وقول قبله: ﴿وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾، لأنّ قوله: (مِنَ الآخِرِينَ) هو في السّابقين، وقوله: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الآخِرِينَ﴾ هو في أصحاب اليمين. (٨: ٢٠٧)

الآلوسيّ: الأوّلون والآخرون: المتقدّمون والمتأخّرون، إمّا من الأُمم وهذه الأُمّة، أو من هذه الأُمّة فقط. (٢٧: ١٤٣)

القاسميّ: أي جماعة وأُمّة من المتقدّمين في الإيمان، ومن جاء بعدهم من التّابعين لهم بإحسان من هذه الأُمّة. (١٦: ٥٦٥٢)

الطَّباطَبائيّ: يتّضح معناه ممّا تقدّم ويستفاد من الآيات أنّ أصحاب اليمين في الآخرين جمع كثير كالأوّلين، لكنّ السّابقين المقرّبين في الآخرين أقلّ جمعًا منهم في الأوّلين. (١٩: ١٢٤)

٦- قُلْ إِنَّ الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ. الواقعة: ٤٩، ٥٠

الطَّبَريّ: قل يا محمّد لهؤلاء: (إِنَّ الأَوَّلِينَ) من آبائكم (وَالآخِرِينَ) منكم ومن غيركم. (٢٧: ١٩٤)

الطُّوسيّ: أي قل لهم يا محمّد إنّ من تقدّمكم من آبائكم أو غير آبائكم، و(الآخِرِينَ) الّذين يتأخّرون عن زمانكم، يجمعهم الله ويميتهم ويحشرهم إلى وقت يوم معلوم عند الله، وهو يوم القيامة. (٩: ٥٠٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٢٢١)

الخازن: يعني الآباء والأبناء. (٧: ١٨)

البُرُوسَويّ: من الأُمم الّذين من جملتهم أنتم وآباؤكم (٩: ٣٢٩)

نحوه الآلوسيّ (٢٧: ١٤٥)

المَراغيّ: أي أجبهم أيّها الرّسول الكريم قائلًا لهم: (إِنَّ الأَوَّلِينَ) الّذين تستبعدون بعثهم أشدّ الاستبعاد، (وَالآخِرِينَ) الّذين تظنّون أن لن يُبعثوا، لَيُجمعون في صعيد واحد في ذلك اليوم المعلوم (٢٧: ١٤٣)

الطَّباطَبائيّ: أمر منه تعالى لنبيّه ﷺ أن يُجيب عن استبعادهم البعث بتقريره، ثمّ إخبارهم عمّا يعيشون به يوم البعث من طعام وشراب، وهما الزّقّوم والحميم، ومحصّل القول أنّ (الأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ) من غير فرق بينهم، لا كما فرّقوا فجعلوا بعث أنفسهم مستبعدًا وبعث آبائهم الأوّلين أشدّ استبعادًا وآكد ـ لمجموعون

محشورون إلى ميقات يوم معلوم. (١٩، ١٢٥)

٧ـ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ● ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ

المرسلات ١٦، ١٧

الحَسَن: إنّ (الآخِرين) هم الّذين تقوم عليهم القيامة. (الطّبْرِسيّ ٥: ٤١٦)

الطّبَريّ: ﴿ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ﴾ بعدهم، ممّن سلك سبيلهم في الكفر بي وبرسولي، كقوم إبراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين، فنُهلكهم كما أهلكنا (الأوّلين) قبلهم (٢٩: ٢٣٥)

الطّوسيّ: الآخرون: قوم لوط وإبراهيم إلى فرعون ومَن معه من الجنود، أهلكهم الله بأنواع الهلاك جزاءً على كفرهم لنعم الله، وجحدهم لتوحيده، وإخلاص عبادته. (١٠: ٢٢٧)

المَيْبُديّ: أي نُلحق المتأخّرين الّذين أُهلكوا من بعدهم بهم كقوم إبراهيم وقوم لوط وأصحاب مدين وآل فرعون وملائه، ثمّ توعّد المجرمين من أُمّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم. (١٠: ٣٢٨)

الزَّمَخْشَريّ: (والآخِرين) من قوم شُعيب ولوط وموسى. (٤: ٢٠٣)

الطّبْرِسيّ: قوم لوط وإبراهيم. (٥: ٤١٦)

الفَخْر الرّازيّ: ما المراد من (الأوّلين) و(الآخِرين)؟

الجواب فيه قولان:

الأوّل: أنّه أهلك (الأوّلين) من قوم نوح وعاد وثمود، ثمّ أتبعهم (الآخِرين) قوم شُعيب ولوط وموسى، كذلك نفعل بالمجرمين، وهم كفّار قريش، وهذا القول ضعيف، لأنّ قوله ﴿نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ﴾ بلفظ المضارع، فهو يتناول الحال والاستقبال ولا يتناول الماضي البتّة.

القول الثّاني: أنّ المراد بـ(الأوّلين) جميع الكفّار الّذين كانوا قبل محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وقوله: ﴿ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ الْآخِرِينَ﴾ على الاستئناف، على معنى سنفعل ذلك ونُتبع الأوّل الآخر. ويدلّ على الاستئناف قراءة عبد الله (سَنُتْبِعُهُم).

فإن قيل: قرأ الأعرج (ثُمَّ نُتْبِعْهُم) بالجزم، وذلك يدلّ على الاشتراك في (أَلَمْ)، وحينئذٍ يكون المراد به الماضي لا المستقبل

قلنا: القراءة الثّابتة بالتّواتر (نُتْبِعُهُم) بحركة العين، وذلك يقتضي المستقبل، فلو اقتضت القراءة بالجزم ـ أن يكون المراد هو الماضي ـ لوقع التّنافي بين القراءتين، وإنّه غير جائز، فعلمنا أنّ تسكين العين ليس للجزم بل للتّخفيف. (٣٠: ٢٧١)

أبو حَيّان: (الأوّلين): الأُمم الّتي تقدّمت قريشًا جملة، ويكون (الآخِرين) ممّن تأخّر من قريش وغيرهم.

وعلى التّشريك يكون (الأوّلين): قوم نوح وإبراهيم عليهما السّلام ومَن كان معهم، و(الآخِرين) قوم فرعون ومن تأخّر وقرب من مدّة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (٨: ٤٠٥)

البُرُوسَويّ: هم الّذين كانوا بعد بعثته. (١٠: ٢٨٤)

الآلوسيّ: المراد بـ(الآخِرين) المتأخّرين هلاكًا من

المذكورين، كقوم لوط وشُعيب وموسى ﷺ، دون كفّار أهل مكّة، لأنّهم بعدُ ما كانوا قد أُهلكوا. (٢٩ : ١٧٤)

الطَّباطَبائيّ : المراد بـ(الأوّلين) أمثال قوم نوح وعاد وثمود من الأُمم القديمة عهداً، وبـ(الآخِرين) الملحقون بهم من الأُمم الغابرة. (٢٠ : ١٥٢)

الآخِرَة

١ـ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْأٓخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

البقرة : ٤

ابن عبّاس : أي بالبعث والقيامة والجنّة والنّار والحساب والميزان. (الطّبريّ ١ : ١٠٦)

إيقانهم ماجحده المشركون من البعث والنّشور والحساب والعقاب. (الطّوسيّ ١ : ٥٨)

الطّبريّ : أمّا الآخرة فإنّها صفة للدّار، كما قال جلّ ثناؤه: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْأٓخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ العنكبوت : ٦٤

وإنّما وُصفتْ بذلك لمصيرها آخِرة لأُولى كانت قبلها، كما تقول للرّجل: أنعمتُ عليك مرّةً بعد أُخرى، فلم تشكر لي الأُولى ولا الآخرة. وإنّما صارت الآخِرة آخِرةً للأُولى، لتقدّم الأُولى أمامها. فكذلك الدّار الآخِرة سُمّيت آخِرةً لتقدّم الدّار الأُولى أمامها، فصارت التّالية لها آخِرةً.

وقد يجوز أن تكون سُمّيت آخِرةً لتأخُّرها عن الخلق، كما سُمّيت الدّنيا دنيا لدُنوّها من الخلق.

وأمّا الّذي وصف الله جلّ ثناؤه به المؤمنين ـ بما أنزل إلى نبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم وما أنزل إلى من قبله من المرسلين، من إيقانهم به من أمر الآخِرة ـ فهو إيقانهم بما كان المشركون به جاحدين، من البعث والنّشر والثّواب والعقاب والحساب والميزان، وغير ذلك ممّا أعدّ الله لخلقه يوم القيامة. (١ : ١٠٥)

نحوه الطّوسيّ (١ : ٥٨)

المَيْبُديّ : يعني وبالنّشأة الآخِرة، وقيل: بالدّار الآخِرة سُمّيت آخِرةً لتأخّرها عن الدّنيا، وقيل: لتأخُّرها عن أعين الخلق. (١ : ٥١)

الزّمَخْشَريّ : الآخِرة: تأنيث الآخِر الّذي هو نقيض الأوّل، وهي صفة الدّار، بدليل قوله: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْأٓخِرَةُ﴾ القصص : ٨٣، وهي من الصّفات الغالبة، وكذلك الدّنيا. (١ : ١٣٧)

نحوه أبو حيّان (١ : ٤١)

الطّبْرِسيّ : (بِالْأٓخِرَةِ) أي بالدّار الآخِرة، لأنّ الآخِرة صفة، فلابدّ لها من موصوف، وقيل: أراد به الكرّة الآخِرة. وإنّما وُصفت بالآخِرة لتأخُّرها عن الدّنيا. (١ : ٤٠)

الآلوسيّ : الآخِرة تأنيث الآخِر، اسم فاعل من «أخَرَ» الثّلاثيّ بمعنى تأخّر وإن لم يُستعمل، كما أنّ الآخَر بفتح الخاء، اسم تفضيل منه، وهي صفة في الأصل، كما في ﴿لَلدَّارُ الْأٓخِرَةُ﴾ القصص : ٨٣، ﴿يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْأٓخِرَةَ﴾ العنكبوت : ٢٠، ثمّ غلبت كالدّنيا.

والوصف الغالب قد يوصف به دون الاسم الغالب، فلا يقال: قَيدٌ أدهمُ[1]؛ للزوم التّكرار في المفهوم، وهو وإن كان من الدُّهمة إلّا أنّه يستعمله من لاخطر ببالِه

---

(١) قيد أدهم: قيد أسود.

أصلًا، فافهم.

وقد تضاف «الدّار» لها كقوله تعالى: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ يوسف: ١٠٩، أي دار الحياة الآخرة، وقد يقابل بالأُولى كقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ﴾ القصص: ٧٠، والمعنى حب الدار الآخرة أو النّشأة الآخرة.

والجمهور على تسكين لام التّعريف وإقرار الهمزة الّتي تكون بعدها للقطع، و وَرْش بحذف وبنقل حركة إلى اللّام. (١: ١٢٢)

رَشيد رِضا: أمّا لفظ (الآخرة) فقد ورد في القرآن كثيرًا، والمراد به الحياة الآخرة أو الدّار الآخرة؛ حيث الجزاء على الأعمال، ويتّصل كلّ ما وردت به النّصوص القطعيّة من الحساب والجزاء على الأعمال. (١: ١٣٣)

المُصطَفَويّ: الآخرة مؤنّث الآخر، وقد ذُكرت في تسعة موارد في القرآن الكريم مقيّدةً بـ«الدّار» صفةً أو مضافةً إليها: ﴿إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ﴾ البقرة: ٩٤، ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ العنكبوت: ٦٤، ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ النّحل: ٣٠.

وفي مورد واحد مقيّدةً بـ«النّشأة»: ﴿يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ العنكبوت: ٢٠.

وفي خمسة موارد مقابلةً بـ«الأُولى»: ﴿فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ النّازعات: ٢٥، ﴿فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى﴾ النّجم: ٢٥.

وفي ثمانية وأربعين موردًا مقابلةً بـ«الدّنيا»: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ البقرة: ٢٢٠، ﴿فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ البقرة: ٢٠١، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى﴾ الإسراء: ٧٢، ﴿اشْتَرَوُا الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ البقرة: ٨٦.

وقد ذُكر «الآخر» مذكّرًا صفةً «لليوم» في ستّة وعشرين موردًا: ﴿آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة: ٨، ﴿لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ الأحزاب: ٢١.

فظهر أنّ معنى الآخر والآخرة المراحل المتأخّرة والمنازل المتعقّبة بعد انقضاء أيّام الدّنيا، فيعبّر عنها بالدّار الآخرة والنّشأة الآخرة واليوم الآخر والآخرة المطلقة. فالآخرة ممتدّة في طول الحياة الدّنيا، فتشمل مرحلة القبر والبرزخ والحشر والنّشر والحساب والجنّات والجحيم وغيرها.

وممّا قلنا يظهر لطف التّعبير بهذه الكلمة دون كلمة «الآخَر» بالفتح، أو كلمة «الأُخرى»، فإنّ الواقع والحقّ اتّصال مرحلة تلك الدّار بالحياة الدّنيا وترتّبها عليها من دون فصل، فلا معنى في التّعبير بصيغة «أفعل» الدّالّة على البعد والفصل، وهذا من إعجاز كتاب الله المبين. (١: ٣٢)

٢- ﴿أُولَـٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ البقرة: ٨٦

الطَّبَريّ: إنّما وصفهم الله بأنّهم ﴿اشْتَرَوُا الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ لأنّهم رضوا بالدّنيا بكفرهم بالله فيها عوضًا من نعيم الآخرة الّذي أعدّه الله للمؤمنين. (١: ٤٠٢)

مثله الطُّوسيّ (١: ٣٣٩)، والطَّبْرِسيّ (١: ١٥٤).

أبو حَيّان: قال بعض أرباب المعاني: إنّ الدّنيا ما دنا من شهوات القلب، والآخرة ما تأخّرت عنها

الرِّبح . (١: ٢٩٥)

٣ـ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الآخِرَةُ عِنْدَ اللهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ ... البقرة: ٩٤

ابن عبّاس : قل يا محمّد لهم ، يعني اليهود : إن كانت لكم الدّار الآخرة ، يعني الخير . (الطّبريّ ١: ٤٢٦)

الطّبريّ : قل يا محمّد : إن كان نعيم الدّار الآخرة ولذّاتها لكم يا معشر اليهود عند الله . فاكتفى بذكر الدّار من ذكر نعيمها ، لمعرفة المخاطبين بالآية معناها . (١: ٤٢٦)

الطّوسيّ : إن كنتم صادقين أنّ الجنّة خالصة لكم دون النّاس كلّهم . (١: ٣٥٧)

مثله الطّبرسيّ (١: ١٦٣) ، والزّمخشريّ (١: ٢٩٧) ، والنّيسابوريّ (١: ١٨٤) ، وأبو حيّان (١: ٣١٠) .

الفخر الرّازيّ : المراد الجنّة ، لأنّها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النّار ، لأنّهم كانوا يزعمون أنّ لهم الجنّة . (٣: ١٩١)

الآلوسيّ : المراد من الدّار الآخرة الجنّة ، وهو الشّائع ، واستحسن في البحر تقدير مضاف ، أي نعيم الدّار الآخرة . (١: ٣٢٧)

رشيد رضا : المراد من الدّار الآخرة نعيمها وعيشها ، لأنّ حال الإنسان فيها لايخلو من أحد الأمرين : المثوبة بالنّعيم المقيم ، والعقوبة بالعذاب الأليم ، واستغنى عن التّصريح بالنّعيم أو الثّواب بقوله : (لَكُمْ) ، فإنّه يُشعر بالمحذوف . (١: ٣٨٨)

٤ـ ... وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرٰيهُ مَالَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ... البقرة: ١٠٢

الطّبريّ : ماله في الدّار الآخرة حظّ من الجنّة . (١: ٤٦٦)

رشيد رضا : ليس له نصيب في نعيم الآخرة . (١: ٤٠٥)

٥ـ ... لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. البقرة: ١١٤

الفرّاء : معناه في آخر الدّنيا . (أبو حيّان ١: ٣٦٠)

إنّ معنى الآخرة يوم القيامة . (١: ٤٢٠)

مثله الطّبرسيّ . (١: ١٩)

٦ـ ... وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ. البقرة: ١٣٠

الطّوسيّ : إنّما خصّ الآخرة بالذّكر وإن كان في الدّنيا كذلك ، لأنّ المعنى من الّذين يستوجبون على الله الكرامة وحسن الثّواب ، فلمّا كان خلوص الثّواب في الآخرة دون الدّنيا وصفه بما يُنبئ عن ذلك . (١: ٤٧١)

مثله الطّبرسيّ . (١: ٢١٢)

القرطبيّ : قيل كيف جاز تقديم (فِي الآخِرَةِ) وهو داخل في الصّلة ؟

قال النّحّاس : الجواب أنّه ليس التّقدير إنّه لمن الصّالحين في الآخرة ، فتكون الصّلة قد تقدّمت ، ولأهل العربيّة فيه ثلاثة أقوال :

منها : أن يكون المعنى وإنّه صالح في الآخرة ، ثمّ

حذف .

وقيل : (فِي الآخِرَةِ) متعلّق بمصدر محذوف ، أي صلاحه في الآخرة

والقول الثالث . أنّ الصّالحين ليس بمعنى الّذين صَلُحوا ، ولكنّه اسم قائم بنفسه ، كما يقال الرّجل والغلام .

قلت : وقول رابع أنّ المعنى وإنّه في عمل الآخرة لمن الصّالحين ، فالكلام على حذف مضاف

وقال الحسين بن الفضل - في الكلام تقديم وتأخير ، مجازه ولقد اصطفيناه في الدّنيا والآخرة وإنّه لمن الصّالحين (٢ ١٣٣)

أبو حَيّان : قيل (الآخِرَة) هنا البرزخ ، والصّلاح ماتبعه من الثّناء الحسن في الدّنيا

وقيل : (الآخِرَة) يوم القيامة ، وهو الأظهر (٦ ٣٩٥)

٧ـ .. فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ آل عمران ٥٦

الطُّوسيّ : الفرق بين الآخرة والانتهاء ، أنّ الآخرة قد تكون بعد العمل ، فأمّا الانتهاء فجزء منه لايكون إلّا بعد كماله ، هذا إذا أُطلق ، فإن أُضيف فقيل آخر العمل ، فمعناه انتهاء العمل (٢ ٤٧٩)

الآلوسيّ : [له بحث مستوفى راجع «عذب»] (٣ ١٨٤)

٨ـ ... أُولٰئِكَ لَاخَلَاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ .. آل عمران : ٧٧

الطَّبَريّ : لاحظّ لهم في خيرات الآخرة (٣ ٣٢٠)

نحوه الفَخْر الرّازيّ . (٤ ١١٢)

٩ـ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ آل عمران ٨٥

أبو البَرَكات : (فِي الآخِرَةِ) يتعلّق بعمل دلّ عليه الكلام ، وتقديره وهو خاسر في الآخرة من الخاسرين ، ولايجوز أن يتعلّق بـ(الخاسرين) ، لأنّ الألف واللّام فيه بمنزلة الاسم الموصول ، فلو تعلّق به لأدّى إلى أن يتقدّم معمول الصّلة على الموصول ، ولايجوز تقديم الصّلة ولا معمولها على الموصول وأجاز بعض النّحويّين أن يتعلّق بـ(الخاسرين) ، ويُجعل الألف واللّام للتّعريف لابمعنى الّذي . (١ ٢١١)

الآلوسيّ : (فِي الآخِرَةِ) متعلّق بمحذوف يدلّ عليه مابعده ، أي وهو خاسر في الآخرة أو متعلّق بالخاسرين ، على أنّ الألف واللّام ليست موصولةً بل هي حرف تعريف . (٣ : ٢١٥)

١٠ـ فَآتَاهُمُ اللهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الآخِرَةِ آل عمران ١٤٨

الزَّمَخْشَريّ : خصّ ثواب الآخرة بالحُسن دلالةً على فضله وتقدّمه ، وأنّه هو المعتدّ به عنده ، تريدون عرض الدّنيا والله يريد الآخرة (١ ٤٦٩)

القُرطُبيّ : يعني الجنّة (٤ : ٢٣١)

الطَّباطَبائيّ : قد وصف ثواب الآخرة بالحُسن دون الدّنيا إشارةً إلى ارتفاع منزلتها وحدرها بالنّسبة إليها (٤ ٤١)

١١ـ يُرِيدُ اللهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الآخِرَةِ..

آل عمران ١٧٦

الطَّبَريّ : ألاّ يجعل هؤلاء الّذين يسارعون في الكفر نصيبًا في ثواب الآخرة . (٤ ١٨٥)

القُرطُبيّ : أي لايجعل لهم نصيبًا في الجنّة .

(٤ ٢٨٦)

١٢ـ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ

النّساء ٧٤

الطَّبريّ : الّذين يبيعون حياتهم الدّنيا بثواب الآخرة (٥ ١٦٧)

الطُّوسيّ : في الآية حذف ، والتّقدير يشترون الحياة الدّنيا بالحياة الآخرة ، كأنّه قال يبيعون الحياة الفانية بالحياة الباقية . ويجوز يبيعون الحياة الدّنيا بنعيم الآخرة . (٣ ، ٢٥٧)

القُرطُبيّ : أي بثواب الآخرة (٥ ٢٧٧)

أبو حَيّان : يبيعون ويُؤثرون الآجلة على العاجلة

(٣ ٢٩٥)

١٣ـ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ...

النّساء ٧٧

الطَّبَريّ : نعيم الآخرة خير ، لأنّها باقية ونعيمها باق دائم (٥ : ١٧٢)

الآلوسيّ : أي ثوابها المنوط بالأعمال الّتي من جملتها القتال خيرٌ لكم (٥ ٨٦)

١٤ـ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ .

الأنعام ٣٢

[راجع «دور» الدّارَ الآخِرَةَ .]

١٥ـ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ.

الأنعام ٩٢

الطَّبَريّ : من كان يؤمن بقيام السّاعة والمعاد في الآخرة إلى الله ويصدّق بالثّواب والعقاب . (٧ : ٢٧٢)

المَيْبُدِيّ : يعني يصدّقون بالبعث الّذي فيه جزاء الأعمال . (٣ ٤٢٢)

أبو حَيّان : أي الّذين يصدّقون بأنّ ثَمّ حشرًا ونشرًا وجزاءً يؤمنون بهذا الكتاب . (٤ : ١٧٩)

رَشيد رِضا : والّذين يؤمنون بالدّار الآخرة أو الحياة الآخرة ومافيها من الجزاء على الإيمان والأعمال

(٧ ٦٢١)

١٦ـ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالآخِرَةِ كَافِرُونَ .

الأعراف ٤٥

الطَّبَريّ : هم لقيام السّاعة والبعث في الآخرة والثّواب والعقاب فيها جاحدون (٨ ١٨٧)

الطَّبْرِسيّ : أي بالدّار الآخرة ، يعني القيامة والبعث والجزاء (٢ ٤٢٢)

الآلوسيّ : أي غير معترفين بالقيامة وما فيها ، والجارّ متعلّق بما بعده ، والتقديم لرعاية الفواصل .
(٨ : ١٢٣)

رَشيد رِضا : تقديم الجارّ و المجرور (بِالْآخِرَةِ) على متعلّقه للاهتمام به ، فإنّ أصل كفرهم قد عُلم ممّا قبله ، وهذا النّوع منه له تأثير خاصّ في إصرارهم على ما أُسند إليهم ، وقد غفل عن هذا مَن قال : إنّ التّقديم لأجل رعاية الفاصلة .
(٨ : ٤٣٠)

١٧ـ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ... الأعراف : ١٤٧

الزّمخشريّ : يجوز أن يكون من إضافة المصدر إلى المفعول به ، أي ولقائهم الآخرة ومشاهدتهم أحوالها . ومن إضافة المصدر إلى الظّرف ، بمعنى ولقاء ما وعد الله في الآخرة .
(٢ : ١٢٧)

مثله البُرُوسَويّ .
(٣ : ٢٤١)

الطّبْرِسيّ : يعني القيامة والبعث والنّشور
(٢ : ٤٧٨)

الآلوسيّ : أي لقائهم الدّار الآخرة ، على أنّه من إضافة المصدر إلى المفعول وحذف الفاعل ، أو لقائهم ما وعده الله تعالى في الآخرة من الجزاء ، على أنّ الإضافة إلى الظّرف على التّوسّع .
(٩ : ٦٢)

١٨ـ... تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ . الأنفال : ٦٧

الطّوسيّ : معناه والله يريد عمل الآخرة من الطّاعات الّتي تؤدّي إلى الثّواب ، وإرادة الله لنا خير من إرادتنا لأنفسنا .
(٥ : ١٨٣)

الزّمخشريّ : قرأ بعضهم (وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةِ) بجرّ الآخرة على حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه على حاله ، ومعناه والله يريد عَرَض الآخرة ، على التّقابل ، يعني ثوابها .
(٢ : ١٦٨)

الطّبْرِسيّ : والله يريد لكم ثواب الآخرة
(٢ : ٥٥٨)

الآلوسيّ : أي يريد لكم ثواب الآخرة ، أو سبب نيل الآخرة من الطّاعة ، بإعزاز دينه وقمع أعدائه .

فالكلام على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، وذكر السّبب في الاحتمال الثّاني ، قيل للتّوضيح لا لتقدير مضاف .

وقرأ سليمان بن جَمّاز المدنيّ (الْآخِرَةِ) بالجرّ ، وخرّجت على حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه على جرّه ، وقدّره أبو البقاء عَرَض الآخرة ، وهو من باب المشاكلة وإلّا فلا يَحسُن ، لأنّ أمور الآخرة مستمرّة ، ولو قيل : إنّ المضاف المحذوف على القراءة الأُولى ذلك [أي عرض] لذلك [للمشاكلة] أيضًا ، لم يَبعُد .

وقدّر بعضهم هنا كما قدّرنا هناك من الثّواب أو السّبب
(١٠ : ٣٣)

١٩ـ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ . التّوبة : ٣٨

الطّبَريّ : عوضًا من نعيم الآخرة .
(١٠ : ١٣٣)

الزّمخشريّ : أي بدل الآخرة ، كقوله : ﴿لَجَعَلْنَا

مِنكُم مَلَٰئِكَةً﴾ الزّخرف ٦٠، (فِي الْأٓخِرَةِ) في جنب الآخِرة. (٢: ١٩٠)

القُرطُبيّ: أي بدلًا، التّقدير أرضيتم بنعيم الدّنيا بدلًا من نعيم الآخِرة. (٨: ١٤١)

أبو حَيّان: يتعلّق (فِي الْأٓخِرَةِ) بمحذوف، التّقدير: فما متاع الحياة الدّنيا محسوبًا في نعيم الآخِرة.

وقال الحَوْفيّ: (فِي الْأٓخِرَةِ) متعلّق بـ(قليل)، و(قليل) خبر الابتداء، وصلُح أن يعمل في الظّرف مقدّمًا، لأنّ رائحة الفعل تعمل في الظّرف. (٥: ٤٢)

الطَّباطَبائيّ: في الكلام نوع من العناية المجازيّة، كأنّ الحياة الدّنيا نوع حقير من الحياة الآخِرة قنعوا بها منها، ويُشعر بذلك قوله بعده: ﴿فَمَا مَتَٰعُ الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا فِي الْأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (٩: ٢٧٨)

٢٠ـ ﴿الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالْأٓخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ﴾. هود: ١٩

الطَّبَريّ: هم بالبعث بعد الممات مع صدّهم عن سبيل الله وبغيهم إيّاها عوجًا كافرون. (١٢: ٢٢)

الآلوسيّ: تقديم (بِالْأٓخِرَةِ) للتّخصيص، والأولى كون تقديمه لرؤوس الآي. (١٢: ٣٦)

٢١ـ ... ﴿وَلَدَارُ الْأٓخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا...﴾ يوسف: ١٠٩

الطُّوسيّ: قوله: (وَلَدَارُ الْأٓخِرَةِ) على الإضافة، وفي موضع آخر ﴿وَلَلدَّارُ الْأٓخِرَةُ﴾ الأنعام: ٣٢، على الصّفة. فمن أضافه قال: تقديره ولدار الحال الآخِرة، لأنّ للنّاس حالين: حال الدّنيا وحال الآخِرة، ومثله صلاة الأولى والصّلاة الأولى، فمن أضافه قدّر صلاة الفريضة الأولى، ومن لم يُضِف جعله صفة، ومثله ساعة الأولى والسّاعة الأولى. (٦: ٢٠٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٢٦٩)، والفخر الرّازيّ (١٨: ٢٢٦)، والقُرطُبيّ (٩: ٢٧٥)

الزَّمَخْشَريّ: ولَدار السّاعة، أو الحال الآخِرة. (٢: ٣٤٧)

أبو حَيّان: في هذه الإضافة تخريجان:

أحدهما: أنّها من إضافة الموصوف إلى صفته، وأصله: والدّار الآخِرة.

الثّاني: أن يكون من حذف الموصوف وإقامة صفته مقامه، وأصله: ولَدار المدّة الآخِرة أو النّشأة الآخِرة، والأوّل تخريج كوفيّ، والثّاني تخريج بصريّ. (٥: ٣٥٣)

الآلوسيّ: من إضافة الصّفة إلى الموصوف عند الكوفيّة، أي ولَلدّار الآخِرة. وقدّر البصريّ موصوفًا، أي ولَدار الحال أو السّاعة أو الحياة الآخِرة، وهو المختار عند الكثير في مثل ذلك. (١٣: ٦٨)

٢٢ـ ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأٓخِرَةِ...﴾ إبراهيم: ٢٧

ابن عَبّاس: هي المسألة في القبر إذا أتاه الملك. (الطُّوسيّ ٦: ٢٩٣)

مثله البَرَاء. (القُرطُبيّ ٩: ٣٦٣)

قَتادَة: أي في القبر. (الطَّبَريّ ١٣: ٢١٨)

القَفّال : ﴿فِي الْحَيَوٰةِ الدُّنْيَا﴾ ، أي في القبر ، لأنّ الموتى في الدّنيا إلى أن يُبعثوا ، ﴿وَفِي الْآخِرَةِ﴾ أي عند الحساب. (القُرطُبيّ ٩ : ٣٦٣)

الفَخْر الرّازيّ : إنّما فُسّر الآخرة هاهنا بالقبر ، لأنّ الميّت انقطع بالموت عن أحكام الدّنيا ، ودخل في أحكام الآخرة. (١٩ : ١٢٢)

البُرُوسَويّ : أي يثبّتهم في القبر عند سؤال منكر ونكير وفي سائر المواطن ، والقبر من الآخرة ، فإنّه أوّل منزل من منازل الآخرة. (٤ : ٤١٦)

الآلوسيّ : أي بعد الموت ، وذلك في القبر الّذي هو أوّل منزل من منازل الآخرة وفي مواقف القيامة

نعم ، اختار بعضهم أنّ (الحَيٰوة الدّنيا) مدّة حياتهم ، و (الآخرة) يوم القيامة والعرض ، وكأنّ الدّاعي لذلك عموم (الّذين آمنوا) ، وشمولهم لمؤمني الأمم السّابقة ، مع عدم عموم سؤال القبر

ومن النّاس من زعم أنّ التّثبيت في الدّنيا الفتح والنّصر ، وفي الآخرة الجنّة والثّواب. ولا يخفى أنّ هذا ممّا لا يكاد يقال. (١٣ : ٢١٧)

٢٣ ـ ... فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ

الإسراء : ٧

قَتادَة : آخر العقوبتين. (الطّبَريّ ١٥ : ٣٦)

الطّبَريّ : فإذا جاء وعد المرّة الآخرة من مرّتي إفسادكم يابني إسرائيل في الأرض. (١٥ : ٣١)

نحوه الطُّوسيّ (٦ : ٤٥٠) ، والزّمَخْشَريّ (٢ : ٤٣٩) ، وأبوحيّان (٦ : ١٠) ، والبُرُوسَويّ (٥ : ١٣٤) ، والآلوسيّ (١٥ : ١٩) ، والطّباطَبائيّ (١٣ : ٤٢)

القَيْسيّ : معناه وعدُ المرّة الآخرة ، ثمّ حُذف ، فهو في الأصل صفة قامت مقام موصوف ، لأنّ (الآخرة) نعت لـ «المرّة» ، فحُذفت «المرّة» وأُقيمت (الآخرة) مقامها ، والكلام هو ردٌّ على قوله : ﴿لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ الإسراء : ٤ (٢ : ٢٨)

الطّبْرِسيّ : أي وعدُ المرّة الأُخرى من قوله ﴿لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ ، والمراد به جاء وَعْدُ الجزاء على الفساد في الأرض في المرّة الأخيرة ، أو جاء وَعْدُ فسادكم في الأرض في المرّة الأخيرة ، أي الوقت الّذي يكون فيه ما أخبر الله عنكم من الفساد والعدوان على العباد. (٣ : ٣٩٩)

الفَخْر الرّازيّ : قال المفسّرون : معناه وعْدُ المرّة الأخيرة. وهذه المرّة الأخيرة هي إقدامهم على قتل زكريّا ويحيى عليهما الصّلاة والسّلام. (٢٠ : ١٥٨)

٢٤ ـ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا

الإسراء : ١٠٤

الكَلْبيّ : يعني مجيء عيسى عليه السّلام من السّماء. (القُرطُبيّ ١٠ : ٣٣٨)

الطّبَريّ : فإذا جاءت السّاعة ، وهي وَعْدُ الآخرة. (١٥ : ١٧٦)

نحوه الطُّوسيّ (٦ : ٥٢٩) ، والطّبْرِسيّ (٣ : ٤٤٤) ، والزّمَخْشَريّ (٢ : ٤٦٩) ، والفَخْر الرّازيّ (٢١ : ٦٦) ، والقُرطُبيّ (١٠ : ٣٣٨) ، وأبو حيّان (٦ : ٨٦).

الآلوسيّ : أي الكرّة أو الحياة أو السّاعة أو الدّار

الآخِرة، والمراد على جميع ذلك قيام السّاعة (١٥: ١٨٧)

الطَّباطَبائيّ: أي وَعْدُ الكرّة الآخِرة أو الحياة الآخِرة، والمراد به على ما ذكره المفسّرون، يوم القيامة (١٣: ٢١٩)

٢٥ـ وَاَنَّ الَّذينَ لَايُؤْمِنُونَ بِالْاٰخِرَةِ اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اَلِيمًا. الإسراء ١٠

الطَّبَريّ: وأنّ الّذين لايصدّقون بالمعاد إلى الله ولايُقرّون بالثّواب والعقاب في الدّنيا. (١٥: ٤٧)

الطُّوسيّ: يَجحَدون البعث والنّشور. (٦: ٤٥٣)

الطَّبْرِسيّ: أي بالنّشأة الآخِرة. (٣: ٤٠١)

الآلوسيّ: تخصيص الآخِرة بالذّكر من بين سائر مالم يؤمن به الكفرة لكونها معظم ماأُمروا بالإيمان به، ولمراعاة التّناسب بين أعمالهم وجزائها الّذي أُنبئ عنه قوله تعالى: ﴿اَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا اَلِيمًا﴾ (١٥: ٢٢)

٢٦ـ وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا. الإسراء ١٩

الطُّوسيّ: أي خير الآخِرة وثواب الجنّة (٦: ٤٦٣)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (٣: ٤٠٧)

الفَخْر الرّازيّ: أي ثواب الآخِرة. (٢٠: ١٧٩)

القُرطُبيّ: أي الدّار الآخِرة. (١٠: ٢٣٥)

نحوه البُرُوسَويّ (٥: ١٤٤)

الطَّباطَبائيّ: أي الحياة الآخِرة، نظير ماتقدّم من قوله ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾. والكلام في قوله من قبل يعني مَن أراد بعمله الآخِرة، نظير الكلام في مثله في الآية السّابقة [أي ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ﴾ الإسراء: ١٨] (١٣: ٦٥)

٢٧ـ قُلْ سِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللّٰهُ يُنْشِئُ النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ. العنكبوت ٢٠

ابن عَبّاس: هي الحياة بعد الموت، وهو النّشور. (الطَّبَريّ ٢٠: ١٣٩)

الطَّبَريّ: أي البعث بعد الموت (٢٠: ١٣٩)

الطُّوسيّ: (النَّشْاَةَ الْاٰخِرَةَ) إعادة الخلق كرّة ثانية من غير سبب كما كان أوّل مرّة (٨: ١٩٦)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٤: ٢٧٧)

أبو حَيّان: (الْاٰخِرَةَ) صفة للنّشأة، فهما نشأتان: نشأة اختراع من العدم، ونشأة إعادة (٧: ١٤٦)

٢٨ـ ... وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ العنكبوت ٦٤

الطَّبْرِسيّ: يعني الجنّة (٤: ٢٩٣)

الفَخْر الرّازيّ: [في مقام المقايسة بين آيتي الأنعام والعنكبوت] قال هناك ﴿وَلَلدَّارُ الْاٰخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الأنعام: ٣٢، وقال ههنا: ﴿وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾.

فنقول: لمّا كان الحال هناك حال إظهار الحسرة ماكان المكلّف يحتاج إلى رادع قويّ، فقال: (الْاٰخِرَةُ خَيْرٌ). ولمّا كان ههنا الحال حال الاشتغال بالدّنيا

احتاج إلى رادع قويّ فقال . لاحياة إلّا حياة الآخرة وهذا كما أنّ العاقل إذا عُرض عليه عبدان فقال في أحدهما : هذا خير من ذلك ، يكون هذا ترجيحًا فحسبُ ، ولو قال . هذا جيّد وهذا الآخر ليس بشيء ، يكون ترجيحًا مع المبالغة ، فكذلك هاهنا بالغ ، لكون المكلّف متوغّلا فيها [إلى أن قال .]

وكيف أطلق الحيوان على الدّار الآخرة ، مع أنّ الحيوان نامٍ مدركٌ ؟

فنقول : الحيوان مصدر حَيِيَ كالحياة ، لكن فيه مبالغة ليست في الحياة ، والمراد بـ«الدّار الآخرة» هي الحياة الثّانية ، فكأنّه قال : الحياة الثّانية هي الحياة المعتبرة

أو نقول : لمّا كانت الآخرة فيها الزّيادة والنّموّ كما قال تعالى ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ يونس ٢٦ ، وكانت هي محلّ الإدراك التّامّ الحقّ ، كما قال تعالى : ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ الطّارق ٩ ، أطلق عليه الاسم المستعمل في النّامي المُدرِك . (٢٥ : ٩١)

أبو حَيّان : جُعلت الدّار الآخرة حيًّا على المبالغة بالوصف بالحياة . (٧ : ١٥٨)

٢٩ـ مَاسَمِعْنَا بِهٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ ... ص : ٧

ابن عَبّاس : النّصرانيّة . (الطَّبَريّ ٢٣ : ١٢٦)

مثله السُّدّيّ (الطَّبَريّ ٢٣ : ١٢٦) ، ومُجاهِد ، وابن كَعْب ، ومُقاتِل (أبوحَيّان ٧ : ٣٨٥) ، والكَلْبيّ (القُرطُبيّ ١٥ : ١٥٢) .

مُجاهِد : ملّة العرب قريش ودينها. (أبو حَيّان ٧: ٣٨٥)

الحَسَن : معناه ماسمعنا بأنّ هذا يكون في آخر الزّمان (الطَّبْرِسيّ ٤ : ٤٦٦)

ابن كَعْب القُرَظيّ : ملّة عيسى (الطَّبَريّ ٢٣ : ١٢٦)

قَتادَة : أي في ديننا هذا ، ولا في زماننا قطّ . (الطَّبَريّ ٢٣ : ١٢٦)

ابن زَيْد : (الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) ، الدّين الآخر . (الطَّبَريّ ٢٣ : ١٢٧)

الفَرّاء : ملّة اليهود والنّصرانيّة ، أشركت اليهود بعُزَير ، وثلّثت النّصارى . (أبو حَيّان ٧ : ٣٨٥)

قَتادَة : الجاهليّة الأُولى ، أي الآخرة (فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) ، أي الأُولى بالقبطيّة ، والقبط يسمّون الآخرة الأُولى ، والأُولى الآخرة (السُّيوطيّ ٢ : ١٣١)

مثله الزّركشيّ . (١ : ٢٨٨)

الزَّمَخْشَريّ : في ملّة عيسى الّتي هي آخر الملل ، لأنّ النّصارى يثلّثونها ، وهم مثلّثة غير موحّدة ، أو في ملّة قريش الّتي أدركنا عليها آباءنا ، أو ما سمعنا بهذا كائنًا في الملّة الآخرة ، على أن يجعل (فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) حالًا من (هذا) ولا تُعلّقه بـ(ماسَمِعْنا) كما في الوجهين ، والمعنى : إنّا لم نسمع من أهل الكتاب ولا من الكهّان أنّه يحدُث (فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) توحيد الله . (٣ : ٣٦١)

نحوه الفخر الرّازيّ . (٢٦ : ١٧٨)

القُرطُبيّ : قيل . أي ماسمعنا من أهل الكتاب أنّ محمّدًا رسول حقّ . (١٥ : ١٥٢)

البُرُوسَويّ : (فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) ظرف لغو (سَمِعْنا) ،

أي في الملّة الّتي أدركنا عليها آباءنا ، وهي ملّة قريش ودينهم الّذي هم عليه ، فإنّها متأخّرة عمّا عليها من الأديان والملل . (٨، ٦)

الآلوسيّ : التوصيف بالآخرة بحسب الاعتقاد ، لأنّهم الّذين لايؤمنون بنبوّة محمّد صلّى الله عليه وسلّم ومرادهم من قولهم . (مَا سَمِعْنَا) إلخ أنّا سمعنا خلافه ، وهو عدم التوحيد ، فإنّ النّصارى كانوا يثلّثون ويزعمون أنّه الدّين الّذي جاء به عيسى ﷺ ، وحاشاه .

ويجوّز أن يكون (فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) حالًا من اسم الإشارة لا متعلّقًا بـ(سَمِعْنَا) ، أي ما سمعنا بهذا الّذي يدعونا إليه من التوحيد كائنًا في الملّة الّتي تكون آخر الزّمان .

أرادوا أنّهم لم يسمعوا من أهل الكتاب ولكهّان الّذين كانوا يحدّثونهم قبل بعثة النّبيّ ظهور نبيّ أنّ في دينه التّوحيد ، ولقد كذبوا في ذلك ، فإنّ حديث أنّ النّبيّ المبعوث آخر الزّمان يكسّر الأصنام ويدعو إلى توحيد الملك العلّام، كان أشهر الأمور قبل الظّهور ، وإن أرادوا على هذا المعنى إنّا سمعنا خلاف ذلك فكذبهم أقبح (٢٣: ١٦٧)

الطّباطبائيّ : أرادوا بالملّة الآخرة المذهب الّذي تداوله الآخرون من الأمم المعاصرين لهم أو المقارنين لعصرهم ، قبال الملل الأولى الّتي تداولتها الأوّلون ، كأنّهم يقولون : ليس هذا من (الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) الّتي يرتضيها أهل الدّنيا اليوم ، بل من أساطير الأوّلين.

وقيل : المراد بـ(الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ) النّصرانيّة ، لأنّها آخر الملل ، وهم لايقولون بالتوحيد بل بالتّثليث . وضعفه ظاهر ، إذ لم يكن للنّصرانيّة وقع عندهم كالإسلام. (١٧، ١٨٣)

٣٠ـ أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ . الزّمر : ٩

ابن عبّاس : يحذر عقاب الآخرة (الطّبريّ ٢٣: ٢٠٢)

سعيد بن جُبَير : أي عذاب الآخرة (القرطبيّ ١٥: ٢٣٩)

مثله الطّبريّ . (٢٣، ٢٠٢)

البُرُوسَويّ : حال أخرى على التّرادف أو تداخل ، أو استئناف ، كأنّه قيل : ما باله يعمل القنوت في الصّلاة ؟ فقيل : يحذر عذاب الآخرة لإيمانه بالبعث . (٨: ٨١)

مثله الآلوسيّ (٢٣: ٢٤٦)

الطّباطبائيّ : أي عذاب الله في الآخرة ، قال تعالى : ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا﴾ الإسراء : ٥٧ . (١٧: ٢٤٣)

٣١ـ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ . فصّلت : ٧

الطّبريّ : هم بقيام السّاعة وبعث الله خلقه أحياء من قبورهم من بعد بلائهم وفنائهم منكرون . (٢٤: ٩٣)

الآلوسيّ : (بِالْآخِرَةِ) متعلّق بـ(كَافِرُونَ) ، والتقديم للاهتمام ورعاية الفاصلة ، والجملة حال مشعرة بأنّ امتناعهم عن الزّكاة لاستغراقهم في الدّنيا وإنكارهم للآخرة . (٢٤: ٩٨)

الطّباطبائيّ : وصفٌ آخر للمشركين هو من لوازم مذهبهم وهو إنكار المعاد ، ولذلك أتي بضمير الفصل ليفيد أنّهم معروفون بالكفر بالآخرة

(١٧ : ٣٦٢)

٣٢ـ فَلِلّٰهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولٰى . النّجم ٢٥

الفخر الرّازيّ : (الآخرة) صفة ماذا ؟

نقول ، صفة الحياة أو صفة الدّار (٢٨ : ٣٠٣)

الآلوسيّ : قُدّمت (الآخرة) اهتمامًا بردّ ما هو أهمّ أطماعهم عندهم من الفوز فيها ، ولذا أردف ذلك بقوله تعالى ﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمٰوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ النّجم : ٢٦ . (٢٧ : ٥٨)

٣٣ـ فَأَخَذَهُ اللّٰهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولٰى .

النّازعات ٢٥

ابن عبّاس : إنّ (الآخرة والأولى) صفة لكلمتي فرعون ، إحداهما قوله ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرِي﴾ القصص : ٣٨ ، والأخرى قوله ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلٰى﴾ النّازعات : ٢٤ ، قالوا : وكان بينهما أربعون سنة .

مثله مجاهد ، والشّعبيّ ، وسعيد بن جُبَير ، ومُقاتل

(الفخر الرّازيّ ٣١ : ٤٣)

ومثله أيضًا الطّبرسيّ (٥ : ٤٣٢) ، والطّباطبائيّ

(٢٠ : ١٨٠)

الحسن : أي عذّبه في الآخرة ، وأغرقه في الدّنيا

(الفخر الرّازيّ ٣١ : ٤٣)

الفخر الرّازيّ : [قال بعد نقل قول ابن عبّاس والحسن]

(الآخرة) هي قوله : ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلٰى﴾ ، و(الأولى) هي تكذيبه موسى حين أراه الآية .

قال القفّال : وهذا كأنّه هو الأظهر ، لأنّه قال ﴿فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرٰى * فَكَذَّبَ وَعَصٰى * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعٰى * فَحَشَرَ فَنَادٰى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلٰى﴾ النّازعات : ٢٠ ـ ٢٤ ، فذكر المعصيتين ، ثمّ قال ﴿فَأَخَذَهُ اللّٰهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولٰى﴾ فظهر أنّ المراد أنّه عاقبه على هذين الأمرين (٣١ : ٤٣)

٣٤ـ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقٰى . الأعلى : ١٧

الطّبريّ : وزينة الآخرة خير لكم أيّها النّاس وأبقى

(٣٠ : ١٥٧)

الطّوسيّ : أي منافع الآخرة من الثّواب وغيره خير من منافع الدّنيا وأبقى . (١٠ : ٣٣٢)

الطّبرسيّ : أي والدّار الآخرة ، هي الجنّة .

(٥ : ٤٧٦)

مثله القرطبيّ (٢٠ : ٢٤)

٣٥ـ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولٰى . اللّيل ١٣

الطّبريّ : إنّ لنا مُلك ما في الدّنيا والآخرة

(٣٠ : ٢٢٦)

الطّوسيّ : معناه الإخبار من الله بأنّ له دار الآخرة والجزاء فيها والأعمال (١٠ : ٣٦٥)

نحوه الطّبرسيّ (٥ : ٥٠٢)

الفخر الرّازيّ : فيه وجهان

الأوّل: أنّ لنا كلّ ما في الدّنيا والآخرة فليس يضرّنا تركُكم الاهتداء بهدانا، ولا يزيد في ملكنا اهتداؤكم، بل نفع ذلك وضرّه عائدان عليكم، ولو شئنا لمنعناكم من المعاصي قهرًا؛ إذ لنا الدّنيا والآخرة، ولكنّا لانمنعكم من هذا الوجه، لأنّ هذا الوجه يُخِلّ بالتّكليف، بل نمنعكم بالبيان والتّعريف والوعد والوعيد

الثّاني: أنّ لنا مُلك الدّارين نُعطي ماشئناه مَن نشاء، فليُطلب سعادة الدّارين منّا

والأوّل أوفق لقول المعتزلة، والثّاني أوفق لقولنا

(٣١ ٢٠٣)

القُرطُبيّ: «للآخرة»: الجنّة، و«الأولى»: الدّنيا.

(٢٠: ٨٦)

الخازن: يعني لنا ما في الدّنيا والآخرة، فمن طلبهما من غير مالكهما فقد أخطأ الطّريق (٧ ٢٦٤)

أبو حَيّان: أي ثواب الدّارين، لقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ العنكبوت: ٢٧. (٨ ٤٨٤)

الطَّباطَبائيّ: أي عالَم البَدء وعالَم العَود، فكلّ ما يصدق عليه أنّه شيءٌ فهو مملوك له تعالى بحقيقة المُلك الّذي هو قيام وجوده بربّه القيّوم، ويتفرّع عليه المُلك الاعتباريّ الّذي من آثاره جواز التّصرّفات

(٢٠ ٣٠٥)

بنت الشّاطِئ: «الآخرة والأولى» في الاستعمال اللّغويّ: النّهاية والبداية، أو المصير والمبدأ، ملحوظًا فيها الإتيان في الآخر وفي الأوّل.

وتأتي «الآخرة والأولى» في المصطلح الدّينيّ بمعنى الحياتين: الآخرة والدّنيا. والأوّل والآخر من أسماء الله تعالى الحسنى

وفي آية «اللّيل» فسّر الطّبَريّ (الآخرة والأولى) بأنّ لنا مُلك ما في الدّنيا والآخرة، نُعطي منهما مَن أردنا من خلقنا، ونَحرِم مَن شئنا، وإنّما عنى بذلك جلّ ثناؤه أنّه يُوفّق لطاعته مَن أحبّ من خلقه فيُكرِمه بها في الدّنيا، ويُهيّئ له الكرامة والثّواب في الآخرة، ويَخذُل مَن شاء خذلانه من خلقه عن طاعته، فيُهينه بمعصيته في الدّنيا ويُخزيه بعقوبته في الآخرة

واقتصر فيها الزَّمَخشَريّ في الكشّاف على ثواب الدّارين للمهتدي، ومثله أبو حيّان في البحر المحيط.

ونقل الرّازيّ قول مَن قالوا في تأويل الآية: «إنّ لنا كلّ ما في الدّنيا والآخرة، فليس يضرّنا ترككم الاهتداء بهدانا، ولا يزيد في مُلكنا اهتداؤكم، بل نفع ذلك وضرّه عائدان عليكم، ولو شئنا لمنعناكم من المعاصي قهرًا؛ إذ لنا الدّنيا والآخرة» ورأى فيه ما يُخِلّ بالتّكليف كما نقل ما ذكرنا من تأويل الطّبَريّ، وصرّح بأنّ هذا الوجه من التّأويل أوفق لقوله.

ونرى أنّ قصر الآية على ثواب الدّارين يمنعه العموم المستفاد من صريح السّياق في البُشرى والنّذير معًا. ودون خوض في مشكلة الجبر والاختيار لانرى في الآية إلّا أنّ الله سبحانه، إليه المصير كما له المبدأ، وهو تعالى يبيّن لخلقه في الدّنيا طريق الحقّ والهُدى، ويقدر مايستجيبون لداعي الهدى أو يُدبِرون عنه تكون النّهاية والمصير بين يدي الخالق في الآخرة

والملحظ البيانيّ في الآية هو العدول عمّا هو مألوف

من تقديم (الأولى) على (الآخرة)، وليس التعلّق برعاية الفاصلة هو الّذي اقتضى تقديم (الآخرة) هنا على (الأولى)، وإنّما اقتضاه المعنى في سياق البشرى والنّذير، إذ (الآخرة) خير وأبقى، وعذابها أكبر وأشدّ وأخزى وأبقى، وإنّ (الآخرة) هي دار القرار.

وكذلك قُدّمت (الآخرة) على (الأولى) في سياق البشرى للمصطفى بآية الضّحى: ٤ ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾ كما قُدّمت (الآخرة) على (الأولى) في سياق الوعيد لفرعون إذ أدبر و تولّى. ﴿فَأَخَذَهُ اللهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَى﴾ النّازعات ٢٥

وفي مثل هذا السّياق من الوعيد تتقدّم (الآخرة) على (الأولى) في آية اللّيل، مخلوّة بهذا النّذير ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظّى﴾ اللّيل ١٤. (٢ و ١١٣)

٣٦- وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى. الضّحى: ٤

ابن عبّاس: إنّ له ﷺ في الجنّة ألف ألف قصر من اللّؤلؤ ترابه من المسك وفي كلّ قصر ماينبغي له من الأزواج والخدم و مايشتهي على أتمّ الوصف.

(الطّبرسيّ ٥: ٥٠٥)

الطّوسيّ: إنّ ثواب الآخرة والنّعيم الدّائم فيها خير لك من الأولى، يعني من الدّنيا. (١٠: ٣٦٨)

الزّمخشريّ: إن قلت: كيف اتّصل قوله: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى﴾ بما قبله؟

قلت: لمّا كان في ضمن نفي التّوديع والقلى أنّ الله مواصلك بالوحي إليك، وأنّك حبيب الله ولاترى كرامة أعظم من ذلك ولا نعمة أجلّ منه، أخبره أنّ حاله في الآخرة أعظم من ذلك وأجلّ، وهو السّبق والتّقدّم على جميع أنبياء الله ورسله وشهادة أُمّته على سائر الأُمم، ورفع درجات المؤمنين وإعلاء مراتبهم بشفاعته، وغير ذلك من الكرامات السّنيّة. (٤: ٢٦٤)

الطّبرسيّ: يعني أنّ ثواب الآخرة والنّعيم الدّائم فيها خير لك من الدّنيا الفانية والكون فيها

وقيل معناه ولآخر عمرك الّذي بقي، خيرٌ لك من أوّله لما يكون فيه من الفتوح والنّصرة. (٥: ٥٠٥)

الآلوسيّ: وحمل (الآخرة) على الدّار الآخرة المقابلة للدّنيا، و (الأولى) على الدّار الأُولى، وهي الدّنيا هو الظّاهر المرويّ عن أبي إسحاق وغيره.

وقال ابن عطيّة وجماعة: يُحتمل أن يراد بهما نهاية أمره صلّى الله تعالى عليه وسلّم وبدايته، فاللّام فيهما للعهد أو عوض عن المضاف إليه، أي لَنهاية أمرك خير من بدايته، لاتزال تتزايد قوّةً وتتصاعد رفعةً.

(٣٠: ١٥٨)

الطّباطبائيّ: حياتك الآخرة خير من حياتك الدّنيا. (٢٠: ٣١٠)

الوجوه والنّظائر

مُقاتِل: تفسير الآخرة على خمسة وجوه

فوجه منها الآخرة يعني القيامة، فذلك قوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ المؤمنون: ٧٤، يعني بالبعث يوم القيامة وقال في المفصّل. ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَى﴾ اللّيل: ١٣، ونحوه كثير.

والوجه الثّاني: الآخرة يعني الجنّة خاصّةً، فذلك

قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ البقرة: ١٠٢، يعني ما له في الجنة من نصيب، وقال: ﴿وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ الزخرف: ٣٥، وقال: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ «يعني الجنة» نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ﴾ القصص: ٨٣، وقال ﴿وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ «الجنة» مِنْ نَصِيبٍ﴾ الشورى: ٢٠

الوجه الثالث: يعني جهنّم خاصّةً، فذلك قوله: ﴿يَحْذَرُ الْآخِرَةَ﴾ الزمر: ٩، يعني عذاب جهنّم

والوجه الرابع: الآخرة يعني القبر، فذلك قوله ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ إبراهيم: ٢٧، يعني وفي القبر حين يسألهم منكر ونكير.

الوجه الخامس: الآخرة يعني الأخير، فذلك قوله: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ﴾ ص: ٧، يعني الملّة الأخيرة في ملّة عيسى، وكانت آخر الملل بعد لأمم قبل النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وقال: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ﴾ الإسراء: ٧، يعني الوقت الأخير بين العذابين الذي وعدهم. (٣٠٢)

مثله الدامغانيّ. (٢٣)

الفيروزآباديّ: ذُكرت هذه الألفاظ، [الآخرة، والآخر، والأخرى] في نصّ القرآن على ثلاثة عشر وجهًا:

الأوّل: بمعنى أهل المعصية والطّاعة ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ﴾ التوبة: ١٠٢

الثاني: آخر بمعنى العذاب والعقوبة ﴿وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ﴾ ص: ٥٨.

الثالث: أخرى بمعنى أهل النار في حال التوبيخ والتعيير ﴿قَالَتْ أُخْرَاهُمْ﴾ الأعراف: ٣٨.

الرابع: أخرى بمعنى إحياء الخلق يوم القيامة ﴿وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ طه: ٥٥.

الخامس: الآخرة بمعنى يوم القيامة ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ المؤمنون: ٧٤

السادس: بمعنى الجنة خاصّة ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ البقرة: ١٠٢، أي في الجنة

السابع: بمعنى الجحيم خاصّةً ﴿سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ﴾ الزمر: ٩

الثامن: بمعنى الأخير في المدّة ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ﴾ ص: ٧

التاسع: بمعنى القبر ﴿بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ إبراهيم: ٢٧، أي في القبر

العاشر: أهل النفاق ﴿سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ﴾ المائدة: ٤١

الحادي عشر: بمعنى المتأخّرين عن الغزو ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ﴾ التوبة: ١٠٦.

الثاني عشر: بمعنى طبّاخ مالك بن الريّان في حال الحبس ﴿وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ﴾ يوسف: ٣٦.

الثالث عشر: بمعنى الأزليّ الذي لا بداية له ولا نهاية ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ الحديد: ٣.

(بصائر ذوي التمييز ٢: ٨٩)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة نهاية الشيء، يقال: مُؤْخِر العين، ومُؤخَّر الرّأس، وآخِرة الرّحل، وآخِر النّاقة، أي رجلاها الخلفيّتان، وغلّةٌ مِئخارٌ: يُدرك حملها نهاية الصّرام. ثمّ استُعمل أيضًا في أسماء المعاني، كقولهم: آخِر الدّهر وآخِر الشّهر وأُخرى اللّيالي، وبِعته بأَخِرةٍ، أي بدَين.

وآخَر بمعنى واحد ـ على رأي الفيّوميّ ـ مثل: جاء القوم فواحد يفعل كذا وآخَر كذا وآخَر كذا، أي كلّ واحد يفعل فعلًا يغاير به الآخَر.

ولو كان الآخَر بمعنى الواحد ـ كما قال الفيّوميّ ـ لما احتيج إلى تعدّد الأحوال وتخصيصها في هذا المثال، ولمّا الواحد يفهم من السّياق كموصوف لآخَر، والمعنى: وواحد آخَر، وحينئذٍ فمعناه واحد متأخّر عن الأوّل ومغاير له. وله نظائر في كلام العرب، ومنه قوله: ﴿فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ﴾ آل عمران: ١٣، فشتّان بين فئتين: مؤمنةٍ وكافرةٍ.

٢ـ وقد اختلفت عبارات اللّغويّين في معنى الآخِر والآخِرة، فقال الخليل: الآخِر والآخِرة: نقيض المتقدّم والمتقدّمة. وقال ابن دُرَيْد: الآخِر: تالي الأوّل. وقال الجوهريّ: الآخِر بعد الأوّل.

فبحسب قول الخليل يقتضي أن يكون الحدوث مرادفًا للآخِر، لأنّ القِدَم خلاف الحدوث، والأمر ليس كذلك فيهما، فلا يجوز أن نقول مثلًا: الله حادث، ولكن يمكننا القول: الله آخِر.

أمّا قولا ابن دُرَيْد والجوهريّ غير دقيقين، لأنّ ما يتلو الأوّل قد يكون هو الوسط وليس الآخِر، كقولهم: وسط الدّار، ووسط البِئر، ووسط الرّحل، أي ما وقع بعد الأوّل وقبل الآخِر.

وأدقّ تعبير في معنى «الآخِر» هو عبارة الرّاغب: «الآخِر: يقابَل به الأوّل» وهو مستقى من قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ الحديد: ٣.

٣ـ ولم يُؤثَر عن العرب أنّهم استعملوا فعلًا ثلاثيًّا مجرّدًا من هذه المادّة، سوى قول الفيروزاباديّ: أخَرَ يأخِر أُخورًا، وهو قول لا يُعتدّ به البتّة، لأنّه مولّدٌ مقيسٌ بفعل يُفعل اللّازم، مثل: جَلَسَ يَجْلِسُ جُلُوسًا.

ولم يُسمع من هذه المادّة أيضًا «أفعَلَ» ولا «فاعَلَ» وقياس الأوّل: آخَرَ يُؤْخِر إيخارًا، والثّاني: آخَرَ يُؤاخِر مُؤاخَرةً.

الاستعمال القرآنيّ

وفيها بحوث:

الأوّل ـ ورَدَ (آخَر) في القرآن بصيغ مختلفة بالمعاني الآتية إشارةً إلى نحو من التّأخير:

أ ـ رتبة في التّأخير المعنويّ، أو من جهة الارتباط والنّسبة، مثل:

١ـ ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ﴾ المائدة: ٢٧

٢ـ ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾ التّوبة: ١٠٢

٣ـ ﴿وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ يوسف: ٤٦

٤ـ ﴿الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ الحجر . ٩٦

٥ ـ ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِ﴾ يوسف . ٤١

٦ ـ ﴿هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ ۞ وَآخَرُ مِن شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ﴾ ص ٥٧ ، ٥٨

٧ ـ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ الفرقان ٤

٨ـ ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا﴾

النساء ٩١

٩ـ ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ﴾

المائدة ٤١

١٠ـ ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾ الأنفال ٦٠

١١ـ ﴿وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ﴾ الشعراء . ٦٤

١٢ـ ﴿ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ﴾ الشعراء : ٦٦

١٣ـ ﴿ثُمَّ دَمَّرْنَا الْآخَرِينَ﴾ الشعراء ١٧٢

١٤ـ ﴿وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ ص ٣٨

١٥ ـ ﴿اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾ المائدة ١٠٦

١٦ـ ﴿وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ﴾ آل عمران ١٣

١٧ـ ﴿آلِهَةً أُخْرَىٰ﴾ الأنعام ١٩

١٨ـ ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ الأنعام ؛ ١٦٤

ب ـ شدة الامتنان ، مثل

١٩ـ ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ المؤمنون ١٤

٢٠ـ ﴿وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ المزمل ؛ ٢٠

٢١ـ ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ﴾ طه . ١٨

٢٢ـ ﴿تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَىٰ﴾

طه ٢٢

٢٣ـ ﴿وَأُخْرَىٰ لَمْ تَقْدِرُوا عَلَيْهَا﴾ الفتح ؛ ٢١

٢٤ـ ﴿وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾

الصف ١٣

ج ـ خصوصية الظاهر ، كالتأخر الزمني ، مثل

٢٥ـ ﴿وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا﴾ يوسف . ٣٦

٢٦ـ ﴿وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ الأنعام ٦

٢٧ـ ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ الجمعة ٣

٢٨ـ ﴿فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا﴾ النساء ١٠٢

٢٩ـ ﴿أَمْ أَمِنتُمْ أَن يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾

الإسراء : ٦٩

٣٠ـ ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ﴾ الزمر : ٦٨

الثاني ـ وقد يأتي (آخر) ونحوه بمعنى الغير المجرد من التأخير ، مثل

٣١ـ ﴿كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾

الأنعام ١٣٣

أي قوم غيركم . وهذا يجري في كثير من الآيات ، نظرًا إلى السياق مهما كان التأخير ، دون النظر إلى لفظ (آخر) و (آخرين) .

وينبغي أن يكون من هذا الباب قوله :

٣٢ـ ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ﴾ الجمعة ؛ ٣

فإنّ المفسّرين أرجعوا الضّمائر في (مِنْهُم) و (بِهِم) و(يَلْحَقُوا) إلى (الأُمِّيِّين) أي العرب ، وهذا يقتضي أن يكون (آخَرِين) من العرب أنفسهم ، مع أنّ الرّسول عليه السّلام قال ـ كما جاء في الرّوايات ـ إنّهم الأعاجم أو خصوص الفرس ، وهم غير الأُمّيّين العرب. والجمع بين الأمرين أن يكون (آخَرِين) بمعنى غير الأُمّيّين ، وتكون (مِن) للبدليّة ، نحو ﴿أَرَضِيتُمْ بِالْحَيٰوةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾ التّوبة : ٣٨ ، أُنظر المغني لابن هشام (١ : ٣٢٠)

والمعنى هو الّذي بعث في الأُمّيّين رسولًا من العرب... وبعثه في (آخرين) غير العرب (لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ) وسيلحقون بهم.

وهذه بشارة بأنّ دعوة الإسلام سوف تتجاوز جزيرة العرب إلى غيرها ممّا يحيها ، كأرض فارس والرّوم ، وفي نفس الوقت إنذار للعرب بأنّهم إن لم يؤمنوا أو ارتدّوا بعد إيمانهم أو توانوا في الدّفاع عن هذا الدّين فسوف يأتي الله بدلًا منهم بآخرين ليسوا أمثالهم . وهذا ماجاء بصراحة في آيتين

١ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ المائدة : ٥٤ .

٢ـ ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ محمّد : ٣٨

ومن حُسن الموافقة أنّه جاء بعد قوله : (وَآخَرِينَ مِنْهُمْ...) مثل ما في ذيل آية المائدة ، وهو قوله :

﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ الجمعة : ٤ .

وهذا ينطبق على نفس الصّفات الّتي وَرَدَتْ في سورة المائدة ، وإيماءٌ أيضًا إلى أنّ (آخَرِين) سوف يكونون موصوفين بها .

الثّالث ـ وقد وَرَد (آخِر) في القرآن «٢٨» مرّةً ، منها «٢٦» مرّةً معرّفًا بالألف واللّام صفةً لليوم ، ومرّةً واحدةً مضافًا إلى (دَعْوٰيهُمْ) ، ومرّةً واحدةً معطوفًا على الخبر ومعرّفًا بالألف واللّام وصفًا لله تعالى .

مثال صفة اليوم : ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ البقرة : ١٢٦ .

مثال الإضافة : ﴿وَآخِرُ دَعْوٰيهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يونس : ١٠ .

مثال اختصاصه بالله : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ الحديد : ٣ .

وللمفسّرين فيه أقوال وآراء سبق ذكرها في النّصوص ، والبحث عنها تفصيلًا خارج عن طور الكتاب

الرّابع ـ ومؤنّث الآخِر هي الآخِرة الّتي استُعملت في القرآن «١١٥» مرّة في وجوه:

١ـ مجرّدةً عن الإضافة «٨٦» مرّةً ، مثل : ﴿وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ البقرة : ٤ .

٢ـ مضافًا إليها (دار) أو موصوفةً بها «٩» مرّات مثل ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ النّحل : ٣٠ ، ﴿وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ﴾ الأعراف : ١٦٩ .

٣ـ مضافًا إليها (عَذَابُ) «٦» مرّات مثل: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ﴾ هود ١٠٣.

٤ـ مضافًا إليها كلّ من (ثوابِ) و (لقاءِ) «٢» مرّات مثل ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ﴾ آل عمران ١٤٥، ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ﴾ الأعراف ١٤٧

٥ ـ مضافًا إليها كلّ من (وعدِ) و (أجرِ) مرّتين ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ﴾ الإسراء: ٧، ﴿وَلَأَجْرُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾ يوسف ٥٧

٦ـ مضافًا إليها كلّ من (نكالِ) و (حرثِ) مرّةً واحدةً ﴿فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ﴾ النازعات ٢٥، ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ﴾ الشورى ٢٠

٧ـ ووُصف بها كلّ من (النّشأة) و (الملّة) مرّةً واحدةً ﴿يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ العنكبوت ٢٠، ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ﴾ ص ٧

ويلاحظ أوّلًا أنّه إذا كانت (الآخرة) مسبوقة بكلمة (الدّار) أو (الملّة) أو غيرها تعيّن معناها، ومنه ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ البقرة ٨٦ ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ النساء: ١٣٤.

وثانيًا: هناك حالات لاتكون فيها قرينة، وإنّما يُستدلّ على الموصوف المحذوف من سياق الآية، فتكون للآخرة معانٍ عديدةٌ مثل: الجنّة والبعث والقيامة والنّار والحساب والميزان ودار البقاء والسّاعة والمعاد والقبر وقيام السّاعة ... كلّ بحسب مايتوفّر من أدلّة تُشير إلى معنى معيّن تنحصر فيه كلمة (الآخرة) حسبما يذهب إليه المفسّرون الّذين يختلفون أحيانًا في تفسير كلمة الآخرة عندما تأتي مجرّدةً من الإضافة والوصف.

الخامس ـ قد وَرَدَت (الآخرة) في القرآن «١١٥» مرّةً، وبنفس الرّقم وردت (الدّنيا) أيضًا. وهذا الرّقم المتعادل يُشير إلى وجوب التّوازن بين الدّنيا والآخرة، وضرورة العمل في الدّنيا بالبدن، والتوجّه فيها بالرّوح إلى الآخرة استنادًا إلى قوله تعالى ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ القصص ٧٧. فالدّنيا حقلُ الآخرة، وليس من الإسلام في شيء ترك أحدهما. قال الصّادق ﷺ: «ليس منّا من ترك دُنياه لآخرته ولا آخرته لدُنياه»[1] وقال لقمان لابنه: «خذ من الدّنيا بلاغًا ولاترفضها فتكون عيالًا على النّاس، ولاتدخل فيها دخولًا يضرّ بآخرتك»[2].

وروي عن العالم ﷺ «اعمَلْ لدُنياك كأنّك تعيشُ أبدًا واعمَلْ لآخرتك كأنّك تموتُ غدًا»[3]

السّادس ـ واستُعمل (استأخر) في القرآن بمعنى التأخّر الزّمنيّ الملتبس بما يشبه الطّلب ٧ مرّات.

١ـ ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ الحجر: ٢٤

٢ـ ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ الحجر: ٥

---

(١)، (٣) من لا يحضره الفقيه للصّدوق ٣: ٩٤ ب ٥٨ ح ٣ و ٤. (طبع دار الكتب الإسلامية طهران ١٣٩٠).

(٢) مستدرك الوسائل للنّوري ١٣: ١٦، ب ٥ أبواب مقدّمات التّجارة ح ٧. (طبع مؤسّسة آل البيت)

٣ـ ﴿فَاتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَايَسْتَأْخِرُونَ﴾
المؤمنون: ٤٣

٤ـ ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف ٣٤

٥ ـ ﴿قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَاتَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَاتَسْتَقْدِمُونَ﴾ سبأ ٣٠

٦ـ ﴿إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ يونس ٤٩

٧ـ ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ النحل ٦١

يلاحظ أولًا: أنّه قُدّم السّبق على التّأخير في الثّلاث الأُول، وهو طبيعيٌّ، وعُكس الامر في الباقي فقدّم التّأخير على السّبق وهو على خلاف الطّبيعة، فما هو الفارق بينهما؟

والجواب: أنّ الآية الأُولى جاءت بشأن تعلّم الله بمن تقدّم موته من النّاس ومن تأخّر، وليس سياقها سياق آيات الأجل. والآيتان (٢و٣) بعدها تُعلنان أنّ آجال العباد لايلحقها السّبق واللّحوق عن وقتها، فتقدّم السّبق على التّأخير في هذه الثّلاث طبيعيٌّ متناسق.

أمّا الآيات الثّلاث (٤و٦و٧) الّتي بُدئت بقوله: (إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ) فهذا السّياق يأبى أن يتلوه مباشرةً (فَلَا يَسْتَقْدِمُونَ) فإنّه إذا جاء الأجل فقد انقضى وانصرم وقت تقديمه، بل المناسب أن يقول: إذا جاء الأجل فلايتأخّر. وكذلك آية «سبأ» فإنّها جاءت بشأن يوم القيامة ﴿قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَاتَسْتَأْخِرُونَ﴾، أي إذا جاء الميعاد فلا يستأخر.

وأمّا قوله: (وَلَايَسْتَقْدِمُونَ) فتأكيدٌ لإكمال الوعد، أي إذا جاء فلا يتأخّر عنه، كما أنّه لم يتقدّم عليه.

ثمّ إنّ هذه الآيات الأربع (٤ ـ ٧) تشترك في ذكر كلمة (سَاعَةً) فيها، والتّعليق على الشّرط في ثلاث منها بخلاف غيرها، فهذا وجه ثانٍ لوحدة سياقها. وبالجملة فالآيات السّبع ليست في سياق واحد.

وثانيًا: أنّه جاء في آيتين (٢و٣): ﴿مَاتَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَايَسْتَأْخِرُونَ﴾ التّعبير بلفظ «السّبق» بدل «التّقدّم»، ولانعلم له وجهًا سوى التّفنّن في الكلام، وسهولة لفظ (تَسْبِقُ) وأنّها أكثر وضوحًا في معناها من لفظ «استقدموا»، أو يقال: في السّبق شيءٌ زائدٌ على التّقدّم، وهو قصد التّقدّم على الأجل، مثل من يسبق صاحبه.

وثالثًا: جاء في الأُولى (الْمُسْتَقْدِمِينَ) و(الْمُسْتَأْخِرِينَ) اسم فاعل، وفي غيرها فعلًا مضارعًا، ولكلٍّ وجهٌ وتناسقٌ يعلمه كلّ من تذوّق العربيّة واستأنس بها، فإنّ الأُولى تُفصح عن أنّه تعالى عالم بمن تقدّم أجله ومن تأخّر، ومن غير ذكر لعجز الإنسان عن تقديم أجله وتأخيره ممّا أُريد بيانه في باقي الآيات، فاسم الفاعل ولاسيّما المصارع الدّالّ على الاستمرار أنسب به، واسم الفاعل أنسب بالأُولى.

أخ و

٣١ لفظًا، ٩٦ مرة : ٥٧ مكيّة ، ٣٩ مدنيّة

في ٣١ سورة : ٢١ مكيّة ، ١٠ مدنيّة

أخ ٢:٣_١	أخيك ١:١	إخوتك ١:١
الأخ ١ _١	أخويكم ١ _١	إخوتي ١ ١
أخا ١ ١	إخوانًا ١:٢ _١	أخت ٣:٣_٢
أخاه ٧ ٧	إخوان ٢:٢	الأخت ١ _١
أخاهم ٨:٨	إخوانهم ٢:٧_٥	أخته ١ ١
أخانا ٢:٢	إخوانهن ٤ _٤	أختها ٢ ٢
أخوه ١ ١	إخوانكم ٦ _٦	أختك ١ ١
أخوهم ٤:٤	إخواننا ١:٠_١	الأختين ١ _١
أخوك ٢:٢	إخوة ٤:١_٣	أخواتهنّ ٢ _٢
أخي ٧:٥_٢	إخوته ١:٠_١	أخواتكم ٣ _٣
أخيه ١٥ ١١_٤		------

النُّصوص اللُّغويّة

ابن الكَلْبيّ : زعم بعض العرب أنّه يقال للأخ أخٌ ، مثقّل (الأزهريّ ٧ ، ٦٢٣)

الخَليل : أخ و أخَوان وإخْوَة وإخوان ، وبيني وبينه أُخُوّة وإخاء

وتقول : آخَيْتُه ، ولغة طيّء : واخَيْتُه

وهذا رجل من آخائي بوزن «أفعالي» .

وتقول : آخَيْتُ ، على أصل التّأسيس ومن قال :

وخَيْتُ ، بلغة طيّء ، أخذه من الوِخاء

وتأنيث الأخ : أُخت ، تاؤُها هاءٌ . وتقول : أُختٌ

وأُختان وأخوات

والأخيّة : عُود يُعرَض في الحائط ، تُشدّ إليه الدّابّة ،

وتجمع على الأواخيّ

ولفلانٍ عند الأمير أخيّة ثابتة .

والفعل : أخّيت تأخيةً ، وتأخّيت أنا . واشتقاقه من

آخية العُود ، وهي في تقدير الفعل «فاعولة» ويقال

أخِيّةٌ بالتّخفيف في كلّ ذلك [ثمّ ذكر «وَخَى» بمعنى

قَصَد ، إلى أن قال]

وحدُّ تأليف الخاء مع الهمزة «الأخ» ، وكان أصل تأليف بنائه على بناء «فَعَلٌ» بثلاث حركات ، وكذلك «الأب» فاستثقلوا ذلك

وفيها ثلاثة أشياء : حَرفٌ وصَوتٌ وصَرفٌ ، فربّما ألقوا الواو والياء لصرفها وأبقوا منها الصّوت ، فاعتمد الصّوت على حركة ماقبله فإذا كانت الحركة فتحةً صار الصّوت معها ألفًا ليّنةً ، وإن كانت ضمّةً صار معها واوًا ليّنةً ، وإن كانت كسرةً صار معها ياءً ليّنةً ، فاعتمد صوت واو الأخ على فتحة ، فصار معها ألفًا ليّنة «أخا» ، وكذلك «أبا» ، كألف رمَى وغَزا ونحوهما

ثمّ ألقوا الألف استخفافًا لكثرة استعمالهم إيّاها ، وبقيت الخاء على حركتها ، فجرَت على وجوه النّحو لقصر الاسم

فإذا لم يضيفوه قوّوه بالتّنوين ، وإذا أضافوه لم يحسن التّنوين فقوّوه بالمدّ في حالات الإضافة ، فإذا ثنّوا قالوا : أخوان وأبوان ، لأنّ الاسم متحرّك الحَشْو ، فلم تصر حركته خلفًا من الواو السّاقطة ، كما صارت حركة الدّال في اليد ، وحركة الميم في الدّم ، فقالوا يدان ودمان ، لأنّ حشوهما ساكن ، فصار تحرّك الدّال والميم خلفًا من الحرف السّاقط ، فقالوا دمان ويدان . وجاء في الشّعر دَميان ، قال

فلو أنّا على حَجَرٍ ذُبِحنا

جَرى الدّميان بالخبَر اليقين

وإنّما قالوا دَمَيان على الدّماء ، كقولك دَمِيَ وَجهُه فلان أشدّ الدّماء ، فحرّك الحَشْو ، وكذلك قالوا إخوان ، وهم الإخوة إذا كانوا لأب ، وهم الإخوان إذا لم يكونوا لأب وفي القرآن ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ الحجرات ١٠

والتّآخي اتّخاذ الأخوان ، بينهما إخاءٌ وأُخُوّةٌ

والأُخت : كان حدّها «أخة» والإعراب على الهاء والخاء في موضع الرّفع ، ولكنّها انفتحت لحال هاء التّأنيث ، لأنّها لاتعتمد إلّا على حرف متحرّك بالفتحة ، وأُسكنت الخاءُ فحوّل صرفها على الألف ، وصارت الهاءُ تاءً كأنّها من أصل الكلمة ، ووقع الإعراب على التّاء ، وأُلزمت الضّمّة الّتي كانت في الخاء الألف ، وكذلك نحو ذلك . (٤ : ٣١٩)

[قال في باب «أخت»]

الأُختُ أصلها التّأنيث ، وتصغيرها أُخيّة. (٤ : ٢٩٦)

سيبَوَيْه : الأُخوة ، بالضّمّ ، اسم للجمع وليس بجمع ، لأنّ «فَعَلًا» ليس ممّا يُكسَّر على «فُعْلة» ، ويدلّ على أنّ أخًا «فَعَل» مفتوحة العين ، جمعهم إيّاها على «أفعال» ، نحو آخاء. (ابن سيده ٥ : ١٩٠)

اليَزيديّ : آخَيتُ و واخَيتُ وآسَيتُ و واسَيتُ وآكَلتُ و واكَلتُ. (الزّبيديّ ١٠ : ١١)

الفَرّاء : يُجمع أخٌ على إخوان مثل خَرَب وخِربان ، وعلى إخوة وأُخوة. (الجَوهَريّ ٦ : ٢٢٦٤)

ضُمّت الألف من أُخت لتدلّ على حذف الواو ، فإنّ أصل أُخت أَخَوة ، والجمع أخوات (القُرطُبيّ ٥ : ١٠٨)

أبو زَيد : هذا رجل من آخائي ، على وزن «أفعالي» ، أي إخواني ويقال : تركته بأخي الخير ، أي

تركته بشرّ. (الأزهريّ ٧: ٦٢٣)

الأصمعيّ: لا أكلّمه إلّا أخا السِّرار، أي مثل السِّرار. (ابن منظور ١٤: ٢٣)

أبو عُبَيْد: الأخيّة: العُروة تُشدّ بها الدّابّة، مَثْنيّةٌ في الأرض. (ابن منظور ١٤: ٢٣)

ابن الأعرابيّ: الأخاء مقصورٌ، والأخْو: لغتان في «الأخ». (ابن سيده ٥: ١٨٩)

ابن السِّكّيت: يقال: آخيت الرّجل وواخيتُه، يقلبون الهمزة واوًا، كما يقال: آسيتُه وواسيتُه. (٤٦٨)

الآخيّة: هو أن يُدْفَنَ طَرَفا قِطعةٍ من الحَبل في الأرض، وفيه عُصَيّةٌ أو حُجَيْرٌ، فيظهر منه مثل عُرْوَةٍ تُشدّ إليه الدّابّة، وقد أخّيْتُ للدّابّة آخيّةً. (الجوهريّ ٦: ٢٢٦٤)

أبو حاتِم: قال أهل البصرة أجمعون: الإخْوة في النّسب، والإخوان في الصّداقة.

وهذا خطأٌ وغلط، يقال للأصدقاء وغير الأصدقاء: إخوة وإخوان، قال الله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، ولم يَعْنِ النّسب، وقال: ﴿أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ﴾ النّور: ٦١، وهذا في النّسب. (الأزهريّ ٧: ٦٢٦)

المُبَرِّد: «الأب والأخ» ذهب منهما الواو، تقول في التّثنية: أبوان وأخوان، ولم يسكّنوا أوائلها لئلّا تدخل ألف الوصل، وهي همزة على الهمزة الّتي في أوائلها، كما صنعوا في «الابن والاسم» اللّذين بُنيا على سكون أوائلها، فدخلتْها ألف الوصل. (ابن منظور ١٤: ٢٢)

كُراعُ النَّمْل: أخْوٌ بسكون الخاء، وتثنيته: أخْوان، بفتح الخاء. (ابن سيده ٥: ١٨٩)

الزَّجّاج: أصل الأخ في اللّغة من التّوخّي، وهو الطّلب، فالأخ مقصده مقصد أخيه، والصّديق مأخوذٌ من أن يصدّق كلّ واحد من الصّديقين صاحبه ما في نفسه، ولا يُخفي عنه شيئًا. (الفخر الرّازيّ ٨: ١٧٥)

ابن دُرَيْد: الإخوان معروفٌ، والإخاء مصدر واخيته وآخيته مؤاخاةً وإخاءً. والأخ اسم ناقص، وهو أخٌ لك، كما قالوا: هو أَبٌ لك. (٣: ٢٤٠)

نِفْطَوَيْه: الأُخُوّة: إذا كانت في غير الولادة كانت المشاكلة والاجتماع في الفعل، كما تقول: هذا الثّوب أخو هذا، أي يُشبهه. (الهَرَويّ ١: ٢٦)

الأزهريّ: قال بعض النّحويّين: سُمّي الأخُ أخًا، لأنّ قصده قصدُ أخيه، وأصله من وَخَى يخي، إذا قصد، فقُلبت الواو همزة. وفي الحديث: «أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم آخى بين المهاجرين والأنصار»، أي ألّف بينهم بأُخُوّة الإسلام والإيمان. (٧: ٦٢٧)

قال لي أعرابيٌّ: أخٌ لي آخيّةٌ أربطُ إليها مُهْري

وإنّما تُؤخّى الآخيّةُ في سهولة الأرضين، لأنّها أرفق بالخيل من الأوتاد النّاشزة أطرافها عن وجه الأرض، وهي أشدّ رُسُوخًا في جلد الأرض السّهلة من الوتد. ويقال لها: الإدْرَوْن، وجمعه: الأدارين. (٧: ٦٢١)

الجوهريّ: الأخ أصله: أخَوٌ بالتّحريك، لأنّه جمع على آخاء، مثل آباء، والذّاهب منه واو، لأنّك تقول في التّثنية: أخَوان. وبعض العرب يقول: أخان، على النّقص. ويجمع أيضًا على إخوان، مثل خَرَبٍ وخِربان،

وعلى إخْوَة وأُخْوَة

وقد يُتّسع فيه فيراد به الاثنان، كقوله تعالى ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾، وهذا كقولك: إنّا فعلنا، ونحن فعلنا، وأنتما اثنان.

وأكثر ما يُستعمل الإخوان في الأصدقاء، والإخوة في الوِلادة. وقد جمع بالواو والنّون [ثمّ استشهد بشعر]

ولا يقال: أخو، ولا أبو إلّا مضافًا، تقول: هذا أبوك وأخوك، ومررت بأبيك وأخيك، ورأيت أباك وأخاك. وكذلك حَمُوك وهَنُوك وفُوك وذو مالٍ. فهذه ستّة أسماء لاتكون موحّدة إلّا مضافة، وإعرابها في الواو والياء والألف، لأنّ الواو فيها وإن كانت من نفس الكلمة ففيها دليل على الرّفع، وفي الياء دليل على الخفض، وفي الألف دليل على النّصب.

ويقال: ما كنتَ أخًا ولقد أخوت تأخو أُخُوّةً.

ويقال: أخت بيّنة الأُخُوّة أيضًا، وإنّما قالوا: أُختٌ بالضّمّ ليدلّ على أنّ الذّاهب منه واو، وصحّ ذلك فيها دون الأخ، لأجل التّاء الّتي تثبت في الوصل والوقف، كالاسم الثّلاثيّ.

والنّسبة إلى الأخ أَخَويّ، وكذلك إلى الأُخت، لأنّك تقول: أخوات. وكان يونس يقول: أُختيّ، وليس بقياس.

وآخاه مؤاخاةً وإخاءً، والعامّة تقول: واخاه.

وتقول: لا أخا لك بفلان، أي هو ليس لك بأخ.

وتآخَيا على «تفاعلا»، وتأخَّيتُ أخًا، أي تحدّبتُ أخًا، وتأخّيت الشّيء أيضًا مثل تحرّيته.

والآخِيّة، بالمدّ والتّشديد، واحدة الأواخيّ، والآخيّة أيضًا: الحُرمة والذِّمّة، تقول: لفلان أواخيُّ وأسباب تُرعى. (٦: ٢٢٦٤)

ابن فارِس: الهمزة والخاء والواو ليس بأصل، لأنّ الهمزة عندنا مُبدلة من واو، وقد ذكرتُ في كتاب الواو بشرحها، وكذلك الآخيّة. (١: ٧٠)

[قال في باب الواو:] الواو والخاء والحرف المعتلّ كلمة تدلّ على سير وقصد، يقال: وَخَت النّاقة تخي وَخْيًا، وهذا وَخْيُ فلان، أي سَمْته، وما أدري أين وَخى، أي توجّه. (٦: ٩٥)

أبو سَهْل الهَرَويّ: أخٌ بيّن الأُخوّة، أي أنّه أخ في النّسب ظاهر صحيح، لا على التّشبيه. (٣٢)

ابن سِيدَه: «الأخ» من النّسب معروف، وقد يكون الصّديق والصّاحب.

والأخا مقصور، والأخْو، لغتان فيه، حكاهما ابن الأعرابيّ [ثمّ استشهد بشعر] وهذا نادر.

وأمّا كُراع فقال: أخْوٌ بسكون الخاء، وتثنيته أخَوان بفتح الخاء، ولا أدري كيف هذا.

وحكى سِيبَوَيْه: لا أخا ـ فاعْلَم ـ لك، فقوله «فاعلم» اعتراض بين المضاف والمضاف إليه، كذا الظّاهر. وأجاز أبو عليّ أن يكون «لك» خبرًا، ويكون اسمًا مقصورًا تامًّا غير مضاف، كقولك: لا عصا لك.

والجمع من كلّ ذلك: أخُونٌ وآخاءٌ وإخوان، وأُخوان وإخوة وأُخْوة، بالضّمّ.

هذا قول أهل اللّغة. فأمّا سِيبَوَيْه فالأُخْوة بالضّمّ عنده اسمٌ للجمع وليس بجمع، لأنّ «فَعْلًا» ليس ممّا يُكسَّر على «فُعْلَة»، ويدلّ على أنّ أخًا «فَعَلٌ» مفتوحة

العين ، جمعهم إيّاها على «أفعال» نحو آخاء. حكاه سيبَوَيْه عن يونس. [ثمّ استشهد بشعر]

وحكى اللّحيانيّ في جمعه: أُخْوة.

وعندي أنّه «أُخْوٌ» على مثال «فُعُول» ، ثمّ لحقت الهاء لتأنيث الجمع ، كالبُعولة والفُحولة.

وأمّا قوله عزّوجلّ: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ النساء: ١١ ، فإنّ الجمع هاهنا موضوع موضع الاثنين ، لأنّ الاثنين يوجبان لها السّدس.

وقوله تعالى: ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ الأعراف: ٢٠٢ ، يعني بإخوانهم الشّياطين ، لأنّ الكفّار إخوان الشّياطين. [إلى أن قال:]

وقولهم: فلانٌ أخو كُرْبة وأخو لَزْبة ، وما أشبه ذلك ، أي صاحبها.

وقولهم: إخوان العزاء وإخوان العمل ، وأشباه ذلك ، إنّما يريدون أصحابه وملازميه.

ويجوز أن يعنوا به أنّهم إخوانه ، أي إخوته الّذين وُلدوا معه ، وإن لم يُولَد العزاء ولا العمل ولا غير ذلك من الأعراض ، غير أنّا لم نسمعهم يقولون: إخوة العزاء ولا إخوة العمل ولا غيرهما ، إنّما هو إخوان. ولو قالوا: لجاز ، وكلّ ذلك على المثل. [ثمّ استشهد بشعر]

وقالوا: الرُّمْحُ أخوك وربّما خانك.

والأُخت: أُنثى الأخ ، صيغة على غير بناء المذكّر ، والتّاء بدل من الواو ، وزنها «فَعَلة» ، فنقلوها إلى «فُعْل» وألحقتْها التّاء المُبْدَلة من لامها بوزن «قُفْل» فقالوا: أُخت ، وليست التّاء فيها بعلامة تأنيث ، كما ظنّ من لاخبرة له بهذا الشّأن ، وذلك لسكون ماقبلها. هذا مذهب سيبَوَيْه ، وهو الصّحيح. [إلى أن قال:] والجمع: أخوات.

وقالوا: رماه الله بليلة لا أُخت لها ، وهي ليلة يموت.

وآخى الرّجل مؤاخاةً ، وإخاءً ، ووِخاءً ، والواو بدل ، لغة ضعيفة. وقيل: هي بدل. وأرى «الوخاء» عليها. والاسم: الأُخُوّة. وما كنت أخًا ، ولقد تأخّيتُ ، وآخيتُ ، وأخوتُ.

وأخوتُ عشرةً ، أي كنتُ لهم أخًا.

وتأخّى الرّجل: اتّخذه أخًا ، أو دعاه أخًا.

ولا أخا لك بفلان ، أي ليس لك بأخ. [ثمّ استشهد بشعر]

وحكى اللّحيانيّ ، عن أبي الدّينار ، وأبي زياد: القوم بأخي الشّرّ ، أي بشرّ. (٥: ٣١٢)

[في مادّة «ء خ ي» قال:]

الآخِيَة ، والأَخِيّة ، والآخيّة: عُود يُعرض في الحائط تُشدّ إليه الدّابّة. وقيل: هو حَبْل يُدفن في الأرض ويُبرز طرفه فيُشدّ به. وفي الحديث: «مثل المؤمن والإيمان كمثل الفرس في آخيّته ، يجول ثمّ يرجع إلى آخيّته ، وإنّ المؤمن يسهو ثمّ يرجع إلى الإيمان». والجمع: أخايا ، وأواخي. وقد أخّيتُ للدّابّة ، وتأخّيت الآخيّة. والأخيّة: غير الطُّنُب. (٥: ٣١١)

الطُّوسيّ: الأخ يجمع: إخوة ، إذا كانوا لأب ، وإذا لم يكونوا لأب فهم إخوان. ذكر ذلك صاحب العين ، ومنه قوله: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ الحجرات: ١٠ ، ومنه الإخاء ، والتّآخي. والأُخُوّة قرابة الأخ. والتّآخي اتّخاذ الإخوان. وبينهما إخاء وأُخُوّة.

وآخيت فلانًا مؤاخاةً، وإخاءً. وأصل الباب الأخ من النَّسب، ثمّ شُبِّه به الأخ من الصَّداقة. (٢: ١٠١)

نحوه الطَّبْرِسيّ (١: ٢٦٤)

الأخ: هو من النَّسب بولادة الأدنى من أب وأُمّ أو منهما، ويقال: الأخ الشَّقيق، ويسمّى الصَّديق الأخ، تشبيهًا بالنَّسيب. فأمّا الموافق في الدِّين فإنّه أخ بحكم الله في قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠. (٤: ٥٢٨)

والأخ: الشَّقيق في النَّسب من قِبَل الأب والأُمّ، وكلّ من رجع مع آخَر إلى واحد في النَّسب من والد ووالدة فهو أخ. (٥: ٢٢٨)

الأخ: المساوي في الولادة من أب أو أُمّ أو منهما، ويجمع إخوة وآخاء. (٩: ٩٢)

الرّاغب: الأصل: أخَو، وهو المشارك آخَرَ في الولادة من الطَّرفين، أو من أحدهما أو من الرَّضاع.

ويُستعار في كلّ مشارك لغيره في القبيلة أو في الدّين أو في صَنْعة أو في معاملة أو في مودّة، وفي غير ذلك من المناسبات. قوله تعالى: ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾ آل عمران: ١٥٦، أي لمشاركيهم في الكفر، وقوله: ﴿أَخَا عَادٍ﴾ الأحقاف: ٢١، سمّاه أخًا، تنبيهًا على إشفاقه عليهم شفقة الأخ على أخيه، وقوله: ﴿وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ الزّخرف: ٤٨، أي من الآية الّتي تقدّمتها، وسمّاها أُختًا لها، لاشتراكهما في الصّحّة والإبانة والصّدق. وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف: ٣٨، فإشارة إلى أوليائهم المذكورين، في نحو قوله: ﴿أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾ البقرة: ٢٥٧.

وتأخّيتُ، أي تحرّيت تحرّي الأخ للأخ، واعتُبِر من الأُخوّة معنى الملازمة، فقيل: أخيّة الدّابّة. (١٣)

الحريريّ: التّاء في أُخت هي تاء أصليّة تثبت في الوصل والوقف، وليست للتّأنيث على الحقيقة، لأنّ تاء التّأنيث يكون ما قبلها مفتوحًا كالميم في فاطمة والرّاء في شجرة، إلّا أن يكون ألفًا كالألف في قطاة وقناة. ولمّا كان ما قبل التّاء في أُخت ساكنًا وليس بألف، دلّ على أنّ التّاء فيها أصليّة. (١١٨)

الزّمخشريّ: معنى الأُخُوّة: اتّفاق الجنس أو النّسب. (١: ٤٧٣)

إخوانُ الوداد، أقرب من إخوة الولاد.

ومن المجاز: بين السّماحة والحَماسة تآخٍ. ولقيته بأخي الشّرّ، أي بشرّ، وبأخي الخير، أي بخير. وله عند الأمير آخيّةٌ ثابتةٌ. وشدّدتُ له آخيّةً لا يَحُلّها المُهْر الأرِن. وشدّ الله بيننا أواخيّ الإخاء، وحلّ أواريّ الرّياء. (أساس البلاغة: ٣)

«عمر كان يُكلّم النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام كأخي السّرار، لا يُسمعه حتّى يستفهمه»، أي كلامًا كمثل المُسارّة وشبهها، لخفض صوته. [ثمّ استشهد بشعر]

ويجوز في غير هذا الموضع أن يراد بأخي السّرار: الجهار، كما تقول العرب: عرفت فلانًا بأخي الشّرّ، يعنون بالخير، وبأخي الخير، يريدون بالشّرّ. ولو أُريد بأخي السّرار: المُسارّ، كان وجهًا. (الفائق ١: ٢٧)

في الحديث: «لا تجعلوا ظهوركم كأخايا الدّوابّ». هي جمع آخيّة، وهي قطعة حبل تُدفن طرفاها في

الأرض فتظهر مثل العُروة فتُشدّ إليها الدّابّة، وتسمّى «الآريّ والإدْرَوْن». وهذا الجمع على خلاف بنائها، كقولهم في جمع ليلة: ليال. وجمعها القياسيّ: أواخيّ، كأواريّ. وقياس واحد الأخايا: أخيّة، كأليّة وألايا، كما أنّ قياس واحدة اللّيالي: لَيْلاة

أراد: لاتُقوّسوها في الصّلاة حتّى تصير كهذه العُرى

(الفائق ١: ٢٩)

الطَّبْرِسيّ: [الأخوات] هي جمع الأخت، وكلّ أُنثى ولَدَها شخصٌ ولدك في الدّرجة الأُولى فهي أُختك

(٢: ٢٨)

أبو البَرَكات: «أخت» التّاء فيها بدلٌ عن واو، وليست للتّأنيث، والدّليل على أنّها ليست للتّأنيث وجهان:

أحدهما: أنّ ماقبلها ساكن، ولو كانت للتّأنيث، لكان يجب أن تكون متحرّكة.

والثّاني: أنّها تُكتب بالتّاء ولاتُكتب بالهاء، ولو كانت للتّأنيث، نحو قائمة وذاهبة، لكانت تُكتب بالهاء.

وقيل: أصلها أخَوٌ على «فَعَل»، فحذفت الواو وضُمّت الهمزة، ليدلّ على الواو المحذوفة، فبقي الاسم على حرفين، وزيدت التّاء للإلحاق ببناء «قُفْل» و «قُلْب»، وحذفت الواو منه لكثرة الاستعمال.

(٢: ١٢٣)

ابن بَرّيّ: قال الجَوْهَريّ: «تقول في التّثنية أخَوان». ويجيء في الشّعر أخْوان. [ثمّ استشهد بشعر]

قال عند قول الجَوْهَريّ: «ولاتكون الأسماء السّتّة موحّدةً إلّا مضافة، وإعرابها في الواو والياء والألف» يجوز أن لاتُضاف وتُعرب بالحركات، نحو هذا أبٌ وأخٌ وحَمٌ وفمٌ، ماخلا قولهم: ذو مال، فإنّه لايكون إلّا مضافًا.

(ابن منظور ١٤: ١٩، ٢٠)

ابن الأثير: فيه: «مَثَل المؤمن والإيمان كمَثَل الفرس في آخيّته» الآخيّة بالمدّ والتّشديد: حُبَيْلٌ أو عُوَيدٌ يُعرض في الحائط ويُدفن طرفاه فيه، ويصير وسطه كالعُروة، وتُشدّ فيه الدّابّة. وجمعها: الأواخيّ مُشدّدًا، والأخايا على غير قياس. ومعنى الحديث: أنّه يَبعد عن ربّه بالذّنوب وأصل إيمانه ثابت.

ومنه الحديث: «لاتجعلوا ظهوركم كأخايا الدّوابّ»، أي لاتُقوّسوها في الصّلاة حتّى تصير كهذه العُرى.

ومنه حديث عمر: «أنّه قال للعبّاس: أنت أخيّة آباء رسول الله صلّى الله عليه وسلّم». أراد بالأخيّة البقيّة، يقال: له عندي أخيّة، أي مائّة[1] قويّة ووسيلة قريبة، كأنّه أراد أنت الّذي يُستند إليه من أصل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ويتمسّك به.

وفي حديث ابن عمر: «يتأخّى متاخَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم»، أي يتحرّى ويقصد، ويقال فيه بالواو أيضًا، وهو الأكثر.

ومنه حديث السّجود: «الرّجل يؤخّي والمرأة تحتفز»، أخّى الرّجل، إذا جلس على قدمه اليُسرى ونصب اليُمنى، هكذا جاء في بعض كتب الغريب في حرف الهمزة.

والرّواية المعروفة: «إنّما هو الرّجل يُخوّي والمرأة

---

(١) المائّة: الوسيلة، الحرمة والقرابة

تختبر» والتّخوية: أن يجافي بطنه عن الأرض ويرفعها

إخوان: فيه: «إنّ أهل الإخوان ليجتمعون» الإخوان لغة قليلة في الخِوان الّذي يوضع عليه الطّعام عند الأكل. (١: ٢٩)

القُرطُبيّ: الإخوان: جمع أخ، وسمّي أخًا، لأنّه يتوخّى مذهب أخيه، أي يقصده. (٤: ١٦٤)

الأخت: اسم لكلّ أنثى جاورتك في أصليك، أو في أحدهما. (٥: ١٠٨)

أبو حَيّان: الإخوان: جمع أخ، والأخ معروف، وهو من ولده أبوك وأمّك أو أحدهما. وجمع «فَعَل» على «فِعْلان» لاينقاس. (٢: ١٥٥)

الفَيُّوميّ: «الأخ» لامه محذوفة وهي واو، وتُردّ في التّثنية على الأشهر، فيقال: أخوان، وفي لغة يُستعمل منقوصًا، فيقال: أخان.

وجمعه: إخوة وإخوان ـ بكسر الهمزة فيهما، وضمّها لغة ـ وقلّ جمعه بالواو والنّون، وعلى آخاء وزان آباء، أقلّ.

والأنثى أُختٌ، وجمعها: أخوات، و هو جمع مؤنّث سالم.

وتقول: هو أخوتهم، أي واحد منهم. ولقي أخا الموت، أي مثله. وتركته بأخي الخير، أي بشرّ. وهو أخو الصّدق، أي ملازم له. وأخو الغنى، أي ذو غنى.

وفي كلام الفقهاء: «حُمّى الأخَوَين» وهي الّتي تأخذ يومين و تترك يومين. وسألت عنها جماعةً من الأطبّاء فلم يعرفوا هذا الاسم، وهي مركّبة من حُمّيين، فتأخذ واحدةً مثلًا يوم السّبت وتقلع ثلاثة أيّام وتأتي يوم الأربعاء، وتأخذ واحدة يوم الأحد وتقلع ثلاثة أيّام وتأتي يوم الخميس، وهكذا فيكون التّرك يومين والأخذ يومين. والله تعالى أعلم.

والآخيّة، بالمدّ والتّشديد: عُروة تُربَط إلى وَتِدٍ مدقوقٍ وتُشدّ فيها الدّابّة، وأصلها «فاعولة»، والجمع الأواخيّ، بالتّشديد للتّشديد، وبالتّخفيف للتّخفيف[1] وجمعها: أواخٍ، مثل ناصية ونواصٍ، وهكذا كلّ جمع واحده مثقّل.

وأخّيت للدّابّة تأخيةً: صنعتُ لها آخية وربطتُها بها.

وتأخّيت الشّيء بمعنى قصدته وتحرّيته. وآخيت بين الشّيئين، بهمزة ممدودة، وقد تُقلب واوًا على البدل، فيقال: واخيت، كما قيل في آسيتُ: واسيتُ. وتقدّم في «أسو» أنّها لغة اليمن. (١: ٨)

الفيروزاباديّ: الأخيّة كأبيّة، ويُشدّد ويخفّف: عود في حائط أو في حَبْل يُدفن طرفاه في الأرض، ويُبرز طَرَفُه كالحلقة، تُشدّ فيها الدّابّة، والجمع: أخايا و أواخيّ.

والآخيّة: الطُّنُب والحُرمة والذّمّة.

وأخّيتُ للدّابّة تأخيةً: صنعتُ لها أخيّةً.

والأخ والأخّ مشدّدة، والأخُوُ والأخا والأخْوُ كدَلْوٍ، من النّسب معروف، والصّديق والصّاحب. والجمع: أخُونَ و آخاءٌ، وإخوانٌ بالكسر، وأُخوانٌ

(١) أي من قال: آخيّة بتشديد الياء، جمعها على أواخيّ بالتّشديد. ومن قال: آخِية بتخفيف الياء قال: أواخٍ.

بالضمّ، وإخْوَةٌ بالكسر، وأُخْوَةٌ بالضمّ، وأُخُوَّةٌ وأُخُوٌّ مشدّدَين مضمومين

والأُخت للأُنثى، والتاء ليس للتأنيث. والجمع أخواتٌ.

وماكنتَ أخًا ولقد أخَوتَ أُخوَّةً و آخيتُ وتأخّيتُ، وآخاهُ مُواخاةً وإخاءً وإخاوةً و وخاءً، و واخاهُ صحيحةٌ

وتأخّيتُ الشّيء: تحرّيتُه. وأخًا اتّخذتُه، أو دعوتُه أخًا. ولا أخا لك بفلان: ليس لك بأخ. وتركتُه بأخ الخير: بشرٍّ

وأُخَيّان كمُلَيّان: جَبَلان. (٤ ٢٩٩)

الفيروزآباديّ: الأخ المشارك لآخر في الولادة من الطّرفين، أو من أحدهما أو من الرّضاع ويُستعار في كلّ مشارك لغيره في القبيلة أو في الدّين أو في صنعة أو في معاملة أو في مودّة أو في غير ذلك من المناسبات. (٦ ١٨٠)

الزّبيديّ: [قال بعد نقل قول الزَّبيديّ]

و وجه ذلك من جهة القياس هو حمل الماضي على المستقبل، إذ كانوا يقولون: تواخَى، بقلب الهمزة واوًا على التّخفيف، وقيل: هي بدلٌ. (١٠: ١١)

رَشيد رضا: «أخ» أصله: أخوٌ، ومثنّاه أخَوان، وفي لغة: أخان، ويجمع على إخوة وإخوان، بكسر الهمزة فيهما وكلّ منهما يُستعمل في أُخوّة النّسب القريب، أي الأُخوّة من أحد الأبوين أو كليهما، والنّسب البعيد كالجنس والقبيلة، وفي أُخوّة الرّضاع وأُخوّة الدّين وأُخوّة الصّداقة. (١٠١ ١٩٠)

مَجمع اللّغة: الأخ، ومؤنّثه أُخت، هو المشارك لآخر في الولادة من الأبوين أو من أحدهما، ويُطلق على المشارك في الرّضاع. كما يُطلق على كلّ مشارك في قبيلة أو في الدّين أو في صنعة أو معاملة أو في مودّة، وما شابه ذلك

وجمع الأخ: إخوان وإخوة، وجمع الأُخت أخَوات. (١ ٢٠)

محمّد إسماعيل إبراهيم. (٣٢)

الطّباطبائيّ: «الأخ» وأصله: أخَو، هو المشارك غيره في الولادة تكوينًا لمن ولده، وغيره لأب أو أمّ أوهما معًا، أو بحسب شرع إلهيّ كالأخ الرّضاعيّ، أو سُنّة اجتماعيّة كالأخ بالدّعاء، على ماكان يراه أقوام، هذا أصله، ثمّ استُعير لكلّ من ينتسب إلى قوم أو بلدة أو صنعة أو سجيّة ونحو ذلك. يقال: أخو بني تميم وأخو يثرب وأخو الحياكة وأخو الكَرَم.

ومَن هذا الباب قوله: ﴿وَاِلٰى عَادٍ اَخَاهُمْ هُودًا﴾ هود: ٥٠. (٨: ١٧٧)

الإخوان كالإخوة جمع: أخ، والأُخوّة: الاشتراك في الانتساب إلى أب، ويُتوسّع فيه فيُستعمل في المشتركين في اعتقاد أو صَداقة ونحو ذلك، ويكثر استعمال الإخوة في المشتركين في النّسبة إلى أب، واستعمال الإخوان في المشتركين في اعتقاد، ونحوه على ماقيل. (١٩ ٢١١)

المُصطَفَويّ: هذه الكلمة من الأسماء السّتّة الّتي ذكروا أنّ إعرابها بالحروف، وهي: أب، أخ، حَم، هَن، فَم، ذو. قال ابن مالك

وارفع بواوٍ وانصبنّ بالألف

واجرُر بياءٍ مامِن الأسماء أصِف

﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا...﴾ يوسف: ٦٣، وكان يوسف أخاهم من الأب. ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ هود: ٥٠، ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ هود: ٨٤، والأعراف: ٨٥، والعنكبوت: ٣٦، باعتبار كونهم من قبيلة واحدة، وينتهي نسبهم إلى أب واحد.

وهكذا ﴿قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ﴾ الشّعراء: ١٠٦، ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ الشّعراء: ١٦١ ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ البقرة: ١٧٨، عبّر بالأخ لإيجاد الشّفقة والرّحمة، فإنّ أفراد بني آدم لازمٌ لهم أن يعاملوا ويعاشروا بينهم كالإخوان، فإنّهم من أب واحد وأُمّ واحدة، أبو هم آدم والأُمّ حوّاء.

﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ الإسراء: ٢٧، فإذا كان الإنسان مبذّرًا وخارجًا عن الاعتدال فهو أخو الشّيطان، يجمعها عنوان واحد وهو التّعدّي عن الحقّ والبعد عن مرحلة العدل.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، ﴿الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ﴾ الحشر: ١١، ﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾ آل عمران: ١٥٦، فالمؤمنون والمنافقون والكافرون كلّ منهم بعضهم إخوةُ بعض، يجمعهم عنوانٌ واحد: النّفاق، الكفر، الإيمان.

والفرق بين الإخوة والإخوان: أنّ استعمال الإخوة في ابتداء مراحل الأُخوّة، ولمّا تحقّقت المحبّة بينهم وكملت الأُلفة وحصلت المودّة تُطلق كلمة الإخوان، وكذلك إذا أُريد تحقّق المحبّة وجلب الأُلفة وإيجاد الأُخوّة بينهم. هذا ما يظهر ويُستكشف من تحقيق موارد استعمال الكلمتين.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ الحجرات: ١٠، نزلت في موارد حدوث الاختلاف والبغض بينهم.

وكذلك ﴿لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ﴾ يوسف: ٥، ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾ النّساء: ١١، ﴿فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ﴾ يوسف: ٧، هذه الآيات نزلت في موارد مقتضية للاختلاف وحدوث البغض.

وفي مقابلها ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ آل عمران: ١٠٣، ﴿إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَ...﴾ التّوبة: ٢٤، نزلت في مقام تحقّقت الأُلفة أو التّعصّب ﴿وَلَهُ أَخٌ ...﴾ النّساء: ١٢، ﴿... ائْتُونِي بِأَخٍ ...﴾ يوسف: ٥٩، ﴿وَهَٰذَا أَخِي...﴾ يوسف: ٩٠، ﴿...وَأَخِي هَارُونُ...﴾ القصص: ٣٤

وشرط ذا الإعراب أن يُضفن لا للياء كجاء أخو أبيك ذا اعتلاء

ولمّا تأخّيتُ، أي تحرّيتُ وقصدتُ، فلا يبعد أن تكون مأخوذة من مادّة «توخّيتُ»، ومن «الوَخْي» بمعنى القصد والسّير، فيكون بين المادّتين اشتقاق أكبر. راجع صحاح اللّغة (١١: ٣٥ـ٣٧)

محمود شيت: أخا فلانًا أُخوّةً، وإخاوة: اتّخذه أخًا

آخى فلانًا مُؤاخاةً وإخاءً: اتّخذه أخًا

و [آخى] بينهما: جعلهما كالأخوين، و [آخى:] قرن بينهما

الأخيّة: عُروة تُثبّت في أرض أو حائط وتُربَط فيها الدّابّة، الجمع: أواخيّ

الأخ: مَن جمعك وإيّاه صُلبٌ أو بطنٌ أو هما معًا. و [الأخ] من الرّضاع: مَن يُشاركك في الرّضاعة. و [الأخ]: الصّديق، الجمع: آخاء، وإخوان، وإخوة

الأُخت: مؤنّث الأخ، الجمع: أخَوات

آخى بينهم: جعلهم كالإخوة. آخى بين القطعات: درّبها تدريبًا إجماليًّا موحّدًا، ليعرف القادة مزايا الضّبّاط، ويتعارف الضّبّاط والمراتب، وتكون بينهم علاقات شخصيّة، حتّى يكون التّعاون بينهم في الحرب تعاونًا وثيقًا

الآخيّة: الوتد الحديد الّذي يكون في نهاية مربط[1] الحيوان، تُثبّت في الأرض أو لحائط وتُربَط به الدّابّة، الجمع: أواخيّ. تُستعمل في صنف الخيّالة[2]، وفي صنف نقليّة الحيوانات.

الأخ: الصّديق الّذي يرافق الجنديّ في منامه وفي تجواله وفي تدريبه ليلًا ونهارًا، ليتعاونا ويتفقّد أحدهما الآخر

ويكون الأخ من ضمن المفرزة، ويكون التّآخي اعتياديًّا في التّدريب الإجماليّ، وفي التّدريب على الحروب الجبليّة خاصّة، وفي الحروب عامّة

الأُخت: المُمرّضة في المستشفى العسكريّ (٣٦٨)

النُّصوص التّفسيريّة

اَخٌ

١ـ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً اَوِ امْرَاَةٌ وَلَهُ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ. النّساء: ١٢

قَتادَة: هؤُلاء الإخوة من الأُمّ.

مثله سَعْد بن أبي وقّاص، والسُّدّيّ

(الطّبريّ ٤: ٢٨٧)

مثله الطّبْرِسيّ (٢: ١٧)

وهذا أيضًا مرويّ عن الإمام الصّادق عليه السلام.

(الطّوسيّ ٣: ١٥٥)

الفَرّاء: قوله: (وَلَهُ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ) ولم يقل: ولهما، وهذا جائز، إذا جاء حرفان في معنى واحد بـ(أو) أسندت التّفسير إلى أيّهما شئتَ، وإن شئتَ ذكرتهما فيه جميعًا. تقول في الكلام: من كان له أخ أو أخت فليصله، تذهب إلى الأخ، و فليصلها تذهب إلى الأخت، وإن قلت: فليصلهما، فذلك جائز

وفي قراءتنا: ﴿اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيرًا فَاللهُ اَوْلَى بِهِمَا﴾ النّساء: ١٣٥، وفي إحدى القراءتين: (فَاللهُ أَوْلَى بِهِمْ) ذهب إلى الجماع، لأنّهما اثنان غير موقّتين. وفي قراءة عبد الله: (وَالَّذِينَ يَفْعَلُونَ مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا)[3] فذهب إلى الجمع، لأنّهما اثنان غير موقّتين، وكذلك في قراءته: (وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا)[4].

(١: ٢٥٧)

(١) ما تُربط به الدّابّة

(٢) خيّالة جمع خيّال، صنف الخيّالة: المجموعة العسكريّة الّتي تمتطي الخيل

(٣) القراءة المشهورة: وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا النّساء: ١٦

(٤) القراءة المشهورة: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا المائدة: ٣٨

البَيضاويّ : أراد به الأخ والأخت من الأمّ بالاتّفاق. (١ : ٤١٢)

الزَّمَخْشَريّ : [في بحث الكلالة ، بعد ما ذكر أقوال بعض المفسّرين ، قال]

وقد أجمعوا على أنّ المراد أولاد الأمّ ، وتدلّ عليه قراءة أُبَيّ (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنَ الْأُمِّ) وقراءة سَعْد بن أبي وقّاص (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ).

وقيل : إنّما استدلّ على أنّ الكلالة هاهنا الإخوة للأمّ خاصّةً ، بما ذُكر في آخر السّورة من أنّ للأُختين الثّلثين ، وأنّ للإخوة كلّ المال ، فعلم هاهنا لمّا جعل للواحد السّدس وللاثنين الثّلث ، ولم يزادوا على السّدس شيئًا أنّه يعني بهم الإخوة للأمّ ، وإلّا فالكلالة عامّة لمن عدا الولد والوالد من سائر الإخوة الأخياف[1] والأعيان[2] وأولاد العلّات[3] وغيرهم. (١ : ٥٠٥)

نحوه ملخّصًا أبو السُّعود (١ : ٣٢٢)

الفَخْر الرّازيّ : أجمع المفسّرون هاهنا على أنّ المراد من الأخ والأخت : الأخ والأخت من الأمّ ، وكان سَعْد بن أبي وقّاص يقرأ (وَلَهُ أَخٌ أَو أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ) ، وإنّما حكموا بذلك لأنّه تعالى قال في آخر السّورة ﴿قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ النّساء : ١٧٦ ، فأثبت للأُختين الثّلثين ، وللإخوة كلّ المال ، وهاهنا أثبت للإخوة والأخوات الثّلث ، فوجب أن يكون المراد من الإخوة والأخوات هاهنا غير الإخوة والأخوات في تلك الآية ، فالمراد هاهنا الإخوة والأخوات من الأمّ فقط ، وهناك الإخوة والأخوات من الأب والأمّ ، أو من الأب (٩ : ٢٢٣)

نحوه الخازن. (١ : ٤١٢)

البَيْضاويّ : أي من الأمّ ، ويدلّ عليه قراءة أُبَيّ وسعد بن مالك (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنَ الْأُمِّ) ، وأنّه ذكر في آخر السّورة أنّ للأختين الثّلثين وللإخوة الكلّ ، وهو لا يليق بأولاد الأمّ ، وأنّ ما قدّر هاهنا فرض الأمّ ، فناسب أن يكون لأولادها (١ : ٢٠٨)

الآلوسيّ : أي من الأمّ فقط ، وعلى ذلك عامّة المفسّرين ، حتّى أنّ بعضهم حكى الإجماع عليه.

وأخرج غير واحد عن سَعْد بن أبي وقّاص أنّه كان يقرأ (وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمٍّ) وعن أُبَيّ (مِنَ الْأُمِّ) ، وهذه القراءة وإن كانت شاذّة إلّا أنّ كثيرًا من العلماء اعتمد إليها ، بناءً على أنّ الشّاذّ من القراءات إذا صحّ سنده كان كخبر الواحد في وجوب العمل به ، خلافًا لبعضهم ، ويُرشد إلى هذا القيد أيضًا أنّ أحكام بني الأعيان والعلّات هي الّتي تأتي في آخر السّورة الكريمة

وأيضًا ما قدّر هنا لكلّ واحد من الأخ والأخت ، وللأكثر وهو السّدس ، والثّلث هو فرض الأمّ ، فالمناسب أن يكون ذلك لأولاد الأمّ ، ويقال لهم : إخوة أخياف ، وبنو الأخياف ، والإضافة بيانيّة ، والجملة في محلّ النّصب على أنّها حال من ضمير (يُورَثُ) أو من (رَجُلٌ) ، على تقدير كون (يُورَثُ) صفة له ، ومساقها لتصوير المسألة

وذكر «الكَلالة» لتحقيق جريان الحكم المذكور ،

(١) أُمّهم واحدة والآباء شتّى
(٢) الإخوة من أب وأمّ
(٣) من أمّهات شتّى من رجل واحد

وإن كان مع مَن ذُكر ورثة أُخرى بطريق الكلالة ولا يضرّ عند من لم يقل بالمفهوم جريانه في صورة الأُمّ أو الجدّة ، مع أنّ قرابتها ليس بطريق الكلالة ، وكذا لايضرّ عند القائل به أيضًا للإجماع على ذلك .

(٤ : ٢٣٠)

٢ـ قَالَ ائْتُونِي بِأَخٍ لَكُمْ . يوسف ٥٩

قَتادَة : يعني بِنيامين ، وهو أخو يوسف لأبيه وأُمّه

(الطَّبَريّ ١٣ : ٨)

نحوه الطُّوسيّ (٦ : ١٦٠) ، والطَّبْرِسيّ (٣ : ٢٤٦) ، والسُّيُوطيّ (٤ : ١٠١) ، والمَراغيّ (١٣ : ١١)

المَيْبُديّ : نكّر قوله : (بِأَخٍ لَكُمْ) وحقّه التّعريف ، لأنّ التّقدير بأخ لكم قد سمعتُ به ، والوصف يوجب حقّ التّعريف

(٥ : ٩٩)

أبو حَيّان : وتنكّر (أخ) ولم يقل : بأخيكم ، وإن كان قد عرفه وعرفهم ، مبالغةً في كونه لايريد أن يتعرّف لهم ، ولا أنّه يدري مَن هو ، ألا ترى فرقًا بين مررت بغلامك ، ومررت بغلامٍ لك ؟ إنّك في التّعريف تكون عارفًا بالغلام ، وفي التّنكير أنت جاهل به ، فالتّعريف يفيد نوع عهدٍ في الغلام بينك وبين المخاطب ، والتّنكير لاعهد فيه البتّة

وجائز أن تُخبر عمّن تعرفه إخبار النّكرة ، فتقول قال رجلٌ لنا ، وأنت تعرفه ، لصدق إطلاق النّكرة على المعرفة

(٥ : ٣٢١)

البُرُوسَويّ : [قال نحو أبي حَيّان وأضاف]

ولعلّه إنّما قاله لما قيل . إنّهم سألوه حِملًا زائدًا على المعتاد لبِنيامين ، فأعطاهم ذلك ، وشرطهم أن يأتوا به ليعلم صدقهم ، وكان يوسف يعطي لكلّ نفسٍ حِملًا لاغير ، تقسيطًا بين النّاس .

(٤ : ٢٨٦)

نحوه الآلوسيّ

(١٣ : ٨)

وبهذا المعنى جاء كلمة «أخيه» في قوله تعالى في سورة يوسف ، الآيات : ٨ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ٨٧ و ٨٩

٣ـ قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ .

يوسف ٧٧

مُجاهِد : يوسف .

(الطَّبَريّ ١٣ : ٢٨)

مثله البَيْضاويّ

(١ : ٥٠٤)

الطَّبَرِيّ : يعنون أخاه لأبيه وأُمّه ، وهو يوسف

(١٣ : ٢٨)

نحوه الطُّوسيّ (٦ : ١٧٥) ، والمَيْبُديّ (٥ : ١١٣) ، والزَّمَخْشَريّ (٢ : ٣٣٥) ، وكثير من المفسّرين

الطَّبْرِسيّ : من أُمّه

(٣ : ٢٥٤)

النَّيسابوريّ : التّأويل : فيه إشارة إلى السّرّ والقلب مع أنّهما مخصوصان بالحظوظ الأُخرويّة والرّوحانيّة ، فإنّهما قابلان للاسترقاق من الشّهوات الدّنيويّة والنّفسانيّة

(١٣ : ٣٦)

الآلوسيّ : يريدون به يوسف ﷺ ، وماجرى عليه من جهة عمّته . [إلى أن قال :] وتنكير (أخ) لأنّ الحاضرين لاعلم لهم به .

(١٣ : ٣١)

الطَّباطَبائيّ : القائلون هم إخوة يوسف ﷺ لأبيه ، ولذلك نسبوا يوسف إلى أخيهم المتّهم بالسّرقة

لأنّهما كانا من أمٍّ واحدة ، والمعنى أنّهم قالوا : إن يسرق هذا صُواع الملِك فليس ببعيد منه ، لأنّه كان له أخ وقد تحقّقت السَّرقة منه من قبل ، فهو يتوارثان ذلك من ناحية أُمّهما ، وهي مفارقتهما في الأُمّ (١١ : ٢٢٦).

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى : ﴿هَلْ اٰمَنُكُمْ عَلَيْهِ اِلَّا كَمَا اَمِنْتُكُمْ عَلٰى اَخِيهِ مِنْ قَبْلُ﴾ يوسف ٦٤

أَخَا

وَاذْكُرْ اَخَا عَادٍ اِذْ اَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْاَحْقَافِ

الأحقاف ٢١

الطَّبَريّ : هود عليه السلام . (٢٦ : ٢٢)

مثله الطُّوسيّ (٩ : ٢٧٩) ، والبَغَويّ (٦ : ١٣٧) ، والطَّبْرِسيّ (٥ : ٨٥) ، وكثير من المفسّرين.

النَّيسابوريّ : هود ، أعني (أخا عاد) لأنّه واحد منهم . (٢٦ : ١٥)

البُرُوسَويّ : (أخا عاد) واحدًا منهم في النّسب لا في الدّين . (٨ : ٤٨٠)

عِزّة دروزة : (أخا عاد) المقصود رسول الله إلى قوم عاد وهو منهم ، وهو هود عليه السلام كما ذكرت ذلك صراحة آيات أُخرى في سور عديدة سابقة . (٥ : ٢٨٠)

الطَّباطَبائيّ : أخو القوم هو المنسوب إليهم من جهة الأب ، والمراد بأخي عاد ، هود النّبيّ عليه السلام (١٨ : ٢١٠)

أَخَاه

١ـ قَالُوا اَرْجِهْ وَاَخَاهُ وَاَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ الأعراف : ١١١

الطَّبْرِسيّ : هارون . (٢ : ٤٦٠)

[وهكذا بقيّة التّفاسير]

أبو السُّعُود : عدم التّعرّض لذكره ، لظهور كونه معه ، حسبما ينادي به الآيات الأُخر . (٢ : ١٨٨)

مثله البُرُوسَويّ (٣ : ٢١٢)

وبهذا المعنى جاء قوله تعالى : ﴿اِذْهَبْ اَنْتَ وَاَخُوكَ بِاٰيَاتِي . . .﴾ طه : ٤٢ ، وقوله تعالى : ﴿قَالُوا اَرْجِهْ وَاَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ . . .﴾ الشّعراء : ٣٦

٢ـ وَلَمَّا دَخَلُوا عَلٰى يُوسُفَ اٰوٰى اِلَيْهِ اَخَاهُ

يوسف ٦٩

الطَّبَريّ : أخاه لأبيه وأُمّه ، وكلّهم أخوه لأبيه . (١٣ : ١٥)

النَّيسابوريّ : التّأويل : لمّا دخل الأوصاف البشريّة ومعهم السّرّ ، على يوسف القلب (آوى) القلب السّرّ إليه ، لأنّه أخوه الحقيقيّ بالمناسبة الرُّوحانيّة (فلا تبتئس) إذا وصلت بي (بما كانوا يعملون) معك في مفارقتي ، لأنّ السّرّ مهما كان مفارقًا عن القلب مقارنًا للأوصاف ، كان محرومًا عن كمالات هو مستعدّ لها (١٣ : ٣٥)

الطَّباطَبائيّ : الّذي أمرهم أن يأتوا به إليه ، وكان أخًا له من أبيه وأُمّه (١١ : ٢٢١)

٣ـ ثُمَّ اَرْسَلْنَا مُوسٰى وَاَخَاهُ هٰرُونَ بِاٰيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ المؤمنون ٤٥

الآلوسيّ : وتعرّض لأُخوّته لموسى ﷺ ، للإشارة إلى تبعيّته له في الإرسال (١٨ : ٣٥)

أَخَاهُمْ

١ـ وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ الأعراف ٦٥

ابن عبّاس : أي ابن أبيهم. (القُرطُبيّ ٧ : ٢٣٥)

الكَلْبيّ : إنّه كان واحدًا من تلك القبيلة (الفَخْر الرّازيّ ١٤ : ١٥٤)

الزّجّاج : قيل : في الأنبياء ﷺ : أخوهم ، وإن كانوا كفرة ، لأنّه إنّما يعني أنّه قد أتاهم بشرٌ مثلهم من ولد آدم ﷺ وهو أحجّ ، وجائز أن يكون أخاهم ، لأنّه من قومهم ، فيكون أفهم لهم بأن يأخذوه عن رجل منهم. (ابن سيدَه ٥ : ١٩٠)

الطُّوسيّ : وانتصب قوله : (أَخَاهُمْ) بقوله (أَرْسَلْنَا) في أوّل الكلام ، وإن تطاول مابينهما ، لأنّ تفصيل القصص يقتضي ذلك ، والتّقدير : وَأَرْسَلْنَا إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا

ويجوز في مثله الرّفع ، وتقديره : وإلى عاد أخوهم هودٌ مرسلٌ

والأخ : أحد الولَدين لواحد ، وإنّما قال هود ﷺ إنّه أخوهم ، لأنّه كان من قبيلتهم ، وجاز ذلك على غير الأُخوّة في الدّين ، لأنّه احتجّ عليهم أن يكون رجلًا منهم ، لأنّهم عنه أفهم وإليه أسكن. (٤ : ٤٧١)

الزّمَخْشَريّ : واحدًا منهم ، من قولك : يا أخا العرب ، للواحد منهم وإنّما جعل واحدًا منهم لأنّهم أفهم عن رجل منهم ، وأعرف بحاله في صدقه وأمانته. (٢ : ٨٦)

نحوه البُرُوسَويّ (٣ : ١٨٥) ، والمَراغيّ (٨ : ١٩٢) ، وحِجازيّ (٨ : ٦٥)

الطَّبْرِسيّ : يعني في النّسب لا في الدّين (٢ : ٤٣٦)

الفَخْر الرّازيّ : فيه أبحاث

البحث الأوّل : انتصب قوله : (أَخَاهُمْ) بقوله : (أَرْسَلْنَا) في أوّل الكلام ، والتّقدير : لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ، وأرسلنا إِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا

البحث الثّاني : اتّفقوا على أنّ هودًا ما كان أخًا لهم في الدّين ، واختلفوا في أنّه هل كان أخًا قرابةً قريبةً أم لا ؟ قال الكلبيّ : إنّه كان واحدًا من تلك القبيلة ، وقال آخرون : إنّه كان من بني آدم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة ، فكفى هذا القدر في تسمية هذه الأُخوّة

والمعنى : أنّا بعثنا إلى عاد واحدًا من جنسهم وهو البشر ، ليكون الفهم والأُنس بكلامه وأفعاله أكمل وما بعثنا إليهم شخصًا من غير جنسهم ، مثل مَلَك أو جنّيّ

البحث الثّالث : (أخاهم) ، أي صاحبهم ورسولهم والعرب تُسمّي صاحب القوم : أخا القوم ، ومنه قوله تعالى : ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف ٣٨ ، أي صاحبتها وشبيهتها. وقال ﷺ : «إنّ أخا صُداء قد أذّن وإنّما يقيم من أذّن» يريد صاحبهم. (١٤ : ١٥٤)

القُرطُبيّ : قيل : أخاهم في القبيلة. وقيل : بشرًا

من بني أبيهم آدم . وفي مُصحَف أبي داوُد أنّ (أَخَاهُمْ هُودًا) ، أي صاحبهم . (٧: ٢٣٥)

أبو حَيّان : و (أَخَاهُمْ) معطوف على (نُوحًا) ومعناه واحداً منهم وليس هود من بني عاد . وهذا كما تقول : ياأخا العرب ، للواحد منهم .

وقيل : هو من عاد (٤: ٣٢٣)

أبو السُّعُود : (وَإِلَى عَادٍ) متعلّق بمضمر معطوف على قوله تعالى : (أَرْسَلْنَا) في قصّة نوح ﷺ ، وهو النّاصب لقوله تعالى : (أَخَاهُمْ) ، أي وأرسلنا إلى عاد أخاهم ، أي واحداً منهم في النّسب لا في الدّين ، كقولهم ياأخا العرب .

وقيل : العامل فيهما الفعل المذكور فيما سبق ، و (أَخَاهُمْ) معطوف على (نُوحًا) والأوّل هو الأولى .

و أيًّا ما كان فعلّ تقديم المجرور هاهنا على المفعول الصّريح، للحذر عن الإضمار قبل الذّكر . يُرشدك إلى ذلك ماسيأتي من قوله تعالى . (وَلُوطًا ... إلخ) الأعراف : ٨٠ .

فإنّ قومه لمّا لم يعهدوا باسم معروف يقتضي الحال ذكره ﷺ مضافًا إليهم ، كما في قصّة عاد وثمود ومَدْيَن ، خُولف في النّظم الكريم بين قصّته ﷺ وبين القصص الثّلاث . (٢: ١٧٢)

الآلوسيّ : أي وأرسلنا إلى عاد أخاهم . وقيل : لا إضمار ، والمجموع معطوف على المجموع السّابق ، والعامل الفعل المتقدّم ، وغيّر الأسلوب لأجل ضمير (أَخَاهُمْ) إذ لو أتى به على سنن الأوّل عاد الضّمير على متأخّر لفظًا ورتبة . [إلى أن قال :] ومعنى كونه ﷺ أخاهم أنّه منهم نسبًا ، وهو قول الكثير من التّابعين ، ومن لا يقول به يقول : إنّ المراد صاحبهم و واحد في جملتهم ، وهو كما يقال : يا أخا العرب .

وحكمة كون النّبيّ يبعث إلى القوم منهم أنّهم أفهم لقوله من قول غيره ، وأعرف بحاله في صدقه وأمانته وشرف أصله . (٨: ١٥٤)

نحوه القاسميّ . (٧: ٢٧٦٨)

رَشيد رضا : أي وأرسلنا إلى عاد أخاهم في النّسب هودًا ، كما يقال في أُخُوّة الجنس كلّه : يا أخا العرب . وللدّين أُخُوّة روحيّة كأُخُوّة الجنس القوميّة والوطنيّة . والآية دليل على جواز تسمية القريب أو الوطنيّ الكافر أخًا .

وحكمة كون رسول القوم منهم أن يُفهِمَهم ويَفْهَمَ منهم، حتّى إذا ما استعدّ البشر للجامعة العامّة ، أرسل الله خاتم رسله إليهم كافّة ، وفرض عليهم توحيد اللّغة لتوحيد الدّين المراد به توحيد البشر وإدخالهم في السّلم كافّة . (٨: ٤٩٦)

[وبهذا المعنى جاءت كلمة (أخاهم) في قوله تعالى الأعراف : ٧٣ و ٨٥ ، وهود ٥٠ و ٦١ و ٨٤ ، والعنكبوت ٣٦ ، والنّمل : ٤٥]

٢ـ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ ... الأعراف ٧٣

الإمام السّجّاد ﷺ : جاء رجلٌ من أهل الشّام إلى عليّ بن الحسين ﷺ فقال : أنت عليّ بن الحسين ؟ قال : نعم . قال : أبوك الّذي قتل المؤمنين ؟ فبكى عليّ بن الحسين ﷺ ثمّ مسح عينيه ، فقال : ويلك كيف قطعْتَ على أبي أنّه قتل المؤمنين ؟! قال قوله : [أي قول

عليّ ﷺ -] «إخواننا قد بغوا علينا، فقاتلناهم على بغيهم» فقال: ويلك أما تقرأ القرآن؟ قال: بلى. قال: فقد قال الله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ الأعراف: ٨٥، ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ الأعراف ٧٣، فكانوا إخوانهم في دينهم أو في عشيرتهم؟ قال له الرّجل: لا، بل عشيرتهم، قال: فهؤلاء إخوانهم في عشيرتهم وليسوا إخوانهم في الدّين. قال: فرّجتَ عنّي فرّج الله عنك. (الفروسي ٢: ٤٥)

الميبدي: بيّن ربّ العالمين جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه في هذه الآيات أنّ صالحًا النّبيّ هو أخو ثمود، ومن الواضح أنّ هذه الأخوّة هي أخوّة نسب لا أخوّة دين وتوافق. وكذلك قال في حقّ الأنبياء: ﴿أَخَاهُمْ هُودًا﴾ الأعراف: ٦٥، و ﴿أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ الأعراف: ٨٥، و ﴿أَخُوهُمْ لُوطٌ﴾ الشّعراء: ١٦١، و ﴿أَخُوهُمْ نُوحٌ﴾ الشّعراء: ١٠٦.

ولمّا كانت هذه الأخوّة من النّسب فإنّها تزول يوم القيامة لامحالة، ولايبقى لها أثر، لقوله تعالى: ﴿فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾ المؤمنون: ١٠١، وقال: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾ عبس: ٣٤، وقال أيضًا: بأنّ المؤمن أخو المؤمن ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، و ﴿فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ آل‌عمران: ١٠٣، ولكن هذه الأخوّة، أخوّة دين، لا أخوّة نسب، ولا جرم فإنّها ستبقى وتدوم في يوم القيامة، لقوله تعالى: ﴿إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ الحجر: ٤٧.

وهنا لطيفة أخرى وهي أنّه سمّي كلّ نبيّ من الأنبياء أخًا لأمّته، والأخ وإن كان عطوفًا رحيمًا لكنّه قد تنشأ منه الفُرقة والعداوة، ألا ترى ماذاق يوسف من إخوته وما تحمّل؟! لقد ذاق العذاب وتحمّل العذاب منهم، فكلاهما يصدران من الأخ، لأنّه قضاء الله وحكمه منذ الأزل.

ولم يسمّ ربّ العالمين المصطفى العربيّ أخًا بل سمّاه منّا في قوله: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ التّوبة: ١٢٨، ولم تنشأ العداوة والفُرقة من النّفس قطّ، ولن تقع أبدًا، ولذا دعا الأنبياء الله هلاك قومهم، وأمّا المصطفى فإنّه دعا لهم الرّحمة والمغفرة، فقد كان نوح يقول: ﴿رَّبِّ لَا تَذَرْ..﴾ نوح: ٢٦، ويقول المصطفى: ﴿وَاعْفُ عَنَّا...﴾ البقرة: ٢٨٦.

ولطيفة أخرى هي أنّ ربّ العزّة قال للنّبيّ: إنّه أخ لهم، وقال لهؤلاء: إنّهم قومه لا إخوته، لأنّهم ماعملوا وماقالوا مثل مايقول ويعمل الإخوان، فكأنّهم جادلوا وخاصموا نبيّهم وكذّبوه.

فقوم صالح قالوا له: ﴿إِنَّمَا أَنتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ * مَا أَنتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ الشّعراء: ١٥٣، ١٥٤، وقال قوم هود: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ هود: ٥٣، وقال قوم نوح: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾ الشّعراء: ١١٦، وقال قوم لوط: ﴿لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَا لُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُخْرَجِينَ﴾ الشّعراء: ١٦٧، وقال قوم شعيب: ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ الشّعراء: ١٨٦.

ولكنّه قال للنّبيّ: إنّه أخوهم، لأنّه عاملهم معاملة الأخ لإخوته، وكانوا ضالّين، فدعاهم إلى الهداية،

وقال: ﴿يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ﴾ الأعراف: ٥٩، ولم يخرمهم المنّان والشّفقة، وقال: ﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ﴾ هود: ٢٦، وبالغ في الشّفقة والنّصيحة، كما قال: ﴿وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلٰكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ﴾ الأعراف: ٧٩

ولكنّ القلب الّذي أُوصد بقُفل الجهالة والقُنوط أنّى له الاستجابة؟ والعين الّتي غشّاها رَمَصٌ[1] الكفر أنّى له الاعتبار؟ والحبْل المقطّع كيف يُشدّ به الرّحال؟ والعبد العنيد أيّ فائدة لعناده؟ آه من شرك خفيّ وغفلة حقيقة، آه من حسرة أبديّة، والحذر من قهر سُلطاني!

(٣: ٦٦٧)

أبو حَيّان: الأُخوّة هنا في القرابة، لأنّ نسبه ونسبهم راجع إلى ثمود بن جاثر. (٤: ٣٢٧)

رَشيد رِضا: (أَخَاهُمْ) في النّسب والوطن. (ص ٤٦٦)

سئل الإمام عبدالله بن أبي ليلى عن اليهوديّ والنّصرانيّ يقال له أخ؟

قال: الأخ في الدّار، واستدلّ بالآية، رواه أبو الشّيخ. (٨: ١٠٥)

٣ - ﴿وَإِلىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ...﴾ هود: ٥٠

الفَخْر الرّازيّ: واعلم أنّه تعالى وصف (هُودًا) بأنّه أخوهم، ومعلوم أنّ تلك الأُخوّة ما كانت في الدّين، وإنّما كانت في النّسب، لأنّ هودًا كان رجلًا من قبيلة عاد، و هذه القبيلة كانت قبيلة من العرب، وكانوا بناحية اليمن، ونظيره ما يقال للرّجل: يا أخا تميم ويا أخا سليم، والمراد رجل منهم. فإن قيل: إنّه تعالى قال في ابن نوح: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ هود: ٤٦، فبيّن أنّ قرابة النّسب لا تفيد إذا لم تحصل قرابة الدّين، وههنا أثبت هذه الأُخوّة مع الاختلاف في الدّين، فما الفرق بينهما؟

قلنا: المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمّد صلّى الله عليه وسلّم، لأنّ قومه كانوا يستبعدون في محمّد -مع أنّه واحد من قبيلتهم- أن يكون رسولًا إليهم من عند الله، فذكر الله تعالى أنّ هودًا كان واحدًا من عاد، وأنّ صالحًا كان واحدًا من ثمود، لإزالة هذا الاستبعاد. (١٨: ٩)

مثله الشّربينيّ. (٢: ٦٣)

القُرطُبيّ: وقيل له: أخوهم، لأنّه منهم، وكانت القبيلة تجمعهم، كما تقول: يا أخا تميم.

وقيل: إنّما قيل له: أخوهم، لأنّه من بني آدم، كما أنّهم من بني آدم. (٩: ٥٠)

عبدالكريم الخَطيب: وفي قوله تعالى: ﴿أَخَاهُمْ هُودًا﴾ إشارة إلى أنّ هودًا ليس غريبًا عن القوم، وإنّما هو منهم وأخ لهم، كما أنّ محمّدًا هو من قريش، وأخ وابن أخ لهم. (٦: ١١٥٣)

أَخَانَا

﴿يَاأَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا...﴾

(يوسف: ٦٣)

الآلوسيّ: ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا﴾ بنيامين إلى مصر، وفيه إيذان بأنّ مدار المنع على عدم كونه معهم. (١٣: ١٠)

---

(١) رشح

الطّباطبائيّ : قولهم . (أخانا) إظهار رأفة وإشفاق لتطييب نفس أبيهم من أنفسهم ، كقولهم : ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ يوسف : ٦٣ ، بما فيه من التأكيد البالغ (١١ : ٢١٣)

أَخُوه

إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا

يوسف ٨

السُّدّيّ : يعني بنيامين (الطّبريّ ١٢ : ١٥٥)

الطّبريّ : من أمّه. (١٢ : ١٥٥)

الطُّوسيّ : لأبيه وأمّه ، وهو ابن يامين (٦ : ١٠٠)

نحوه الطّبرسيّ (٣ : ٢١٢) ، والنّيسابوريّ (١٢ : ٨٤)

الزّمخشريّ : بنيامين ، وإنّما قالوا : (أخوه) وهم جميعًا إخوته ، لأنّ أمّهما كانت واحدة. (٢ : ٣٠٤)

مثله الفخر الرّازيّ. (١٨ : ٩٢)

البيضاويّ : بنيامين ، وتخصيصه بالإضافة ، لاختصاصه بالأخوّة من الطّرفين (١ : ٤٨٨)

النّيسابوريّ : التّأويل (لَيُوسُفُ) القلب ، (وَأَخُوهُ) بنيامين الحسّ المشترك ، فإنّ له اختصاصًا بالقلب (أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا) ، لأنّ القلب عرش الرّوح ، ومحلّ استوائه عليه ، والحسّ المشترك بمثابة الكرسيّ للعرش. (١٢ : ٩٠)

السُّيوطيّ : بنيامين شقيقه (٤ : ١٠)

البُروسويّ : أي شقيقه بنيامين ، والشّقيق الأخ من الأب والأمّ وقد يقال للأخ لأب شقيق ، كأنّه شقّ معك ظهر أبيك ، وللأخ من الأمّ ، لأنّه شقّ معك بطن أمّك . وفي القاموس : الشّقيق كأمير : الأخ ، كأنّه شقّ نسبه من نسبه انتهى

وإنّما لم يذكر باسمه ، تلويحًا بأنّ مدار المحبّة أخوّته ليوسف من الطّرفين الأب والأمّ ، فالمآل إلى زيادة الحبّ ليوسف ، ولذلك دبّروا لقتله وطرحه ، ولم يتعرّضوا لبنيامين. (٤ : ٢١٨)

نحوه الآلوسيّ (١٢ : ١٨٩)

الطّباطبائيّ : وقولهم : (لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ) بنسبته إلى يوسف ، مع أنّهم جميعًا أبناء ليعقوب وإخوة فيما بينهم ، يشعر بأنّ يوسف وأخاه هذا كانا أخوين لأمّ واحدة ، وأخوين لهؤلاء القائلين لأب فقط

والرّوايات تذكر أنّ اسم أخي يوسف هذا بنيامين ، والسّياق يشهد أنّهما كانا صغيرين لا يقومان بشيء من أمر بيت يعقوب ، وتدبير مواشيه وأمواله. (١١ : ٨٩)

أَخُوهُمْ

إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ

الشّعراء ١٠٦

الطُّوسيّ : وإنّما سمّاه بأنّه (أَخُوهُمْ) لأنّه كان منهم في النّسب ، وذكر ذلك ، لأنّهم به آنس ، وإلى إجابته أقرب فيما ينبغي أن يكونوا عليه ، وهم قد صدفوا عنه [أي أعرضوا] (٨ : ٣٩)

البَغَويّ : أخوهم في النّسب لا في الدّين (٥ : ١٠١)

مثله الشّربينيّ (٣: ٢٣)، والخازن (٥: ١٠١)

الفَخْر الرّازيّ: وأمّا قوله: (أخوهم) فلأنّه كان منهم، من قول العرب: يا أخا بني تميم، يريدون يا واحدًا منهم. (٢٤: ١٥٤)

القُرطُبيّ: أي من أبيهم، وهي أُخوّة نسب لا أُخوّة دين. وقيل: هي أُخوّة المجانسة، قال الله تعالى: ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ إبراهيم: ٤. (١٣: ١١٩)

اَخُوكَ

١- قَالَ اِنِّى اَنَا اَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. يوسف: ٦٩

وَهْب بن مُنَبِّه: سُئل عن قول يوسف: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ﴾ يوسف: ٦٩، كيف أخانه حين أخذ بالصُّواع، وقد أخبره أنّه أخوه، وأنتم تزعمون أنّه لم يزل متنكّرًا لهم يُكايدهم حتّى رجعوا؟

فقال: إنّه لم يعترف له بالنّسبة، ولكنّه قال: أنا أخوك مكان أخيك الهالك ﴿فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، يقول: لايعزّنك مكانه. (الطّبَريّ ١٣: ١٥)

ابن إسحاق: أنا يوسف. (الطّبَريّ ١٣: ١٥)

مثله البُرُوسَويّ (٤: ٢٩٧)، والآلوسيّ (١٣: ٢٣)

الطُّوسيّ: وإنّما قال له ذلك، لأنّه وإن كان علم أنّ له أخًا من أبيه وأُمّه إلّا أنّه لا يعلم أنّه هذا. [إلى أن قال:]

وإنّما جاز أن يأخذه بالصُّواع، مع تعريفه أنّه أخوه لأمرين:

أحدهما: أنّه كان بمواطأة منه له.

والثّاني: [قول وَهْب، وقد تقدّم]، والأوّل أصحّ. (٦: ١٦٩)

المَيْبُديّ: أخوه من أُمّه. (٥: ١٠٧)

الطَّبْرِسيّ: أي اطّلعه على أنّه أخوه. (٣: ٢٥٢)

الفَخْر الرّازيّ: فيه قولان، قال وَهْب: لم يرد أنّه أخوه من النّسب، ولكن أراد به إنّي أقوم لك مقام أخيك في الإيناس لئلّا تستوحش بالتّفرّد.

والصّحيح ما عليه سائر المفسّرين من أنّه أراد تعريف النّسب، لأنّ ذلك أقوى في إزالة الوحشة وحصول الأُنس، ولأنّ الأصل في الكلام الحقيقة، فلا وجه لصرفه عنها إلى المجاز من غير ضرورة. (١٨: ١٧٧)

الطَّبَاطَبائيّ: أي يوسف الّذي فقدته منذ سنين، والجملة حكى بعد خبر، أو جواب سؤال مقدّر.

وظاهر السّياق أنّه عرّفه نفسه بإسرار القول إليه وسلّاه على ما عمله الإخوة، وطيّب نفسه، فلا يُعبأ بقول بعضهم: إنّ معنى قوله: ﴿اِنِّى اَنَا اَخُوكَ﴾ أنا أخوك مكان أخيك الهالك، وقد كان أخبره أنّه كان له أخ من أُمّه هلك من قبل، فبقي وحده لا أخ له من أُمّه، ولم يعترف يوسف له بالنّسب، ولكنّه أراد أن يطيّب نفسه.

وذلك أنّه ينافيه ما في قوله: ﴿اِنِّى اَنَا اَخُوكَ﴾ من وجوه التّأكيد، وذلك إنّما يناسب تعريفه نفسه بالنّسب ليستيقن أنّه هو يوسف، على أنّه ينافي أيضًا ماسيأتي من قوله لإخوته عند تعريفهم نفسه: ﴿اَنَا يُوسُفُ وَهٰذَا اَخِى قَدْ مَنَّ اللهُ عَلَيْنَا﴾ يوسف: ٩٠، فإنّه إنّما يناسب ما إذا علم أخوه أنّه أخوه فاعتزّ بعزّته، كما لايخفى.

(١١ ٢٢١)

٢ـ اذْهَبْ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي

طه ٤٢

الطَّبَرِيّ : هارون . (١٦ـ١٦٨)

[وكذا في بقيّة التّفاسير]

أخي

١ـ قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي

المائدة ٢٥

الزَّجّاج : في إعراب قوله : (وَأَخِي) وجهان ، الرّفع والنّصب .

أمّا الرّفع فمن وجهين

أحدهما أن يكون نسقًا على موضع (إنّي) ، والمعنى أنا لا أملك إلّا نفسي ، وأخي كذلك ، ومثله قوله : ﴿أَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ التّوبة ٣

والثّاني : أن يكون عطفًا على الضّمير في (أملك) وهو «أنا» والمعنى لا أملك أنا وأخي إلّا أنفسنا

وأمّا النّصب فمن وجهين .

أحدهما أن يكون نسقًا على الياء ، والتّقدير : إنّي وأخي لا نملك إلّا أنفسنا

والثّاني أن يكون (أخي) معطوفًا على (نفسي) فيكون المعنى لا أملك إلّا نفسي ولا أملك إلّا أخي ، لأنّ أخاه إذا كان مطيعًا له فهو مالكٌ طاعته .

(الفخر الرّازيّ ١١ ٢٠٠)

نحوه الطّوسيّ (٣ ٤٨٨) ، والقُرطُبيّ (٦ ١٢٨) .

القُمّيّ : يعني هارون . (١ : ١٦٤)

الزَّمَخْشَريّ : [ذكر الوجوه الأربعة في إعراب (أخي) كما تقدّم عن الزّجّاج وأضاف]

ومجرورًا ، عطفًا على الضّمير في (نَفْسي) ، وهو ضعيف، لقبح العطف على ضمير المجرور إلّا بتكرير الجارّ .

فإن قلت : أما كان معه الرّجلان المذكوران ؟

قلت : كأنّه لم يثق بهما كلّ الوثوق ، ولم يطمئنّ إلى ثباتهما ، لما ذاق على طول الزّمان واتّصال الصّحبة من أحوال قومه وتلوّنهم وقسوة قلوبهم ، فلم يذكر إلّا النّبيّ المعصوم الّذي لا شبهة في أمره

ويجوز أن يقول ذلك لفرط ضجره عندما سمع منهم تقليلًا لمن يوافقه ، ويجوز أن يريد : ومن يؤاخيني على ديني .

(١ ٦٠٥)

نحوه الفخر الرّازيّ (١١ : ٢٠٠)

أبو حَيّان : والظّاهر أنّ (وَأَخِي) معطوف على (نَفْسي) ، ويحتمل أن يكون (وَأَخِي) مرفوعًا بالابتداء ، والخبر محذوف لدلالة ماقبله عليه ، أي وأخي لايملك إلّا نفسه ، فيكون قد عطف جملة غير مؤكّدة على جملة مؤكّدة ، أو منصوبًا عطفًا على اسم «إنّ» ، أي وإنّ أخي لايملك إلّا نفسه ، والخبر محذوف ، ويكون قد عطف الاسم والخبر على الخبر ، نحو : إنّ زيدًا قائم وعمرًا شاخص ، أي وإنّ عمرًا شاخص .

وأجاز ابن عطيّة والزّمخشريّ أن يكون (وَأَخِي) مرفوعًا عطفًا على الضّمير المستكنّ في (أَمْلِكُ) ، وأجاز ذلك للفصل بينهما بالمفعول المحصور . ويلزم من ذلك أنّ موسى وهارون عليهما السلام لايملكان إلّا نفس موسى فقط ، وليس المعنى على ذلك بل الظّاهر أنّ موسى يملك أمر

نفسه وأمر أخيه فقط

وجوّز أيضًا أن يكون مجرورًا معطوفًا على ياء المتكلّم في (نَفْسي)، وهو ضعيف على رأي البصريّين، وكأنّه في هذا الحصر لم يثق بالرّجلين اللّذين قالا: «اُدْخُلُوا عَلَيْهِم البابَ»، ولم يطمئنّ إلى ثباتهما لما عاين من أحوال قومه وتلوّنهم مع طول الصُّحبة، فلم يذكر إلّا النّبيّ المعصوم الّذي لاشبهة في ثباته

قيل: أو قال ذلك على سبيل الضّجر عندما سمع منهم تقليلًا لمن يوافقه، أو أراد بقوله (وَ أخي) من يوافقني في الدّين لا هارون خاصّة

وقرأ الحسن (إلّا نَفْسِيَ وَ أخِيَ) بفتح الياء فيهما

(٣: ٤٥٧)

عبدالكريم الخطيب: وهذا القول من موسى قاطع بأنّه لم يكن في القوم من استجاب له غير أخيه هارون... وإذن فهو و هارون جبهة، والقوم جميعهم جبهة أخرى، ولو أنّه كان هناك في جبهة موسى و هارون غيرهما لما قال هذا القول ﴿لَا أَمْلِكُ إلَّا نَفْسي وأخي﴾ إذ هو يملك ـ غير نفسه وغير أخيه ـ هذين الرّجلين اللّذين قيل فيهما، إنّهما قالا هذا القول

(٣: ١٠٧٠)

٢ـ ... قالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هٰذا أَخي قَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنا... يوسف: ٩٠

الفَخْر الرّازيّ: إنّما صرّح بالاسم [أي يوسف] تعظيمًا لما نزل به من ظلم إخوته وما عوّضه الله من الظّفر والنّصر، فكأنّه قال: أنا الّذي ظلمتموني على أعظم الوجوه، والله تعالى أوصلني إلى أعظم المناصب، أن ذلك العاجز الّذي قصدتم قتله وإلقاءه في البئر ثمّ صرت كما ترون، ولهذا قال: (هذا أخي) مع أنّهم كانوا يعرفونه، لأنّ مقصوده أن يقول: وهذا أيضًا كان مظلومًا كما كنت، ثمّ إنّه صار منعمًا عليه من قِبَل الله تعالى كما ترون.

(١٨: ٢٠٤)

نحوه النّيسابوريّ. (١٣: ٤٤)

أبو السُّعود: ﴿قَالَ أَنَا يُوسُفُ﴾ جوابًا عن مسألتهم، وقد زاد عليه قوله: ﴿وهٰذا أخي﴾ أي من أبويّ، مبالغةً في تعريف نفسه وتفخيمًا لشأن أخيه، وتكملةً لما أفاده قوله: ﴿هَلْ عَلِمْتُمْ ما فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخيهِ﴾ يوسف: ٨٩، حسبما يفيده قوله: ﴿قَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنا﴾، فكأنّه قال: هل علمتم مافعلتم بنا من التّفريق والإذلال، فأنا يوسف وهذا أخي قد منّ الله علينا، بالخلاص عمّا ابتلينا به، والاجتماع بعد الفُرقة، و العزّة بعد الذّلّة، والأُنس بعد الوحشة

ولا يبعد أن يكون فيه إشارة إلى الجواب عن طلبهم، لردّ بنيامين بأنّه أخي لا أخوكم، فلا وجه لطلبكم. ثمّ علّل ذلك بطريق الاستئناف التّعليليّ بقوله ﴿إنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإنَّ اللّٰهَ لَا يُضيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنينَ﴾ يوسف: ٩٠

(٣: ٩٠)

نحوه البُرُوسَويّ. (٤: ٣١٣)

الطَّبَاطَبائيّ: وإنّما ألحق أخاه بنفسه ولم يسألوا عنه، وما كانوا يجهلونه، ليخبر عن منّ الله عليهما، وهما معًا المحسودان، ولذا قال: ﴿قَدْمَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنا﴾

(١١: ٢٣٦)

٢ـ إِنَّ هٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ ص ٢٣

وَهْب بن مُنَبِّه : أخي على ديني
(الطَّبَرِيّ ٢٣ : ١٤٣)

نحوه البَغَويّ (٦ : ٣٩)، والخازن (٦ : ٣٩)

الزَّمَخْشَريّ : (أخي) بدل من (هذا) أو خبر لـ(إنّ)، والمراد أُخُوّة الدِّين، أو أُخُوّة الصَّداقة والأُلفة، أو أُخُوّة الشَّركة والخُلطة، لقوله تعالى : ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ﴾ ص : ٢٤، وكلّ واحدة من هذه الأُخُوّات تُدلي بحقّ مانع من الاعتداء والظّلم (٣ : ٣٦٨)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٢٦ : ١٩٦)، والآلوسيّ (٢٣ : ١٨٠)، ونحوه النَّيسابوريّ (٢٣ : ٨٤).

القُرطُبيّ : أي على ديني، وأشار إلى المدّعى عليه، وقيل : (أخي) أي صاحبي. (١٥ : ١٧٤)

أبو حَيّان : والأُخُوّة هنا مستعارة ؛ إذ هما مَلَكان لمّا ظهرا في صورة إنسانين تكلّما بالأُخُوّة، ومجازها إنّها أُخُوّة في الدِّين والإيمان. (النّهر ٧ : ٣٨٩)

البُرُوسَويّ : في الدِّين أو في الصُّحبة والتّعرّض، لذلك تمهيد لبيان كمال قبح ما فعل به صاحبه (٨ : ١٦)

الطَّباطَبائيّ : قوله تعالى : ﴿إِنَّ هٰذَا أَخِي﴾ إلى آخر الآية، بيان لخصومتهم، وقوله : ﴿إِنَّ هٰذَا أَخِي﴾ كلام لواحد من أحد الفريقين، يشير إلى آخر من الفريق الآخر، بأنّ هذا أخي له ... إلخ

وبهذا يظهر فساد ما استدلّ بعضهم بالآية، على أنّ أقلّ الجمع اثنان، لظهور قوله : ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا ...﴾ ص : ٢١، ﴿إِذْ دَخَلُوا﴾ ص : ٢٢، في كونهم جمعًا، ودلالة قوله : (خَصْمَانِ)، (هٰذَا أَخِي) على الاثنينيّة.

وذلك لجواز أن يكون في كلّ واحد من جانبي التّثنية أكثر من فرد واحد، قال تعالى : ﴿هٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا﴾ الحجّ : ١٩، وجواز أن يكون أصل الخصومة بين فردين، ثمّ يلحق بكلّ منهما غيره لإعانته في دعواه (١٧ : ١٩٢)

أخيه

١ـ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ البقرة : ١٧٨

ابن عبّاس : هو المقتول

مثله قَتادة، ومُجاهِد (القُرطُبيّ ٢ : ٢٥٣)

الطُّوسيّ : والهاء في قوله : ﴿مِنْ أَخِيهِ﴾ تعود إلى أخي المقتول في قول الحسن

وقال غيره : تعود إلى أخي القاتل

فإن قيل : كيف يجوز أن تعود إلى أخي القاتل وهو في تلك الحال فاسق ؟

قيل عن ذلك ثلاثة أجوبة :

أحدها : إنّه أراد أُخُوّة النّسب، لا في الدّين، كما قال : ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ الأعراف : ٦٥، هود : ٥٠

والثّاني : لأنّ القاتل قد يتوب فيدخل في الجملة، وغير التّائب على وجه التّغليب.

والثّالث : تعريفه بذلك على أنّه كان أخاه قبل أن يقتله، كما قال : ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾

فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ البقرة ٢٣٢ ، يعني الّذين كانوا أزواجهنّ (٢ ١٠١)

الزَّمَخْشَرِيّ : معناه فمن عُفِيَ له من جهة أخيه شيء من العفو . [إلى أن قال] وأخوه هو وليّ المقتول

وقيل له . أخوه ، لأنّه لابسه من قِبَل أنّه وليّ الدّم ومطالبه به ، كما تقول للرّجل قل لصاحبك كذا ، لمن بينه وبينه أدنى ملابسة أو ذكره بلفظ الأُخُوّة ، ليعطف أحدهما على صاحبه بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسيّة والإسلام (١ ٣٣١)

الطَّبْرِسيّ : أي من دم أخيه ، فحذف المضاف للعلم به ، وأراد بالأخ المقتول ، سمّاه أخًا للقاتل ، فدلّ أنّ أُخوّة الإسلام بينهما لم تنقطع ، وأنّ القاتل لم يخرج عن الإيمان بقتله

وقيل أراد بالأخ العافي الّذي هو وليّ الدّم ، سمّاه الله أخًا للقاتل وقوله - (شَيْءٌ) دليل على أنّ بعض الأولياء إذا عفا سقط القَوَد ، لأنّ شيئًا من الدّم قد بطل بعفو البعض ، والله تعالى قال . ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ والضّمير في قوله . (لَهُ) وفي (أَخِيهِ) كلاهما يرجع إلى (مَنْ) ، وهو القاتل ، أي من ترك له القتل ورضي منه بالدّية هذا قول أكثر المفسّرين . [إلى أن قال]

والقول الآخر أنّ المراد بقوله . ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ﴾ وليّ الدّم ، والهاء في أخيه يرجع إليه ، وتقديره : فمن بذل له من أخيه ، يعني أخا الوليّ وهو المقتول الدّية ، ويكون العافي مُعطي المال ، ذُكر ذلك عن مالك (١ ٢٦٥)

ابن الأنْباريّ : أي من حقّ أخيه ، فحذف المضاف وأُقيم المضاف إليه مقامه ، والهاء في (أخيه) ، تعود على (مَنْ) ، والأخ يراد به وليّ المقتول (١ ، ١٤٠)

الفَخْر الرّازيّ : ... البحث الرّابع بأيّ معنى أثبت الله وصف الأُخُوّة ؟

والجواب قيل : إنّ ابن عبّاس تمسّك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنًا من ثلاثة أوجه

الأوّل أنّه تعالى سمّاه مؤمنًا حال ما وجب القصاص عليه ، وإنّما وجب القصاص عليه إذا صدر عنه القتل العمد والعدوان ، وهو بالإجماع من الكبائر ، وهذا يدلّ على أنّ صاحب الكبيرة مؤمن .

والثّاني . أنّه تعالى أثبت الأُخُوّة بين القاتل وبين وليّ الدّم ، ولاشكّ أنّ هذه الأُخُوّة تكون بسبب الدّين ، لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ﴾ الحجرات ١٠ ، فلولا أنّ الإيمان باقٍ مع الفسق وإلّا لما بقيت الأُخُوّة الحاصلة بسبب الإيمان

الثّالث أنّه تعالى ندب إلى العفو عن القاتل ، والنّدب إلى العفو إنّما يليق بالمؤمن

أجابت المعتزلة عن الوجه الأوّل ، فقالوا إن قلنا المخاطب بقوله ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ البقرة - ١٧٨ ، هم الأئمّة ، فالسّؤال زائل . وإن قلنا إنّهم هم القاتلون ، فجوابه من وجهين أحدهما أنّ القاتل قبل إقدامه على القتل كان مؤمنًا ، فسمّاه الله تعالى مؤمنًا بهذا التّأويل .

والثّاني أنّ القاتل قد يتوب ، وعند ذلك يكون مؤمنًا ، ثمّ إنّه تعالى أدخل فيه غير التّائب على سبيل التّغليب .

وأمّا الوجه الثّاني ، وهو ذكر الأُخُوّة ، فأجابوا عنه من وجوه :

الأوّل : أنّ الآية نازلة قبل أن يقتل أحدٌ أحدًا ، ولاشكّ أنّ المؤمنين إخوة قبل الإقدام على القتل .

والثّاني : الظّاهر أنّ الفاسق يتوب ، وعلى هذا التّقدير يكون وليّ المقتول أخًا له .

والثّالث : يجوز أن يكون جعله أخًا له في النّسب ، كقوله تعالى : ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ الأعراف ٦٥

والرّابع : أنّه حصل بين وليّ الدّم وبين القاتل نوع تعلّق واختصاص ، وهذا القدر يكفي في إطلاق اسم الأُخُوّة ، كما تقول للرّجل : قل لصاحبك كذا ، إذا كان بينهما أدنى تعلّق .

والخامس : ذكره بلفظ الأُخُوّة ليعطف أحدهما على صاحبه ، بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسيّة ، في الإسلام والاعتقاد

والجواب : أنّ هذه الوجوه بأسرها تقتضي تقييد الأُخُوّة بزمان دون زمان ، وبصفة دون صفة ، والله تعالى أثبت الأُخُوّة على الإطلاق . (٥ : ٥٩)

نحوه النّيسابوريّ . (٢ : ٨٨)

البَيضاويّ : وذكره بلفظ الأُخُوّة الثّابتة بينهما من الجنسيّة والإسلام ، ليَرِقّ له و يعطف عليه . (١ : ٩٩)

الآلوسيّ : والمراد بالأخ وليّ الدّم ، سمّاه أخًا استعطافًا بتذكير أُخُوّة البشريّة والدّين

وقيل : المراد به المقتول ، والكلام على حذف مضاف ، أي من دم أخيه .

وسمّاه أخا القاتل للإشارة إلى أنّ أُخُوّة الإسلام بينهما لاتنقطع بالقتل . (٢ : ٥٠)

٢ـ يَابَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ ... يوسف ٨٧

الطَّبَريّ : يعني بنيامين . (١٣ : ٤٨)

[وهكذا أكثر المفسّرين]

النّيسابوريّ : التّأويل فيه : أنّ الواجب على كلّ مسلم أن يطلب يوسف قلبه و بنيامين سرّه . (١٣ : ٥٢)

البُرُوسَويّ : والمراد بـ(أخيه) بنيامين ، ولم يذكر الثّالث ، وهو الّذي قال : ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ﴾ يوسف ٨٠ ، واحتبس بمصر ، لأنّ غيبته اختياريّة لا يعسر إزالتها . (٤ : ٣٠٩)

الطَّباطَبائيّ : الّذي أخذ بمصر . (١١ : ٢٣٥)

٣ـ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ . يوسف ٨٩

ابن إسحاق : لم يَعنِ بذكر أخيه ما صنعه هو فيه حين أخذه ، ولكن للتّفريق بينه وبين أخيه ، إذ صنعوا بيوسف ما صنعوا . (الطَّبَريّ ١٣ : ٥٤)

٤ـ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ . الحجرات ١٢

الزَّمَخْشَريّ : فيه مبالغات شتّى : ...

ومنها : أن لم يقتصر على تمثيل الاغتياب بأكل لحم الإنسان حتّى جعل الإنسان أخًا ، ومنها : أن لم يقتصر على أكل لحم الأخ حتّى جعل ميّتًا . (٣ : ٥٦٨)

نحوه أبو السُّعُود. (٩١ ،٥)

الفَخْر الرّازيّ : قوله (يُحِبُّ أحَدُكُمْ...) دليل على أنّ الاغتياب الممنوع اغتياب المؤمن لا ذكر الكافر، وذلك لأنّه شبّهه بأكل لحم الأخ، وقال من قبل ﴿إنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إخْوَةٌ﴾ فلا أُخُوّة إلّا بين المؤمنين، ولا منع إلّا من شيء يُشبه أكل لحم الأخ، ففي هذه الآية نهي عن اغتياب المؤمن دون الكافر. (٢٨ ١٣٤)

نحوه الطَّباطَبائيّ. (١٨ ٣٢٥)

٥ـ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أخِيهِ عبس : ٣٤

الزَّمَخْشَريّ : وبدأ بالأخ ثمّ بالأبوين، لأنّهما أقرب منه، ثمّ بالصّاحبة والبنين لأنّهم أقرب وأحبّ، كأنّه قال : يفرّ من أخيه بل من أبويه بل من صاحبته وبنيه.

وقيل : أوّل من يفرّ من أخيه هابيل، ومن أبويه إبراهيم، ومن صاحبته نوح و لوط، ومن ابنه نوح. (٤ ٢٢٠)

النَّيسابوريّ : [بعد نقل قول الزَّمَخْشَريّ قال :]

وأقول هذا القول يستلزم أن تكون «الصّاحبة» أقرب وأحبّ من الأبوين، ولعلّه خلاف العقل والشّرع والأصوب أن يقال أراد أن يذكر بعض من هو مُتعلّق بالمرء في الدّنيا من أقاربه في طريق الصّعود والنّزول، فبدأ بطرف الصّعود، لأنّ تقديم الأصل أولى من تقديم الفرع، وذكر أوّلًا في كلّ من الطّرفين مَن هو معه في درجة واحدة، وهو الأخ في الأوّل والصّاحبة في الثّاني. على أنّ وجود البنين موقوف على وجود الصّاحبة، فكانت بالتّقديم أولى. (٣٠ ٣٦)

أخَوَيْكُمْ

ـ إنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إخْوَةٌ فَأصْلِحُوا بَيْنَ أخَوَيْكُمْ واتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ الحجرات ١٠

الطَّبَريّ : ومعنى الأخوين في هذا الموضع كلّ مُقتتلَين من أهل الإيمان

وبالتّثنية قرأ ذلك قرّاء الأمصار وذُكر عن ابن سيرين أنّه قرأ (بَيْنَ إخْوانِكُمْ) بالنّون، على مذهب الجمع، وذلك من جهة العربيّة صحيح، غير أنّه خلاف لما عليه قرّاء الأمصار، فلا أُحبّ القراءة بها (٢٦ ١٣٠)

أبو زُرْعَة : قرأ ابن عامر في رواية الثّعلبيّ (بَيْنَ إخوَتِكُمْ) بالتّاء، على الجمع، وحجّته أنّ الطّائفة جمع وإن كان واحدًا في اللّفظ، كما قال ﴿خَصْمانِ اخْتَصَمُوا﴾ الحجّ ١٩، وقال هاهنا، ﴿وإنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ اقْتَتَلُوا﴾ الحجرات ٩، على المعنى لا على اللّفظ

وقرأ الباقون (بَيْنَ أخَوَيْكُمْ) بالياء، تثنية أخ، لأنّ كلّ طائفة جنس واحد فردّوه على اللّفظ دون المعنى (٦٧٥)

نحوه الطُّوسيّ (٩ ٣٤٥)

المَيْبُديّ : ثنّى الأخوين لأنّ أقلّ من يقع بينهم القتال اثنان، والمعنى أصلحوا بينهما إذا اختلفا واقتتلا.

وقيل، التّثنية قد يقع موقع الجمع، كقوله : لبّيك وسعديك، ولا يذي لك.

وقيل معناه فأصلحوا بين رئيسي الفريقين لأنّهما إذا اصطلحا اصطلح الفريقان.

وقيل : فأصلحوا بين كلّ مسلمَين . [إلى أن قال :]

قرأ يعقوب (بَيْنَ إِخْوَتِكُمْ) بالتّاء على الجمع ، وقرأ الحَسَن (بَيْنَ إِخْوَانِكُمْ)

والأكثر في النّسب «الإخوة» ، وفي الصّداقة «الإخوان» . ويقع كلّ واحد منها موقع الآخر

(٩ : ٢٥٨)

الزَّمَخْشَريّ : فإن قلت : لِمَ خصّ الاثنان بالذّكر دون الجمع ؟

قلت : لأنّ أقلّ من يقع بينهم الشّقاق اثنان ، فإذا لزمت المصالحة بين الأقلّ كانت بين الأكثر ألزم ، لأنّ الفساد في شقاق الجمع أكثر منه في شقاق الاثنين .

وقيل : المراد بـ«الأخوين» الأوس والخزرج

وقُرئ (بَيْنَ إِخْوَتِكُمْ وَ إِخْوَانِكُمْ) ، والمعنى : ليس المؤمنون إلّا إخوة وأنّهم خُلّص لذلك متمحّضون ، قد انزاحت عنهم شبهات الأجنبيّة ، وأبى لطف حالهم في التّمازج والاتّحاد ، أن يُقدموا على ما يتولّد منه التّقاطع ، فبادروا قطع ما يقع من ذلك إن وقع وأحسموه

(٣ : ٥٦٤)

نحوه البَيْضاويّ (٢ : ٤٠٩) ، وأبو السُّعُود (٥ : ٩٠) ، والبُرُوسَويّ (٩ : ٧٧) .

القُرطُبيّ : أي بين كلّ مسلمَين تخاصما ، وقيل : بين الأوس والخزرج

وقال أبو عليّ : أراد بـ«الأخوين» الطّائفتين ، لأنّ لفظ التّثنية يرد ، والمراد به الكثرة ، كقوله تعالى : ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ المائدة : ٦٤

وقال أبو عُبَيْدة : أي أصلحوا بين كلّ أخوين ، فهو آتٍ على الجميع

وقرأ ابن سيرين و نَصْر بن عاصم وأبو العالية والجَحْدَريّ ويعقوب (بَيْنَ إِخْوَتِكُمْ) بالتّاء على الجمع . وقرأ حَسَن (إخوانكم) . الباقون (أَخَوَيْكُمْ) بالياء على التّثنية

(١٦ : ٣٢٣)

أبو حَيّان : وقرأ الجمهور (بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) مثنًّى ، لأنّ أقلّ من يقع بينهم الشّقاق اثنان ، فإذا كان الإصلاح لازمًا بين اثنين ، فهو ألزم بين أكثر من اثنين

وقيل : المراد بـ«الأخوين» الأوس و الخزرج

وقرأ زيد بن ثابت وابن مسعود والحَسَن ـ بخلاف عنه ـ والجَحْدَريّ وثابت البُنانيّ و حمّاد بن سَلَمة وابن سيرين (بَيْنَ إِخْوَانِكُمْ) جمعًا بالألف والنّون ، والحَسَن أيضًا وابن عامر في رواية و زيد بن عليّ ويعقوب (بَيْنَ إِخْوَتِكُمْ) جمعًا على وزن «غِلْمَة» .

و روى عبدالوهّاب عن أبي عمرو القراءات الثّلاث . ويغلب «الإخوان» في الصّداقة و «الإخوة» في النّسب ، وقد يُستعمل كلّ منهما مكان الآخر ، ومنه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات : ١٠ وقوله ﴿أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ﴾ النّور : ٦١ . (٨ : ١١٢)

الشِّربينيّ : و وُضع الظّاهر موضع الضّمير مضافًا إلى المأمور مبالغة في التّقرير والتّحضيض ، وخُصّ الاثنان بالذّكر لأنّهما أقلّ مَن يقع بينهما الشّقاق .

وعن أبي عثمان الحِيريّ : أنّ أُخُوّة الدّين أثبت من أُخُوّة النّسب ، فإنّ أُخُوّة النّسب تنقطع بمخالفة الدّين ، وأُخُوّة الدّين لا تنقطع بمخالفة النّسب . (٤ : ٦٦)

الآلوسيّ : [ذكر القراءات الثّلاث كما تقدّم من أبي

حيّان و أضاف]

قال أبو الفتح: وقراءة الجمع تدلّ على أنّ قراءة الجمهور لفظها لفظ التّثنية ومعناها الجماعة، أي كلّ اثنين فصاعدًا من المسلمين اقتتلا. والإضافة لمعنى الجنس نحو لبّيك وسعديك. ويغلب «الإخوان» في الصّداقة و «الإخوة» في النّسب، وقد يُستعمل كلّ منها مكان الآخر. (٢٦: ١٥٢)

الطّباطبائيّ: وقوله: ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾، ـ ولم يقل: فأصلحوا بين الأخوين ـ من أوجز الكلام وألطفه، حيث يفيد أنّ المتقاتلين بينهما أُخوّة، فمن الواجب أن يستقرّ بينهما الصّلح، وسائر المؤمنين إخوان للمتقاتلين فيجب عليهم أن يسعوا في الإصلاح بينهما. (١٨: ٣١٥)

عبدالكريم الخطيب: هو تعقيب على الآية السّابقة، وعلى مادعت إليه المؤمنين من حسم الخلاف الّذي يقع بين جماعاتهم، ثمّ هو إلفات إلى أنّ الأُخوّة القائمة بين المؤمنين لا تتغيّر صفتها، ولا تنقطع آثارها بتلك العوارض الّتي تعرض لهم في حياتهم، فإنّما هي موجاتٌ من ريح عابرة، لا تلبث أن تمرّ، ثمّ يعود إلى البحر سكونُه، وصفاؤه، وجلاله.

ومن جهة أُخرى، فإنّ الفئة الباغية لايزال لها مكانها في المؤمنين، و لا تزال لها أُخوّتها فيهم، ولذن فلاإيثار عليهم لأنّهم جاروا، ولا يعتدى عليهم لأنّهم اعتدوا، وإنّما يقبل منهم قبولهم لما قضى به المؤمنون عليهم، ثمّ إنّ لهم بعد هذا حقّهم كاملًا لاينتقص منه شيء، فالمعتدون والمعتدى عليهم إخوان للمؤمنين

جميعًا (١٣: ٤٤٧)

إِخْوَانًا

١ـ ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ آل عمران: ١٠٣

الزّمخشريّ: إخوانًا متراحمين متناصحين مجتمعين على أمر واحد قد نظّم بينهم، و أزال الاختلاف وهو الأُخوّة في الله.

وقيل: هم الأوس و الخزرج كانا أخوين لأب وأُمّ، فوقعت بينهما العداوة، وتطاولت الحرب مائة وعشرين سنة إلى أن أطفأ الله ذلك بالإسلام، وألّف بينهم برسول الله صلّى الله عليه وسلّم. (١: ٤٥١)

نحوه الفخر الرّازيّ (٨: ١٧٤)، والنّيسابوريّ (٤: ٣٢)، وأبو السّعود (١: ٢٥٨)، والبُروسَويّ (٢: ٧٢)، والمراغيّ (٤: ١٨)

القُرطُبيّ: والإخوان جمع أخ، وسمّي أخًا لأنّه يتوخّى مذهب أخيه، أي يقصده. (٤: ١٦٤)

الطّباطبائيّ: المراد بالنّعمة هو التّأليف، فالمراد بالأُخوّة الّتي توحده وتحقّقه هذه النّعمة أيضًا تأليف القلوب، فالأُخوّة هاهنا حقيقة ادّعائيّة.

ويمكن أن يكون إشارة إلى مايشتمل عليه قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، من تشريع الأُخوّة بينهم، فإنّ بين المؤمنين أُخوّة مشرّعة تتعلّق بها حقوق هامّة. (٣: ٣٧١)

إِخْوَان

١ـ ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ الإسراء: ٢٧

الطَّبَرِيّ : يعني أنّ المفرّقين أموالهم في معاصي الله لمُنفقيها في غير طاعته، أولياء الشّياطين. وكذلك تقول العرب لكلّ ملازم سُنّة قوم، وتابع أثرهم هو أخوهم (١٥: ٧٤)

نحوه البَغَويّ. (٤: ١٢٨)

الطُّوسيّ : قيل في معناه قولان.

أحدهما : إنّ الشّيطان أخوهم باتّباعهم آثاره وجريهم على سُنّته.

والثّاني : إنّهم يُقرنون بالشّيطان في النّار (٦: ٤٦٩)

المَيْبُديّ : أولياؤهم وأعوانهم، وكلّ ملازم سُنّة قوم وتابع أمرهم هو أخوهم.

وقيل : قُرَناؤهم في النّار، والقرينان يقال لهما أخوان. (٥: ٥٤٥)

الزَّمَخْشَريّ : أمثالهم في الشّرارة، وهي غاية المذمّة، لأنّه لا أشرّ من الشّيطان. أو هم إخوانهم وأصدقاؤهم، لأنّهم يطيعونهم فيما يأمرونهم به من الإسراف. أو هُم قُرَناؤهم في النّار على سبيل الوعيد. (٢: ٤٤٦)

نحوه النّيسابوريّ (١٥: ٣٠)، والشّربينيّ (٢: ٢٩٩)، والخازن (٤: ١٢٨).

الطَّبْرِسيّ : معناه إنّ المسرفين أتباع الشّياطين سالكون طريقهم، وهذا كما يقال لمن لازَمَ السّفر : هو أخو السّفر. (٣: ٤١١)

الفَخْر الرّازيّ : والمراد من هذه الأُخُوّة التّشبّه بهم في هذا الفعل القبيح، وذلك لأنّ العرب يسمّون الملازم للشّيء : أخًا له، فيقولون : فلان أخو الكرم والجود، وأخو السّفر، إذا كان مواظبًا على هذه الأعمال.

وقيل قوله : ﴿إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ أي قُرَناءهم في الدّنيا والآخرة، كما قال : ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ الزّخرف : ٣٦، وقال تعالى : ﴿اُحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ الصّافّات : ٢٢، أي قُرَناءهم من الشّياطين. (٢٠: ١٩٣)

نحوه المراغيّ. (١٥: ٣٨)

القُرْطُبِيّ : وقوله : (إِخْوَان) يعني أنّهم في حكمهم، إذ المبذّر ساعٍ في الإفساد كالشّياطين، أو أنّهم يفعلون ما تُسوّل لهم أنفسهم، أو أنّهم يُقرَنون بهم غدًا في النّار، ثلاثة أقوال.

والإخوان هنا جمع أخ من غير النّسب، ومنه قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات : ١٠. (١٠: ٢٤٨)

البَيْضاويّ : أمثالهم في الشّرارة، فإنّ التّضييع والإتلاف شرٌّ، وأصدقاءهم وأتباعهم، لأنّهم كانوا يطيعونهم في الإسراف والصّرف في المعاصي.

روي أنّهم كانوا ينحرون الإبل ويتياسرون عليها، ويُبذّرون أموالهم في السُّمعة، فنهاهم الله عن ذلك وأمرهم بالإنفاق في القُرُبات. (١: ٥٨٣)

نحوه أبو السُّعود. (٣: ٢١٣)

أبو حَيّان : وإخوة الشّياطين كونهم قُرَناءهم في الدّنيا، وفي النّار في الآخرة. وتدلّ هذه الأُخُوّة على أنّ التّبذير هو في معصية الله، أو كونهم يطيعونهم فيما يأمرونهم به من الإسراف في الدّنيا. (٦: ٣٠)

الكاشانيّ : أمثالهم السّالكين طريقتهم ، وهذا هو غاية الذّمّ. (٣ ١٨٨)

البُرُوسَويّ : أي أمثالهم في إهلاك أنفسهم ، ونُظراءهم في كفران النّعمة والعصيان . (٥ : ١٥٠)

الآلوسيّ : والإخوان جمع أخ ، والمراد به المماثل مجازًا ، أي أنّهم مماثلون لهم في صفات السّوء الّتي من جملتها التّبذير ، أو الصّديق والتّابع مجازًا أيضًا ، أي أنّهم أصدقاؤهم وأتباعهم فيما ذكر من التّبذير والصّرف في المعاصي . (١٥ : ٦٣)

الطَّباطَبائيّ : وقوله ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ ...﴾ تعليل للنّهي عن التّبذير ، والمعنى لاتبذّر إنّك إن تبذّر كنتَ من المبذّرين ، والمبذّرون إخوان الشّياطين ، وكأنّ وجه المؤاخاة بينهم أنّ الواحد منهم يصير [ملازمًا] لشيطانه وبالعكس ، كالأخوين اللّذين هما شقيقان متلازمان في أصلهما الواحد ، كما يشير إليه قوله تعالى : ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ﴾ فصّلت ٢٥ ، وقوله ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ الصّافّات : ٢٢ ، أي قُرَناءهم ، وقوله ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾ الأعراف : ٢٠٢ .

ومن هنا يظهر أنّ تفسير من فسّر الآية بأنّهم قُرَناء الشّياطين أحسن من قول مَن قال . المعنى أنّهم أتباع الشّياطين سالكون سبيلهم . (١٣ ٨٢)

٢ـ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطٍ . ق : ١٣

الطُّوسيّ : أي كذّب فرعونُ موسى ، وقوم لوط لوطًا ، وسمّاهم إخوته لكونهم من نسبه . (٩ : ٣٦٢)

مثله الطَّبْرِسيّ (٥ ١٤٣)

الفَخْر الرّازيّ : قال هاهنا : ﴿إِخْوَانُ لُوطٍ﴾ وقال [في الآية السّابقة] ﴿قَوْمُ نُوحٍ﴾ ق : ١٢ ، لأنّ لوطًا كان مُرسَلًا إلى طائفة من قوم إبراهيم عليه السلام معارف لوط ، [أقرباءه] ونوح كان مُرسَلًا إلى خَلق عظيم . (٢٨ ١٦١)

أبو السُّعُود : قيل كانوا من أصهاره عليه الصّلاة والسّلام . (٥ : ٩٥)

البُرُوسَويّ : أصهارًا والصّهر زوج بنت الرّجل وزوج أخته .

وقيل إخوانه قومه ، لاشتراكهم في النّسب لا في الدّين . (٩ ١١٠)

الآلوسيّ : قيل ، كانوا من أصهاره عليه السلام ، فليس المراد الأخوّة الحقيقيّة من النّسب . (٢٦ ١٧٧)

القاسميّ : وهم الّذين جادلوه في إتيان الرّجال . (١٥ ٥٤٨٧)

إِخْوَانِهم

١ـ ... وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ ... آل عمران ١٥٦

مجاهد : هم عبدالله بن أبي سلول، وأصحابه.

مثله السُّدّيّ (الطُّوسيّ ٣ : ٢٦)

البَغَويّ : في النّفاق والكفر .

وقيل في النّسب (١ ٣٦٧)

نحوه الخازن (١ ٣٦٧)

الزَّمَخْشَريّ : أي لأجل إخوانهم ، كقوله تعالى .

﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ﴾ الأحقاف: ١١، ومعنى الأُخُوَّة اتّفاق الجنس أو النّسب (١: ٤٧٣)

الطَّبْرِسيّ: من أهل النّفاق. (١: ٥٢٥)

الفَخْر الرّازيّ: قال صاحب الكشّاف: قوله ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾، أي لأجل إخوانهم، كقوله ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ الأحقاف: ١١

وأقول، تقرير هذا الوجه أنّهم لمّا قالوا ﴿لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾، فهذا يدلّ على أنّ أولئك الإخوان كانوا ميّتين و مقتولين عند هذا القول، فوجب أن يكون المراد من قوله: ﴿وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ﴾ هو أنّهم قالوا ذلك لأجل إخوانهم، ولا يكون المراد هو أنّهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم.

وقوله: ﴿لِإِخْوَانِهِمْ﴾ يحتمل أن يكون المراد منه الأُخُوَّة في النّسب وإن كانوا مسلمين، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ الأعراف: ٦٥، ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ الأعراف: ٧٣، فإنّ الأُخُوَّة في هذه الآيات أُخُوَّة النّسب لا أُخُوَّة الدّين، فلعلّ أولئك المقتولين من المسلمين كانوا من أقارب المنافقين، فالمنافقون ذكروا هذا الكلام.

ويحتمل أن يكون المراد من هذه الأُخُوَّة المشاكلة في الدّين، واتّفق إلى أن صار بعض المنافقين مقتولًا في بعض الغزوات، فالّذين بقوا من المنافقين قالوا ذلك. (٩: ٥٣)

القُرْطُبيّ: يعني في النّفاق أو في النّسب، في السّرايا الّتي بعث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى بئر مَعُونة (٤: ٢٤٦)

البَيْضاويّ: لأجلهم و فيهم، ومعنى أُخُوَّتهم: اتّفاقهم في النّسب أو المذهب. (١: ١٨٨)

أبو حَيّان: واللّام في ﴿لِإِخْوَانِهِمْ﴾ لام السّبب أي لأجل إخوانهم، وليست لام التّبليغ نحو «قلتُ لك». والأُخُوَّة هنا أُخُوَّة النّسب، إذ كان قُتِلَ أحد من الأنصار وأكثرهم من الخَزْرَج، ولم يُقتل من المهاجرين إلّا أربعة، وقيل: خمسة، ويكون القائلون منافقي الأنصار جمعتهم أبٌ قريب أو بعيد، أو أُخُوَّة المعتقد والتّآلف، كقوله: ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ آل عمران: ١٠٣ (٣: ٩٢)

أبو السُّعود: تعيين لوجه الشّبه والمماثلة الّتي نهوا عنها، أي قالوا: لأجلهم وفي حقّهم، ومعنى أُخُوَّتهم اتّفاقهم نسبًا أو مذهبًا. (١: ٢٨٥)

نحوه البُرُوسَويّ (٢: ١١٤)

الآلوسيّ: لإخوانهم في المذهب أو النّسب، واللّام تعليليّة، أي قالوا: لأجلهم، وجعلها ابن الحاجب بمعنى «عن»، ولا يجوز أن يكون المراد مخاطبة الإخوان كما هو المتبادر لدلالة ما بعد على أنّهم كانوا غائبين حين هذا القول.

وقول بعضهم: يصحّ أن يكون جعل القول ﴿لِإِخْوَانِهِمْ﴾ باعتبار البعض الحاضرين، والضّرب الآتي لضرب آخر تكلّفٌ لا حاجة إليه سوى كثرة فضول. (٤: ٩٩)

عبدالكريم الخَطيب: كيف يسمّون إخوانهم، وهؤلاء كافرون و أولئك مؤمنون؟ نقول، والله أعلم

أوّلاً: أنّ هؤلاء الكافرين كانوا في جماعة المؤمنين أوّلاً، فلمّا كانت وقعة أُحُد، ورأوا مارأوا ممّا أصاب المسلمين، ساء ظنّهم بالله الّذي آمنوا به، ثمّ بلغ بهم سوء الظّنّ إلى الارتداد عن الإسلام، فتسميتهم إخوانًا لهؤلاء المؤمنين تذكير لهم بالدّين الّذي كانوا عليه، ودعوة مجدّدة من الله إليهم ليدخلوا فيه، بعد أن خرجوا منه.

وثانيًا: في هذه التّسمية للكافرين بأنّهم إخوان لأُولئك المؤمنين الّذين قُتلوا في سبيل الله، فضحٌ لهم ومواجهة صريحة بالحكم الّذي حكم الله به عليهم، وهو أنّهم كافرون، وفي هذا مايجعلهم يتعرّفون إلى أنفسهم، ويرون الهاوية الّتي سقطوا فيها، وهم يقولون هذه المقولات المنكرة، وأنّهم إذا كان عند أحدهم شكّ في أيّ هذه المقولات الّتي يقولها لاتدخل به إلى مداخل الكفر فليعلم أنّه يخدع نفسه، ويضلّلها، فما هو بعد هذا من المؤمنين، فإمّا أن يتوب ويرجع إلى الله، وإمّا أن يمضي في طريقه، مع ضلاله وكفره.

وانظر في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ امَنُوا..﴾ آل‌عمران: ١٥٦، تجد أنّ الله سبحانه، قد حكم عليهم أوّلاً بأنّهم كافرون، ثمّ أكّد كفرهم هذا بأنّهم كانوا إخوانًا لأُولئك المؤمنين، وأنّهم مُنذ قالوا هذا القول ليسوا من الإيمان ولا المؤمنين في شيء. (٢: ٦٢٥)

[وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ قَالُوا لِاِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا﴾ آل‌عمران: ١٦٨]

٢ـ وَاِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ * وَمِنْ اٰبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَاِخْوَانِهِمْ

الأنعام: ٨٦، ٨٧

الطُّوسيّ: وإنّما دخلت (مِنْ) في قوله: ﴿وَمِنْ اٰبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ للتّبعيض، كأنّه قال: وبعض آبائهم وبعض ذرّيّاتهم وبعض إخوانهم (هَدَيْنَاهُمْ)، ولو لم تدخل (مِنْ)، لاقتضى أنّه هَدى جميعهم الهداية الّتي هي الثّواب، والأمر بخلافه. (٤: ٢١٢)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٢: ٣٣٠)، والبَيضاويّ. (١: ٣١٩)

ابن عَطيّة: وهدينا من آبائهم و ذرّيّاتهم وإخوانهم جماعات و(مِنْ) للتّبعيض والمراد: مَن آمن، نبيًّا كان أو غير نبيّ، ويدخل عيسى في ضمير قوله: ﴿وَمِنْ اٰبَائِهِمْ﴾ ولهذا قال محمّد بن كَعْب: الخال والد. (أبو حَيّان ٤: ١٧٤)

الفَخْر الرّازيّ: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ اٰبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَاِخْوَانِهِمْ﴾ يفيد أحكامًا كثيرة:

الأوّل: أنّه تعالى ذكر الآباء والذّرّيّات والإخوان، فالآباء هم الأُصول، والذّرّيّات هم الفروع، والإخوان فروع الأُصول، وذلك يدلّ على أنّه تعالى خصّ كلّ من تعلّق بهؤلاء الأنبياء بنوع من الشّرف والكرامة.

والثّاني: أنّه تعالى قال: ﴿وَمِنْ اٰبَائِهِمْ﴾ وكلمة (مِنْ) للتّبعيض [إلى أن قال:]

الثّالث: أنّا إذا فسّرنا هذه الهداية (وَهَدَيْنَاهُمْ) بالنّبوّة كان قوله: ﴿وَمِنْ اٰبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ وَاِخْوَانِهِمْ﴾ كالدّلالة على أنّ شرط كون الإنسان رسولاً من عند الله أن يكون رجلاً، وأنّ المرأة لايجوز أن تكون رسولاً من عند الله تعالى. (١٣: ٦٦)

أبو حَيّان: ﴿وَمِنْ اٰبَائِهِمْ﴾ كآدم وإدريس و نوح

وهود وصالح ﴿وَ ذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ كذرّيّة نوح ﷺ المؤمنين ﴿وَإِخْوَانِهِمْ﴾ كإخوة يوسف ، ذكر الأصول والفروع والحواشي . (٤ : ١٧٤)

البُرُوسَويّ : ﴿وَإِخْوَانِهِمْ﴾ كإخوة يوسف في عصرهم ، ويحتمل أن يكون المراد بهم كلّ من آمن منهم ، فإنّهم كلّهم دخلوا في هداية الإسلام. (٣ : ٦٢)

الآلوسيّ : يحتمل كما قيل أن يتعلّق بما تعلّق به من ذرّيّته ، و (مِنْ) ابتدائيّة ، والمفعول محذوف ، أي وهدينا من آبائهم وأبنائهم وإخوانهم جماعات كثيرة ، أو معطوف على (كُلًّا فَضَّلْنَا) ، و (مِنْ) تبعيضيّة ، أي فضّلنا بعض آبائهم ... إلخ

وجعله بعضهم عطفًا على (نُوحًا) الأنعام : ٨٤ ، و (مِنْ) واقعة موقع المفعول به مؤوّلًا ببعض ، واعتبار البعضيّة لما أنّ منهم من لم يكن نبيًّا ولا مَهديًّا.

قيل : وهذا في غير الآباء ، لأنّ آباء الأنبياء كلّهم مهديّون ، موحّدون .

وأنت تعلم أنّ هذا مختلف فيه نظرًا إلى آباء نبيّنا صلّى الله عليه وسلّم وكثير من النّاس من وراء المنع فما ظنّك بآباء غيره من الأنبياء ﷺ.

ولايخفى أنّ إضافة الآباء والأبناء والإخوان إلى ضمير (هُمْ) لايقتضي أن يكون لكلّ منهم أب أو ابن أو أخ ، فلا تغفل . (٧ : ٢١٤)

رَشيد رِضا : أي وهدينا من آباء من ذُكر من الأنبياء ، أي بعض آبائهم و ذرّيّاتهم وإخوانهم ، ومن المعلوم أنّ بعض هؤلاء الأقربين لم يهتد بهدى ابنه أو أبيه أو أخيه من الأنبياء ، كأبي إبراهيم [لاحظ : آزر] وابن نوح ، قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرٰهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ الحديد : ٢٦

وقيل : إنّ العطف هنا على ماقبله مباشرة ، أي وفضّلنا بعض آبائهم و ذُرّيّاتهم وإخوانهم ، وهم الّذين اهتدوا بهديهم ، على غيرهم من عالمي زمانهم الّذين لم يهتدوا مثلهم. (٧ : ٥٨٩)

الطَّباطَبائيّ : هذا التّعبير يؤيّد ما قدّمناه أنّ المراد بيان اتّصال سلسلة الهداية ، حيث أضاف الباقين إلى المذكورين ، بأنّهم متّصلون بهم بأُبوّة أو بُنوّة أو أُخوّة. (٧ : ٢٤٦)

٣ - ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾ الأعراف : ٢٠٢

ابن عَبّاس : هم الجنّ يوحون إلى أوليائهم من الإنس . (الطَّبَريّ ٩ : ١٥٩)

مُجاهِد : من الشّياطين . (الطَّبَريّ ٩ : ١٥٩)

نحوه الضّحّاك ، والحَسَن (القُرطُبيّ ٧ : ٣٥٦)

ابن كَثير : وإخوانهم من الجنّ يمدّون إخوانهم من الإنس (الطَّبَريّ ٩ : ١٥٩)

السُّدّيّ : إخوان الشّياطين من المشركين يمدّهم شيطان في الغيّ (الطَّبَريّ ٩ : ١٥٩)

نحوه الطُّوسيّ (٥ : ٧٧)

الطَّبَريّ : وإخوان الشّياطين تمدّهم الشّياطين في الغيّ (٩ : ١٥٩)

المَيْبُديّ : هم الشّياطين ، وضمير (هُمْ)

للمشركين ، ويجوز أن يكون المراد من الإخوان : المشركين ، وضمير (هُمْ) للشّياطين

وجاء في القرآن بأنّ الكفّار إخوان الشّياطين ، بمعنى قُرَناؤُهم . (٢ : ٨٢٥)

الزَّمَخْشَريّ : وأمّا إخوان الشّياطين الّذين ليسوا بمتّقين ، فإنّ الشّياطين يمدّونهم في الغيّ

وقوله : ﴿وَإِخْوانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ﴾ كقوله :

● قوم إذا الخيل جالوا في كواثبها ●

في أنّ الخبر جار على غير ما هو له ، ويجوز أن يراد بالإخوان الشّياطين ، ويرجع الضّمير المتعلّق به إلى الجاهلين ، فيكون الخبر جاريًا على ما هو له ، والأوّل أوجه ، لأنّ إخوانهم في مقابلة الّذين اتّقوا

فإن قلت : لِمَ جمع الضّمير في إخوانهم والشّيطان مفرد ؟

قلت : المراد به الجنس ، كقوله : ﴿أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾ البقرة : ٢٥٧ . (٢ : ١٣٩)

نحوه أبو السُّعود . (٢ : ٢٢٣)

الفخر الرّازيّ : اختلفوا في أنّ الكناية في قوله : (وَإِخْوانُهُمْ) إلى ماذا تعود ، على قولين :

القول الأوّل : وهو الأظهر أنّ المعنى وإخوان الشّياطين يمدّون الشّياطين في الغيّ ، وذلك لأنّ شياطين الإنس إخوان لشياطين الجنّ ، فشياطين الإنس يغوون النّاس ، فيكون ذلك إمدادًا منهم لشياطين الجنّ على الإغواء والإضلال

والقول الثّاني : إنّ إخوان الشّياطين هم النّاس الّذين ليسوا بمتّقين ، فإنّ الشّياطين يكونون مددًا لهم فيه

والقولان مبنيّان على أنّ لكلّ كافر أخًا من الشّياطين . (١٥ : ١٠٠)

القُرطُبيّ : قيل : المعنى وإخوان الشّياطين وهم الفجّار من ضُلّال الإنس تمدّهم الشّياطين في الغيّ

وقيل للفجّار : «إخوان الشّياطين» لأنّهم يقبلون منهم ، وقد سبق في هذه الآية ذكر الشّيطان ، هذا أحسن ما قيل فيه ، وهو قول قتادة ، والحسن ، والضّحّاك . (٧ : ٣٥١)

البَيضاويّ : أي وإخوان الشّياطين الّذين لم يتّقوا ، يمدّهم الشّياطين في الغيّ ، بالتّزيين والحمل عليه . [إلى أن قال :]

ويجوز أن يكون الضّمير في (لَا يُقْصِرُونَ) للإخوان ، أي لا يكفّون عن الغيّ ولا يقصرون كالمتّقين

ويجوز أن يراد بالإخوان الشّياطين ، ويرجع الضّمير في (إِخْوانُهُمْ) إلى الجاهلين ، فيكون الخبر جاريًا على ما هو له . (١ : ٣٨٢)

النَّيسابوريّ : يعني إخوان القلوب ، وهم النّفوس الأمّارة . (٩ : ١١٥)

أبو حَيّان : الضّمير في (وَإِخْوانُهُمْ) عائد على الجاهلين ، أو على ما دلّ عليه قوله : ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ الأعراف : ٢٠١ ، وهم غير المتّقين ، لأنّ الشّيء قد يدلّ على مقابله ، فيصير ذلك المقابل لدلالة مقابله عليه .

وعُني بالإخوان على هذا التّقدير : الشّياطين ، كأنّه قيل : والشّياطين الّذين هم إخوان الجاهلين أو غير المتّقين يمدّون الجاهلين أو غير المتّقين في الغيّ

قالوا : وفي (يَمُدُّونَهُمْ) ضمير الإخوان ، فيكون الخبر

جاريًا على من هو له، والضّمير المجرور والمنصوب للكفّار، وهذا قول قتادة

وقال ابن عطيّة: ويحتمل أن يعودا جميعًا على الشّياطين، ويكون المعنى: وإخوان الشّياطين في الغيّ، بخلاف الأخوّة في الله يمدّون الشّياطين، أي بطاعتهم لهم وقبولهم منهم. ولا يترتّب هذا التّأويل على أن يتعلّق (في الغيّ) بالإمداد، لأنّ الإنس لا يغوون الشّياطين انتهى

ويمكن أن يتعلّق (في الغيّ) على هذا التّأويل بقوله (يَمُدُّونَهُمْ) على أن تكون (في) للسّببيّة، أي يمدّونهم بسبب غوايتهم، نحو: دخلت امرأة النّار في هرّة، أي بسبب هرّة

ويحتمل أن يكون (في الغيّ) حالًا فيتعلّق بمحذوف، أي كائنين ومستقرّين في الغيّ، فيكون (في الغيّ) في موضعه لا يكون متعلّقًا بقوله: (وَإِخْوَانُهُمْ) وقد جوّز ذلك ابن عطيّة

وعندي في ذلك نظر، فلو قلت: مُطعِمك زيدٌ لحمًا، تريد: مُطعمك لحمًا زيد، فتفصل بين المبتدإ ومعموله بالخبر، لكان في جوازه نظر، لأنّك فصلت بين العامل والمعمول بأجنبيّ لهما معًا، وإن كان ليس أجنبيًّا لأحدهما الّذي هو المبتدأ

ويحتمل أن يختلف الضّمير، فيكون في (وَإِخْوَانُهُمْ) عائد على الشّياطين الدّالّ عليهم (الشّيطان)، أو على (الشّيطان) نفسه باعتبار أنّه يراد به الجنس، نحو قوله ﴿أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾ البقرة: ٢٥٧، المعنى الطّواغيت، ويكون في (يَمُدُّونَهُمْ) عائد على الكفّار، والواو في (يَمُدُّونَهُمْ) عائد على الشّياطين، وإخوان الشّياطين يمدّونهم الشّياطين، ويكون الخبر جرى على غير من هو له، لأنّ الإمداد مسند إلى الشّياطين لا لإخوانهم، وهذا نظير قوله:

● قوم إذا الخيل جالوا في كواثبها ●

وهذا الاحتمال هو قول الجمهور، وعليه فسّر الطّبريّ (٤: ٤٥٠)

البُرُوسَويّ: أي إخوان الشّياطين، وهم المنهمكون في الغيّ المعرضون عن وقاية أنفسهم عن المضارّ، فضمير (إِخْوَانُهُمْ) للشّيطان، والجمع لكون المراد به الجنس. (٣: ٣٠٠)

يعني النّفوس إخوان القلب، فإنّ النّفس والقلب توأمان وُلدا من ازدواج الرّوح والقالب، فالقلب يمدّ النّفس في الطّاعة، ولولا ذلك ما صدر من القلب معصية، لأنّه جُبل على الاطمئنان بذكر الله وطاعته. (٣: ٣٠١)

الآلوسيّ: أي إخوان الشّياطين الّذين لم يتّقوا، وذلك معنى الأخوّة بينهم، وهو مبتدأ، وقوله سبحانه وتعالى: (يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ) خبره، والضّمير المرفوع للشّياطين، والمنصوب للمبتدإ، أي تعاونهم الشّياطين في الضّلال، وذلك بأن يزيّنوه لهم ويحملوهم عليه، والخبر على هذا جار على غير من هو له. وفي أنّه هل يجب إبراز الضّمير أو لا يجب؟ في مثل ذلك خلاف بين أهل العربيّة، كالصّفة المختلف فيها بينهم.

وقيل: إنّ الضّمير الأوّل للإخوان، والثّاني للشّياطين، والمعنى: وإخوان الشّياطين يمدّون الشّياطين بالاتّباع والامتثال، وعلى هذا يكون الخبر جاريًا على

مَن هوله ، والجار والمجرور متعلّق بما عنده ، وجُوّز أن يكون في موضع الحال من الفاعل أو من المفعول [إلى أن قال]

وجُوّز أن يكون الضّمير في (لَا يُقصِرُونَ) للإخوان ، وروي ذلك عن ابن عبّاس والسُّدّيّ وإليه ذهب الجُبّائيّ ، أي ثمّ لا يكُفّ هؤلاء عن الغيّ ولا يقصرون كالمتّقين

وجُوّز أن يراد بالإخوان الشّياطين ، وضمير الجمع المضاف إليه أوّلًا والمفعول ثانيًا والفاعل ثالثًا يعود إلى الجاهلين ، في قوله سبحانه وتعالى ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ ، الأعراف : ١٩٩ ، أي وإخوان الجاهلين ، وهم الشّياطين يمدّون الجاهلين في الغيّ ثمّ لا يقصر الجاهلون عن ذلك ، والخبر على هذا أيضًا جارٍ [على] ماهوله ، كما في بعض الأوجه السّابقة ، والأوّل أولى رعايةً للمقابلة (٩ : ١٤٨)

الطّباطبائيّ : قوله تعالى : ﴿وَإِخْوَانُهُمْ ...﴾ كأنّ الجملة حاليّة ، والمراد بإخوانهم إخوان المشركين ، وهم الشّياطين ، كما وقع قوله تعالى : ﴿اِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ الإسراء : ٢٧

والمعنى أنّ الّذين اتّقوا على هذا الحال من التّذكّر والإبصار ، والحال أنّ إخوان المشركين من الشّياطين يمدّون المشركين في غيّهم ويُغيونهم ، ثمّ لايكفّون عن مدّهم وإعانتهم ، أو لا يكفّ المشركون ولا ينتهون عن غيّهم (٨ : ٣٨١)

عبدالكريم الخطيب : فهم أكثر المفسّرين هذه الآية على أنّ «الإخوان» هنا هم إخوان الشّياطين من المشركين وأهل الضّلال ، وأنّ الشّياطين يمدّونهم بالغيّ والضّلال ، فلا يُقصرون ، ولا يرجعون عن غيّهم وضلالهم ، بل يزدادون ضلالًا إلى ضلالٍ ، وغيًّا إلى غيٍّ

والفهم الّذي أطمئنُّ إليه في هذه الآية ، هو أنّ المراد بـ (إِخْوَانُهُمْ) هم إخوان المؤمنين ، من المنحرفين ، وأصحاب الأهواء والبِدَع ، ومن المشركين والضّالّين وأنّ هؤلاء جميعًا هم شياطين مُسلّطون على المؤمنين ، يحاولون جاهدين أن يمدّوهم بالغيّ والضّلال ، والمؤمنون ـ مع هذا ـ في إعراض عنهم ، ولكنّهم ـ مع هذا ـ دائبون على هذا الكيد للمؤمنين .. لايُقصرون ، ولا ينتهون .

وتسمية هؤلاء الغُواة من المشركين والضّالّين إخوانًا للمؤمنين ، هو لما بينهم من صِلات القرابة والنّسب

ومن جهة أخرى فإنّ هؤلاء المشركين الضّالّين كان من شأنهم ـ لو عَقَلُوا ـ أن يكونوا إخوانًا لهؤلاء المؤمنين ، أُخُوّة إيمانٍ وتقوى ، بعد أن كانوا إخوانًا لهم نسبًا وقرابةً ، ولكن فرّق بينهم هذا الضّلال الّذي هم فيه (٥ : ٥٥٠)

٤ـ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ الحشر : ١١

ابن عبّاس : يعني بني النّضير

(الطّبريّ ٢٨ : ٤٦)

الزّمخشريّ : للّذين بينهم وبينهم أُخُوّة الكفر ، ولأنّهم كانوا يوالونهم ويؤاخونهم ، وكانوا معهم على المؤمنين في السّرّ (٤ : ٨٥)

الفخر الرّازيّ : وهذه الأُخُوّة تحتمل وجوهًا :

أحدها الأُخُوَّة في الكفر ، لأنّ اليهود والمنافقين كانوا مشتركين في عموم الكفر بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم.

وثانيها الأُخُوَّة بسبب المصادقة والموالاة والمعاونة

وثالثها ، الأُخُوَّة بسبب مابينهما من المشاركة في عداوة محمّد صلّى الله عليه وسلّم (٢٩ ٢٨٨)

أبو حَيّان : واللّام في (لِإِخْوَانِهِمْ) للتّبليغ ، والأُخُوَّة بينهم أُخُوَّة الكفر وموالاتهم (٨ ٢٤٨)

أبو السُّعُود : واللّام في قوله تعالى (لِإِخْوَانِهِمْ) للتّبليغ ، والمراد بأُخُوَّتهم إمّا توافقهم في الكفر ، أو صداقتهم وموالاتهم (٥ ١٥٢)

مثله البُرُوسَوِيّ (٩ ٤٣٨)

الآلوسيّ : واللّام للتّبليغ ، والمراد بأُخُوَّتهم : الأُخُوَّة في الدّين ، واعتقاد الكفر ، أو الصّداقة ، وكثر جمع الأخ مرادًا به ماذكر على إخوان ، ومرادًا به الأُخُوَّة في النّسب على إخوة ، وقلّ خلاف ذلك . (٢٨ : ٥٦)

المراغيّ : الإخوان الأصدقاء ، واحدهم أخ ، والأخ من النّسب جمعه إخوة (٢٨ ٤٧)

الطَّباطَبائيّ : والمراد بإخوانهم الّذين كفروا من أهل الكتاب بنو النّضير على مايؤيّده السّياق ، فإنّ مفاد الآيات أنّهم كانوا قومًا من أهل الكتاب ، دار أمرهم بين الخروج والقتال بعد قوم آخر كذلك ، وليس إلّا بني النّضير بعد بني قينقاع (١٩ : ٢١١)

إِخْوَانِهِنَّ

... أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ . النّور : ٣١

الآلوسيّ : والمراد بـ«الإخوان» مايشمل الأعيان ، وهم الأُخوة لأب واحد وأُمّ واحدة ، وبني العَلّات وهم أولاد الرّجل من نسوة شتّى ، والأخياف وهم أولاد المرأة من آباء شتّى . ونظير ذلك يقال في الأخوات.

(١٨ ١٤٢)

إِخْوَانُكُم

١ـ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ البقرة ٢٢٠

الطَّبريّ : فإن قال لنا قائل : وكيف قال : (فَإِخْوَانُكُمْ) فرفع الإخوان ، وقال في موضع آخر ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ البقرة ٢٣٩ ؟

قيل لافتراق معنيهما ، وذلك أنّ أيتام المؤمنين إخوان المؤمنين ، خالطهم المؤمنون بأموالهم أو لم يخالطوهم فمعنى الكلام وإن تخالطوهم فهم إخوانكم .

والإخوان مرفوع بالمعنى المتروك ذكره ، وهو «هم» لدلالة الكلام عليه ، وأنّه لم يرد بـ«الإخوان» الخبر عنهم أنّهم كانوا إخوانًا ، من أجل مخالطة وُلاتهم إيّاهم ، ولو كان ذلك المراد لكانت القراءة نصبًا ، وكان معناه حينئذ وإن تخالطوهم فخالطوا إخوانكم ولكنّه قُرئ رفعًا لما وصفت ، من أنّهم إخوان للمؤمنين الّذين يلونهم ، خالطوهم أو لم يخالطوهم

وأمّا قوله ﴿فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ البقرة . ٢٣٩ ، فنصبٌ ، لأنّهما حالان للفعل غير دائمين ، ولا يصلح معهما «هو» وذلك أنّك لو أظهرت «هو» معهما لاستحال

الكلام.

ألا ترى أنّه لو قال قائل: إن خفتَ من عدوّك أن تصلّي قائمًا فهو راجل أو راكب، لبطل المعنى المراد بالكلام؛ وذلك أنّ تأويل الكلام: فإن خفتم أن تُصلّوا قيامًا من عدوّكم، فصلّوا رجالًا أو رُكبانًا. ولذلك نصبه إجراءً على ماقبله من الكلام، كما تقول في نحوه من الكلام: إن لبستَ ثيابًا فالبياضَ، فتنصبه لأنّك تريد: إن لبستَ ثيابًا فالبس البياضَ، ولستَ تريد الخبر عن أنّ جميع مايلبس من الثّياب فهو البياض.

ولو أردت الخبر عن ذلك لقلتَ: إن لبستَ ثيابًا فالبياضُ رفعًا، إذ كان مخرج الكلام على وجه الخبر منك عن اللّابس، أنّ كلّ مايلبس من الثّياب فبياضٌ، لأنّك تريد حينئذٍ: إن لبستَ ثيابًا فهي بياضٌ.

فإن قال: فهل يجوز النّصب في قوله: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ﴾؟

قيل: جائز في العربيّة، فأمّا في القراءة فإنّما منعناه لإجماع القُرّاء على رفعه. وأمّا في العربيّة فإنّما أجزناه لأنّه يحسن معه تكرير مايحمل في الّذي قبله من الفعل فيهما: وإن تخالطوهم فإخوانكم تخالطون، فيكون ذلك جائزًا في كلام العرب. (٢: ٣٧٣)

نحوه ملخّصًا الطُّوسيّ (٢: ٢١٥)، والطَّبْرِسيّ (١: ٣٥٦)

أبوحَيّان: قيل: وجعلهم [اليتامى] إخوانًا لوجهين: أحدهما أُخوّة الدّين، والثّاني لانتفاعهم بهم إمّا في الثّواب من الله تعالى وإمّا بما يأخذونه من أُجرة عملهم في أموالهم، وكلّ من نفعك فهو أخوك.

وقال الباقر [عليه السلام] لشخص: رأيتك في قوم لم أعرفهم، فقال: هم إخواني، فقال: أفيهم مَن إذا احتجتَ أدخلتَ يدك في كُمّه فأخذتَ منه من غير استئذان؟ قال: لا، قال: إذن لستم بإخوان.

قيل: وفي قوله: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ﴾ دليل على أنّ أطفال المؤمنين مؤمنون في الأحكام، لتسمية الله تعالى إيّاهم إخوانًا لنا. (٢: ١٦٢)

أبو السُّعُود: أي فهم إخوانكم، أي في الدّين الّذي هو أقوى من العلاقة النَّسبيّة، ومن حقوق الأُخُوّة، ومواجبها المخالطة بالإصلاح والنّفع. (١: ١٦٨)

مثله البُرُوسَويّ. (١: ٣٤٢)

الطَّباطَبائيّ: ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ إشارة إلى المساواة المجعولة بين المؤمنين جميعًا بإلغاء جميع الصّفات المميّزة الّتي هي المصادر لبروز أنواع الفساد بين النّاس في اجتماعهم، من الاستعباد والاستضعاف والاستذلال والاستكبار وأنواع البغي والظّلم، وبذلك يحصل التّوازن بين أثقال الاجتماع، والمعادلة بين اليتيم الضّعيف والوليّ القويّ، وبين الغنيّ المُثري والفقير المُعدم، وكذا كلّ ناقص وتامّ، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠. (٢: ١٩٨)

عبدالكريم الخَطيب: أي وإن تضمّوهم إليكم وتتولّوا عنهم رعاية أُمورهم فهم إخوانكم، لهم مكان الأُخوّة بينكم، وما لهذه الأُخُوّة من حقوق. [إلى أن قال:]

وفي التّعبير عن اليتامى بقوله تعالى: ﴿فَإِخْوَانُكُمْ﴾ بدلًا من: «فأولادكم»، كما يقتضيه ظاهر الأمر، إذ اليتيم لايكون يتيمًا إلّا في حال صغره، الأمر الّذي يجعله

من الوصيّ بصفة الابن لا الأخ

في هذا التعبير تنويهٌ بما ينبغي أن تكون عليه نظرية الوصيّ على اليتيم إلى اليتيم ، وهو أن ينظر إليه على أنّه مثله وفي درجته ، وإن كان في مدارج الصّبا ، فهذه النّظرة جدير بها أن تقيم الوصيّ دائمًا على شعور يقظ ، بأنه إنّما يتعامل مع إنسان رشيد ، يترقّب أعماله ، ويترصّد تصرّفاته في شؤونه ، وهذا الشّعور يجعل الوصيّ حذرًا في تصرّفاته ، حريصًا على أن يظهر بمظهر الأمين الحريص على مصلحة اليتيم

ثمّ إنّه من جهة أخرى ، سيجعل هذا الشّعور عمله عند الوصيّ في الوصول باليتيم إلى مرحلة الرّشد في أقصر زمن ممكن ، بحكم هذه الأُخوّة الملازمة لها والمستقرّة في شعوره ، وهذا شعور معاكس تمامًا لما يشعر به الأوصياء نحو اليتامى من أنّهم لن يكبروا أبدًا ، حتّى يظلّوا أكبر زمن ممكن تحت أيديهم !!

فانظر كم أعطت هاتان الكلمتان المباركتان ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ من ثمرات طيّبة ، وكم تعطيان هكذا أبدًا من ثمر طيّب مبارك لكلّ طالب و مريد

وفي قوله تعالى : ﴿وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ﴾ حماية هذا الشّعور الّذي أثاره قوله سبحانه ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ وتغذية دائمة له من أن يضعف ، إذ يجد الوصيّ على اليتيم عين الله ترقبه ، وعلمه يحيط بكلّ ما يعمل لليتيم الّذي في يده من خير أو شرّ ، ومن إصلاح لأمره ، ليرشد ويستقلّ بشؤونه ، أو ليفسد ويظلّ هكذا تحت يده (١ : ٢٤٨)

٢ـ ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ التّوبة : ١١

الفرّاء : معناه فهم إخوانكم ، يرتفع مثل هذا من الكلام بأن يضمر له اسمه مكنيًّا عنه ، ومثله ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ الأحزاب : ٥ ، أي فهم إخوانكم . وفي قراءة أُبيّ (إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَعِبَادُكَ)[1] ، أي فهم عبادك (١ : ٤٢٥)

أبو حَيّان : علّق حصول الأُخوّة في الدّين على الاتّصاف بمجموع الثّلاثة ، وظهر أنّ مفهوم الشّرط غير مراد . (٥ : ١٤)

الآلوسيّ : قيل : والاختلاف بين جواب هذه الشّرطيّة وجواب الشّرطيّة السّابقة ﴿فَإِنْ تَابُوا ... فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ التّوبة : ٥ ، مع اتّحاد الشّرط فيهما ، لأنّ الأولى سيقت إثر الأمر بالقتل ونظائره ، فوجب أن يكون جوابها أمرًا بخلاف هذه ، وهذه سيقت بعد الحكم عليهم بالاعتداء وأشباهه ، فلابدّ من كون جوابها حكمًا لبتّة

وهذه الآية أجلب لقلوبهم من تلك الآية ، إذ فرق ظاهر بين تخلية سبيلهم وبين إثبات الأُخوّة الدّينيّة لهم ، وبها استدلّ على تحريم دماء أهل القبلة ، و رُوي ذلك عن ابن عبّاس رضي الله عنهما ، [إلى أن قال :]

وذكر بعض جلّة الأفاضل أنّه تعالى ، علّق حصول الأُخوّة في الدّين على مجموع الأُمور الثّلاثة : التّوبة ، وإقام الصّلاة ، وإيتاء الزّكاة ، [ثمّ ذكر مفهوم الشّرط

(١) القراءة المشهورة : ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ المائدة

والرّدّ عليه. فراجع]. (١٠: ٥٧)

الطَّبَاطَبائيّ: وأمّا قوله: ﴿فَاِخْوَانُكُمْ فِى الدِّينِ﴾ فالمراد به بيان التّساوي بينهم وبين سائر المؤمنين، في الحقوق الّتي يعتبرها الإسلام في المجتمع الإسلاميّ. لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، وقد عبّر في الآية عن ذلك بالأُخوّة في الدّين.

وقال في موضع آخر: ﴿اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ اِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، اعتبارًا بما بينهم من التّساوي في الحقوق الدّينيّة، فإنّ الأخوين شقيقان اشتقّا من مادّة واحدة، وهما لذلك متساويان في الشّؤون الرّاجعة إلى ذلك في مجتمع المنزل عند والدهما الّذي هو ربّ البيت، وفي مجتمع القرابة عند الأقرباء والعشيرة.

وإذا كان لهذا المعنى المسمّى بلسان الدّين «أُخوّة» أحكام وآثار شرعيّة اعتنى بها قانون الإسلام، فهو اعتبار حقيقة تسري في الأُخوّة بين أفراد المجتمع الإسلاميّ، لها آثار مترتّبة، كما أنّ الأُخوّة الطّبيعيّة في اعتبارها الإسلام لها آثار مترتّبة عقلائيّة ودينيّة. وليست تسمية ذلك وأُخوّة مجرّد استعارة لفظيّة عن عناية مجازيّة. وفيما نقل عن النّبيّ ﷺ وقوله: «المؤمنون إخوة يسعى بذمّتهم أدناهم، وهم يدٌ واحدة على من سواهم». (٩: ١٥٨)

عبدالكريم الخَطِيب: في هذا ما يكشف عن سماحة الإسلام وإنسانيّته، وأنّه ليس لحساب فرد، أو جماعة، أو أُمّة، وإنّما هو حظّ مُتاح للنّاس جميعًا، وأنّ هذه الحرب الّتي تدور بين أتباعه وأعدائه، والّتي يحتمل فيها هؤلاء الأتباع ما يحتملون من ابتلاء في أموالهم وأنفسهم، هذه الحرب ليست لحساب أحد، وإنّما هي من أجل هذا الدّين، ولحساب هذا الدّين. ومن هنا كان مطلب المسلمين المجاهدين أوّلًا وقبل كلّ شيء، هو هداية النّاس وابتغاء الخير لهم، فإذا اهتدى الضّالّ وآمن المشرك ونزع الكافر عن كفره، كان ذلك هو الجزاء الحسن الّذي يسعد به المسلم، والغنيمة العظيمة الّتي يجد فيها العزاء لكلّ ما أُصيب به، في نفسه أو ماله.

وهذا فإنّ هؤلاء المحاربين للمسلمين، والمعتدين على الإسلام هم على تلك الصّفة، والمسلمون على موقفهم العدائيّ منهم، مادامو على حالهم تلك، فإذا هم تحوّلوا عن موقفهم هذا ودخلوا في دين الله، انقلبوا في الحال أولياء للمؤمنين، وإخوانًا لهم، قد ذهب إيمانهم بكلّ ما كان لهم في نفوس المؤمنين من بغضة وعداوة. (٥: ٧٠٩)

[وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿فَاِنْ لَمْ تَعْلَمُوا اٰبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِى الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ الأحزاب: ٥]

إخْوَانِنَا

﴿...رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْاِيمَانِ...﴾ الحشر: ١٠

الطَّبَرِيّ: وعُني بالّذين جاءوا من بعدهم ـ المهاجرون ـ أنّهم يستغفرون لإخوانهم من الأنصار. (٢٨: ٤٤)

البَيْضاويّ: أي لإخواننا في الدّين. (٢: ٤٦٦)

أبو السُّعُود: أي في الدّين الّذي هو أعزّ وأشرف عندهم من النّسب. (٥: ١٥٢)

مثله البُرُوسَوِيّ (٩ : ٤٣٦)، والآلوسيّ (٢٨ : ٥٤).

الطَّباطَبائيّ : وقولهم : (رَبَّنَا ...) دعاء لأنفسهم والسّابقين من المؤمنين بالمغفرة. وفي تعبيرهم عنهم بإخواننا ، إشارة إلى أنّهم يعدّونهم من أنفسهم ، كما قال الله تعالى : ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ النّساء : ٢٥ ، فهم يحبّونهم كما يحبّون أنفسهم ، ويحبّون لهم ما يحبّون لأنفسهم. ولذلك عقّبوه بقولهم : ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ الحشر : ١٠. (١٩ : ٢٠٧)

إِخْوَةٌ

١ ـ ... فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ...

النّساء : ١١

الطَّبَريّ : اختلف أهل التّأويل في عدد الإخوة الّذين عناهم الله. فقال جماعة أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والتّابعين لهم بإحسان ومن بعدهم من علماء أهل الإسلام ، في كلّ زمان : عنى الله جلّ ثناؤه بقوله : (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ...) اثنين كان الإخوة أو أكثر منها ، أُنثيين كانتا أو كنّ إناثًا ، أو ذكرين كانا أو كانوا ذكورًا ، أو كان أحدهما ذكرًا والآخر أنثى.

واعتلّ كثير ممّن قال ذلك ، بأنّ ذلك قالته الأُمّة عن بيان الله جلّ ثناؤه على لسان رسوله صلّى الله عليه وسلّم ، فنقلته أُمّة نبيّه نقلًا مستفيضًا ، قطع العذر مجيئه ، ودفع الشّكّ فيه عن قلوب الخلق وُرُوده.

وروي عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه كان يقول : بل عنى الله جلّ ثناؤه بقوله : (... إِخْوَةٌ) جماعة أقلّها ثلاثة. وكان ينكر أن يكون الله جلّ ثناؤه حجب الأُمّ عن ثلثها مع الأب بأقلّ من ثلاثة إخوة. [إلى أن قال :]

والصّواب من القول في ذلك عندي أنّ المعنيّ بقوله : (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ ...) اثنان من إخوة الميّت فصاعدًا ، على ماقاله أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ، دون ما قاله ابن عبّاس رضي الله عنهما ، لنقل الأُمّة وراثة صحّة ماقالوه من ذلك عن الحجّة ، وإنكارهم ماقاله ابن عبّاس في ذلك.

فإن قال قائل : وكيف قيل في الأخوين : إخوة ، وقد علمت أنّ الأخوين في منطق العرب مثالًا لايُشبه مثال الإخوة في منطقها ؟

قيل : إنّ ذلك وإن كان كذلك ، فإنّ من شأنها التّأليف بين الكلامين بتقارب معنييهما ، وإن اختلفا في بعض وجوههما. فلمّا كان ذلك كذلك ، وكان مستفيضًا في منطقها ، منتشرًا مستعملًا في كلامها : ضربتُ من عبدالله وعمرو رؤوسهما ، وأوجعتُ منهما ظهورهما ، وكان ذلك أشدّ استفاضة في منطقها من أن يقال : أوجعتُ منهما ظهرهما ، وإن كان مقولًا : أوجعتُ ظهرهما ، كما قال الفرزدق :

بما في فُؤَادينا من الهَمِّ والهوى
فيبرأُ مُنْهاضُ الفُؤاد المُشَعَّفُ

غير أنّ ذلك وإن كان مقولًا ، فأفصح منه : «بما في أفئدتنا» ، كما قال جلّ ثناؤه : ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ التّحريم : ٤ ، فلمّا كان ماوصفت من إخراج كلّ ما كان في الإنسان واحدًا إذا ضُمّ إلى الواحد منه آخر من إنسان آخر ، فصارا اثنين من اثنين ، فلفظ

الجمع أفصح في منطقها و أشهر في كلامها ، وكان الأخوان شخصين ، كلّ واحد منهما غير صاحبه من نفسين مختلفين ، أشبه معناهما معنى ما كان في الإنسان من أعضائه واحدًا لا ثاني له ، فأخرج أُنثَيَيهما بلفظ أُنثى العضوين اللّذين وصفت ، فقيل : «إخوة» في معنى الأخوَين ، كما قيل : «ظهور» في معنى الظَّهرَين ، وأفواه في معنى فَوَين ، وقلوب في معنى قلبَين .

وقد قال بعض النّحويّين : إنّما قيل «إخوة» ، لأنّ أقلّ الجمع اثنان ؛ وذلك أنّه إذا ضُمّ شيء إلى شيء صارا جميعًا بعد أن كانا فردين ، فجُمعا ليُعلم أنّ الاثنين جمعٌ .

وهذا وإن كان كذلك في المعنى ، فليس بعلّة تُنبئ عن جواز إخراج ما قد جرى الكلام مستعملًا مستفيضًا على ألسُن العرب لاثنَيه بمثال وصورة ، غير مثال ثلاثة فصاعدًا منه و صورتها ، لأنّ من قال : أخواك قاما ، فلا شكّ أنّه قد علم أنّ كل واحد من الأخوين فرد ، ضُمّ أحدهما إلى الآخر فصارا جميعًا ، بعد أن كانا شتّى . غير الأمر .

وإن كان كذلك فلا تستجيز العرب في كلامها أن يقال : أخواك قاموا ، فيخرج قولهم : قاموا ، وهو لفظ للخبر عن الجميع ، خبرًا عن الأخوين ، وهما بلفظ الاثنين ، لأنّ لكلّ ما جرى به الكلام على ألسنتهم مثالًا معروفًا عندهم وصورة ، إذا غيّر مغيّر ما قد عرفوه فيهم أنكروه ، فكذلك الأخوان وإن كانا مجموعين ضُمّ أحدهما إلى صاحبه ، فلهما مثال في المنطق وصورة ، غير مثال الثّلاثة منهم فصاعدًا وصورتهم ، فغير جائز أن يغيّر أحدهما إلى الآخر إلّا بمعنى مفهوم ، وإذا كان ذلك كذلك فلا قول أولى بالصّحّة ممّا قلنا قبل . (٤ : ٢٧٨)

الطُّوسيّ : ... ولا يحجُب عندنا من الإخوة إلّا من كان من قِبَل الأب والأُمّ ، أو من قِبَل الأب . فأمّا من كان من قِبَل الأُمّ فحسب فإنّه لا يحجُب على حال .

ولا يحجُب أقلّ من أخوين ، أو أخ وأُختين ، أو أربع أخوات . فأمّا الأُختان فلا يحجبان على حال ، وخالفنا جميع الفقهاء في ذلك .

فأمّا الإخوان فلا خلاف أنّه تحجُب الأُمّ عن الثّلث إلى السُّدس ، إلّا ما قال ابن عبّاس : إنّه لا يحجُب بأقلّ من ثلاثة ؛ لقوله : ﴿إِخْوَةٌ﴾ ، والثّلاثة أقلّ الجمع .

وحُكي عن ابن عبّاس أيضًا : أنّ ما يحجبه الإخوة من سهم الأُمّ من الثّلث إلى السُّدس ، يأخذه الإخوة دون الأب ، وذلك خلاف ما أجمعت الأُمّة عليه ، لأنّه لا خلاف أنّ أحدًا من الإخوة لا يستحقّ مع الأبوين شيئًا .

وإنّما قلنا : إنّ ﴿إِخْوَةٌ﴾ بمعنى أخوين للإجماع من أهل العصر على ذلك ، وأيضًا فإنّه يجوز وضع لفظ الجمع في موضع التّثنية إذا اقترنت به دلالة ، كما قال : ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ التّحريم : ٤ ، ويقول القائل : ضربتُ الرّجُلَين أرؤُسَهما ، ومن أخويك ظهورهما .

فإن قيل : لِمَ حجب الإخوة الأُمّ من غير أن يرثوا مع الأب ؟

قلنا : قال قَتادة : معونةً للأب ، لأنّه يقوم بنفقتهم ونكاحهم ، دون الأُمّ ، وهذا بعينه رواه أصحابنا ، وهو دالّ على أنّ الإخوة من الأُمّ لا يحجبون ، لأنّ الأب لا يلزمه نفقتهم على حال . (٣ : ١٣١)

نحوه الطَّبْرِسيّ . (٢ : ١٥)

الزَّمَخْشَرِيّ : الإخوة يحجبون الأمَّ عن الثُّلث وإن كانوا لايرثون مع الأب ، فيكون لها السُّدس وللأب خمسة الأسداس ، ويستوي في الحَجْب الاثنان فصاعداً إلّا عند ابن عَبّاس ، وعنه ، أنّهم يأخذون السُّدس الّذي حجبوا عنه الأُمّ .

فإن قلت : فكيف صحّ أن يتناول «الإخوة» الأخوين ، والجمع خلاف التّثنية ؟

قلت : «الإخوة» تفيد معنى الجمعيّة المطلقة بغير كمّيّة ، والتّثنية كالتّثليث والتّربيع في إفادة الكمّيّة ، وهذا موضع الدّلالة على الجمع المطلق ، فدلّ بالإخوة عليه . (١ : ٥٠٨)

الفَخْر الرّازيّ : في الآية مسائل : المسألة الأُولى : اتّفقوا على أنّ الأُخت الواحدة لاتحجُب الأُمّ من الثُّلث إلى السُّدس ، واتّفقوا على أنّ الثّلاثة يحجبون ، واختلفوا في الأُختين ، فالأكثرون من الصّحابة على القول بإثبات الحَجْب كما في الثّلاثة ، وقال ابن عَبّاس : لايحجبان كما في حقّ الواحدة .

حجّة ابن عَبّاس أنّ الآية دالّة على أنّ هذا الحَجْب مشروط بوجود الإخوة ، ولفظ الإخوة جمع ، وأقلّ الجمع ثلاثة على ماثبت في أُصول الفقه ، فإذا لم توجد الثّلاثة لم يحصل شرط الحَجْب ، فوجب أن لايحصل الحَجْب .

روي أنّ ابن عَبّاس قال لعثمان : بمَ صار الأخوان يردّان الأُمّ من الثُّلث إلى السُّدس وإنّما قال الله تعالى : ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ والأخوان في لسان قومك ليسا بإخوة ؟

فقال عثمان : لا أستطيع أن أردّ قضاءً قضي به من قبلي ومضى في الأمصار .

واعلم أنّ في هذه الحكاية دلالة على أنّ أقلّ الجمع ثلاثة ، لأنّ ابن عَبّاس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ماأنكره ، وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللّسان ، فكان اتّفاقهما حجّة في ذلك .

واعلم أنّ للعلماء في أقلّ الجمع قولين :

الأوّل : أنّ أقلّ الجمع اثنان ، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلّانيّ ، واحتجّوا فيه بوجوه :

أحدها : قوله تعالى : ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ التّحريم : ٤، ولا يكون للإنسان الواحد أكثر من قلب واحد.

وثانيها : قوله تعالى : ﴿فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ﴾ النّساء : ١١ ، والتّقييد بقوله : (فوق اثنتين) إنّما يحسن لو كان لفظ النّساء صالحاً للمثنّى .

وثالثها : قوله : «الاثنان فما فوقهما جماعة» والقائلون بهذا المذهب زعموا أنّ ظاهر الكتاب يوجب الحَجْب بالأخوين ، إلّا أنّ الّذي نصرناه في أُصول الفقه أنّ أقلّ الجمع ثلاثة ، وعلى هذا التّقدير فظاهر الكتاب لايوجب الحَجْب بالأخوين ، وإنّما الموجب لذلك هو القياس ، وتقريره أن نقول : الأُختان يوجبان الحَجْب ، وإذا كان كذلك فالأخوان وجب أن يحجبا أيضاً .

إنّما قلنا : إنّ الأُختين يحجُبان ، وذلك لأنّا رأينا أنّ الله تعالى نزّل الاثنين من النّساء منزلة الثّلاثة في باب الميراث ، ألا ترى أنّ نصيب البنتين ونصيب الثّلاثة هو الثّلثان ، وأيضاً نصيب الأُختين من الأُمّ ونصيب الثّلاثة هو الثُّلث ، فهذا الاستقراء يوجب أن يحصل الحَجْب

بالأُختين ، كما أنّه حصل بالأخوات الثّلاثة ، فثبت أنّ الأُختين تحجُبان . وإذا ثبت ذلك في الأُختين لزم ثبوته في الأخوين ، لأنّه لا قائل بالفرق ، فهذا أحسن مايمكن أن يقال في هذا الموضع .

وفيه إشكال لأنّ إجراء القياس في التّقديرات صَعْب، لأنّه غير معقول المعنى ، فيكون ذلك مجرّد تشبه من غير جامع ، ويمكن أن يقال : لانتمسك به على طريقة القياس ، بل على طريقة الاستقراء ، لأنّ الكثرة أمارة العموم، إلّا أنّ هذا الطّريق في غاية الضّعف ، والله أعلم.

واعلم أنّه تأكّد هذا بإجماع التّابعين على سقوط مذهب ابن عبّاس ، والأصحّ في أُصول الفقه أنّ الإجماع الحاصل عقيب الخلاف حجّةٌ (٨ : ٢١٤)

وجاء في التّفاسير نحو ما أثبتناه عن بعض المفسّرين، وإن شئت الاستيفاء فراجع «الطّوسيّ (٣ : ١٣٢) ، والبَغَويّ (١ : ٤١٠) ، والطَّبْرِسيّ (٢ : ١٥) ، والبَيضاويّ (١ : ٤١٠) ، والقُرطُبيّ (٥ : ٧٢) ، وأبو حيّان (٣ : ١٨٥) ، والنّيسابوريّ (٤ : ١٦٥) ، وأبو السُّعود (١ : ٣٢٠) ، والآلوسيّ (٤ : ٢٢٥) ، والطَّباطَبائيّ (٤ : ٣٢١)» و راجع «وَرَثَ» في بحث إرث الأخوين

٢ـ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ... الحجرات : ١٠

النّبيّ ﷺ : «المسلم أخو المسلم لايظلمه ولا يشتمه ، من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ، ومن فرّج عن مسلم كُرْبَة فرّج الله عنه بها كُرْبة من كُرَب يوم القيامة ، ومن ستر مسلمًا ستره الله يوم القيامة

(المَيْبُديّ ٩ : ٢٥٨)

الإمام الباقر عليه السلام : المؤمن أخ المؤمن لأبيه وأُمّه ، لأنّ الله خلق المؤمنين من طينة الجنّة ، وأجرى في صورهم من ريح الجنّة ، فلذلك هم إخوة لأب وأُمّ .

(الكاشانيّ ٥ : ٥١)

الإمام الصّادق عليه السلام : بنو أب وأُمّ ، وإذا ضُرب على رجل منهم عِرْق سَهِر له الآخرون

[وفي حديث] المؤمن أخو المؤمن عينه و دليله ، لايخونه ولا يظلمه ولا يغشّه ولا يَعِده عِدَةً فيُخلفه

[وفي حديث آخر] أنّه سُئل عن تفسير هذا الحديث : «إنّ المؤمن ينظر بنور الله» ؟ فقال : إنّ الله خلق المؤمنين من نوره و صبغهم في رحمته وأخذ ميثاقهم لنا بالولاية على معرفته يوم عرّفهم نفسه ، فالمؤمن أخ المؤمن لأبيه وأُمّه أبوه النّور وأُمّه الرّحمة ، وإنّما ينظر بذلك النّور الّذي خُلق منه (الكاشانيّ ٥ : ٥١)

الطَّبَريّ : إخوةٌ في الدّين. (٢٦ : ١٣٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥ : ١٣٣) ، وأبو حيّان (٨ : ١١٢)

المَيْبُديّ : أي متواخون على الإيمان ، والإيمان أشرف أنسابهم ، وقد قطع الله الولاية بينهم وبين من خالفهم في الدّين من أنسابهم .

قال أبو عثمان الحِيرِيّ : أُخُوّة الدّين أثبت من أُخُوّة النّسب . [ثمّ ذكر رواية النّبيّ ﷺ ـ وقد تقدّمت]

(٩ : ٢٥٨)

الفَخْر الرّازيّ : قال بعض أهل اللّغة : الإخوة جمع الأخ من النّسب ، والإخوان جمع الأخ من الصّداقة ، فالله

تعالى قال : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ تأكيدًا للأمر ، وإشارةً إلى أنّ مابينهم مابين الأُخُوّة من النّسب ، والإسلام كالأب [ثمّ استشهد بشعر إلى أن قال]

(إنّما) للحصر ، أي لا أُخُوّة إلّا بين المؤمنين ، وأمّا بين المؤمن و الكافر فلا ، لأنّ الإسلام هو الجامع ؛ ولهذا إذا مات المسلم وله أخ كافر يكون ماله للمسلمين و لا يكون لأخيه الكافر

وأمّا الكافر فكذلك ، لأنّ في النّسب المعتبر الأب الّذي هو أب شرعًا ، حتّى أنّ وَلَدَي الزّنى من رجل واحد لايَرِث أحدهما الآخر ، فكذلك الكفر كالجامع الفاسد فهو كالجامع العاجز لايفيد الأُخُوّة . ولهذا مَن مات من الكفّار وله أخ مسلم ولا وارث له من النّسب لايجعل ماله للكفّار ، ولو كان الدّين يجمعهم لكان مال الكافر للكفّار ، كما أنّ مال المسلم للمسلمين عند عدم الوارث

فإن قيل قد ثبت أنّ الأُخُوّة للإسلام أقوى من الأُخُوّة النّسبيّة ، بدليل أنّ المسلم يرثه المسلمون ولا يرثه الأخ الكافر من النّسب ، فلِمَ لم يقدّموا الأُخُوّة الإسلاميّة على الأُخُوّة النّسبيّة مطلقًا ، حتّى يكون مال المسلم للمسلمين لا لإخوته من النّسب ؟

نقول هذا سؤال فاسد ، وذلك لأنّ الأخ المسلم إذا كان أخًا من النّسب فقد اجتمع فيه أُخُوّتان فصار أقوى ، والعُصُوبة لمن له القوّة ، ألا ترى أنّ الأخ من الأبوين يرث ، ولايرث الأخ من الأب معه ، فكذلك الأخ المسلم من النّسب له أُخُوّتان فيقدّم على سائر المسلمين

(٢٨ : ١٣٠)

البَيْضاويّ : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ من حيث أنّهم منتسبون إلى أصل واحد وهو الإيمان الموجب للحياة الأبديّة ، وهو تعليل و تقرير للأمر بالإصلاح ، ولذلك كرّره مرتّبًا عليه بالفاء ، فقال ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ . (٢ : ٤٠٩)

نحوه الشِّربينيّ (٤ : ٦٦) ، وأبو السُّعود (٥ : ٩٠) ، و مَراغيّ (٢٦ : ١٣١)

الخازن : أي في الدّين و الولاية ، وذلك أنّ الإيمان قد عقد بين أهله من السّبب والقرابة كعقد النّسب الملاصق ، وأنّ بينهم مابين الإخوة من النّسب والإسلام لهم كالأب [ثمّ استشهد بشعر] (٦ : ١٨٦)

البُرُوسَويّ : الفرق بين الخُلّة والأُخُوّة ، أنّ الصّداقة إذا قويت صارت أُخُوّة ، فإن ازدادت صارت خُلّة ، كما في إحياء العلوم

وسُئل الجُنَيد عن الأخ ، فقال : هو أنت في الحقيقة إلّا أنّه غيرك في الشّخص

والمعنى إنّما المؤمنون منتسبون إلى أصل واحد هو الإيمان الموجب للحياة الأبديّة كما أنّ الإخوة من النّسب منتسبون إلى أصل واحد هو الأب الموجب للحياة الفانية ، فالآية من قبيل التّشبيه البليغ المبنيّ على تشبيه الإيمان بالأب ، في كونه سبب الحياة كالأب . (٩ : ٧٧)

الكاشانيّ : [ذكر الرّوايات من الصّادقَين عليهما السّلام وقد سبقت ثمّ أضاف]

أقول : و وجه آخر لأُخُوّة المؤمنين انتسابهم إلى النّبيّ والوصيّ ، فقد ورد أنّه صلّى الله عليه و آله قال «أنا وأنت ياعليّ أبَوا هذه الأمّة» .

و وجه آخر : انتسابهم إلى الإيمان الموجب للحياة الأبديّة. (٥ : ٥٢)

الآلوسيّ : استئناف ، مُقرّر لما قبله من الأمر بالإصلاح ، وإطلاق «الإخوة» على المؤمنين من باب التّشبيه البليغ ، وشُبّهوا بالإخوة من حيث انتسابهم إلى أصل واحد وهو الإيمان الموجب للحياة الأبديّة.

وجوّز أن يكون هناك استعارة ، وتُشبّهُ المشاركة في الإيمان بالمشاركة في أصل التّوالد ، لأنّ كُلًّا منهما أصل للبقاء ، إذ التّوالد منشأ الحياة ، والإيمان منشأ البقاء الأبديّ في الجنان. (٢٦ : ١٥١)

نحوه القاسميّ. (١٥ : ٥٤٥٥)

الطّباطبائيّ : واعلم أنّ قوله : ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ جعلٌ تشريعيّ لنسبة الإخوّة بين المؤمنين لها آثار شرعيّة وحقوق مجعولة ، وقد تقدّم في بعض المباحث المتقدّمة أنّ من الأُبوّة والبنوّة والأُخوّة وسائر أنواع القرابة ما هو اعتباريّ مجعول يعتبره الشّرائع والقوانين لترتيب آثار خاصّة عليه ، كالوراثة والإنفاق وحرمة الازدواج وغير ذلك ، ومنها ما هو طبيعيّ بالانتهاء إلى صُلب واحد أو رَحِم واحدة أو هما.

والاعتباريّ من القرابة غير الطّبيعيّ منها ، فربّما يجتمعان كالأخوين المتولّدين بين الرّجل والمرأة عن نكاح مشروع ، وربّما يختلفان كالولد الطّبيعيّ المتولّد من زنى ، فإنّه ليس ولدًا في الإسلام و لايلحق بمولّده وإن كان ولدًا طبيعيًّا ، وكالدّعيّ الّذي هو ولدٌ في بعض القوانين وليس بولد طبيعيّ.

واعتبار المعنى الاعتباريّ وإن كان لغرض ترتيب آثار حقيقته عليه ، كما يؤخذ أحد القوم رأسًا لهم ليكون نسبتُه إليهم نسبة الرّأس إلى البدن ، فيدبّر أمر المجتمع ويحكم بينهم وفيهم ، كما يحكم الرّأس على البدن

لكن لمّا كان الاعتبار لمصلحة مقتضية كان تابعًا للمصلحة ، فإن اقتضت ترتيب جميع آثار الحقيقة ترتّبت عليه جميعًا ، وإن اقتضت بعضها كان المترتّب على الموضوع الاعتباريّ ذلك البعض ، كما أنّ القراءة مثلًا جزء من الصّلاة والجزء الحقيقيّ ينتفي بانتفائه الكلّ مطلقًا ، لكنّ القراءة لاتنتفي بانتفائها الصّلاة إذا كان ذلك سهوًا ، وإنّما تبطل الصّلاة إذا تُركتْ عمدًا.

ولذلك أيضًا ربّما اختلفت آثار معنى اعتباريّ بحسب الموارد المختلفة كجزئيّة الرّكوع ، حيث تبطل الصّلاة بزيادته ونقيصته عمدًا وسهوًا ، بخلاف جزئيّة القراءة كما تقدّم ، فمن الجائز أن تختلف الآثار المترتّبة على معنى اعتباريّ بحسب الموارد المختلفة ، لكن لاتترتّب الآثار الاعتباريّة إلّا على موضوع اعتباريّ ، كالإنسان يتصرّف في ماله لكن لا بما أنّه إنسان بل بما أنّه مالك والأخ يرث أخاه في الإسلام لا لأنّه أخ طبيعيّ شارك الميّت في الوالد أو الوالدة أو فيهما ـ فولد الزّنى كذلك ولايرث أخاه الطّبيعيّ ـ بل يرثه ، لأنّه أخ في الشّريعة الإسلاميّة.

والأُخوّة من هذا القبيل ، فمنها أُخوّة طبيعيّة لا أثر لها في الشّرائع والقوانين ، وهي اشتراك إنسانين في أب أو أُمّ أو فيهما ، ومنها أُخوّة اعتباريّة لها آثار اعتباريّة وهي في الإسلام أُخوّة نسبيّة لها آثار في النّكاح و الإرث ، وأُخوّة رضاعيّة لها آثار في النّكاح دون الإرث ، وأُخوّة

دينيّة لها آثار اجتماعيّة و لا أثر لها في النّكاح والإرث

[وقال بعد ذكر رواية الإمام الصّادق عليه السلام]

وقد خفي هذا المعنى على بعض المفسّرين ، فأخذ إطلاق «الإخوة» في كلامه تعالى على المؤمنين إطلاقًا مجازيًّا من باب الاستعارة ، بتشبيه الاشتراك في الإيمان بالمشاركة في أصل التّوالد ، لأنّ كلًّا منهم أصل للبقاء ، إذ التّوالد منشأ الحياة ، والإيمان منشأ البقاء الأبديّ في الجنان .

وقيل : هو من باب التّشبيه البليغ من حيث انتسابهم إلى أصل واحد ، هو الإيمان الموجب للبقاء الأبديّ . (١٨ : ٣١٥)

إِخْوَتِهِ

لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ

يوسف : ٧

البَغَويّ : أي في خبره وخبر إخوته . وأسماؤهم روبيل ، وقيل : روبين بالنّون وهو أكبرهم ، وشمعون ، و لاوي ، ويهوذا ، وزبالون ، وقيل : زبلون ، ويشجر ، وأمّهم «ليا» بنت ليان ، هي ابنة خال يعقوب عليه السلام ، و ولد له من سرّيّتين ـ اسم إحداهما زلفة ، والأخرى بلهة ـ أربعة أولاد : دان ، ونفتالي ، و قيل : نفتول ، وجاد ، وأوشير ، ثمّ توفّيت «ليا» فتزوّج يعقوب عليه السلام أختها راحيل ، فولدت له يوسف وبنيامين ، وقيل : وابن يامين ، فكان بنو يعقوب عليه السلام اثني عشر رجلًا . (٣ : ٢١٥)

مثله الخازن (٣ : ٢١٥) ، ونحوه الزّمخشريّ (٢ : ٣٠٤) ، والفخر الرّازيّ (١٨ : ٩١) ، والقرطبيّ (٩ : ١٣٠) ، وأبو حيّان (٥ : ٢٨٢) ، والشّربينيّ (٢ : ٩١)

أبو السّعود : أي في قصّتهم ، والمراد بهم هاهنا ، إمّا جميعهم فإنّ لبنيامين أيضًا حصّة من القصّة ، أو بنو علّاته المعدودون فيما سلف ؛ إذ عليهم يدور رحاها . (٣ : ٥٥)

الآلوسيّ : أي في قصصهم ، والظّاهر أنّ المراد بـ«الإخوة» هنا ما أريد بالإخوة فيما مرّ [وسيجيء هنا بعد ذيل كلمة «إخوتك»]

وذهب جمع إلى أنّهم هناك بنو علّاته ، و جوّز أن يراد بهم هاهنا ما يشمل من كان من الأعيان ، لأنّ لبنيامين أيضًا حصّة من القصّة ، ويُبعده على ما قيل : ﴿إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ﴾ يوسف : ٨ (١٢ : ١٨٨)

إِخْوَتِكَ

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ

يوسف : ٥

أبو حيّان : وإخوة يوسف هم : كاد ، و بنيامين ، ويهوذا ، ونفتالي ، و زبولون ، وشمعون ، و روبين ، ويقال باللّام كـ«جبريل ، وجبرين» ، و يساخا ، و لاوي ، و دان ، و ياشير . (٥ : ٢٨٠)

أبو السّعود : والمراد بإخوته هاهنا الّذين يخشى غوائلهم ومكايدهم بنو علّاته الأحد عشر ، وهم يهوذا ، و روبيل ، وشمعون ، و لاوي ، و زبالون ، ويشجر ، ودينة بنو يعقوب من «ليا» بنت خالته ، و دان ، و نفتالي ، وجاد ، و آشر بنوه من سرّيّتين ، زلفة و بلهة . وهؤلاء هم المشار إليهم بالكواكب الأحد عشر

وأمّا بنيامين الّذي هو شقيق يوسف عليه السلام وأمّهما

«راحيل» الّتي تزوّجها يعقوب ﷺ بعد وفاة أُختها «ليا» أو في حياتها ؛ إذ لم يكن جمع الأُختين إذ ذاك محرّمًا ، فليس بداخل تحت هذا النّهي ؛ إذ لا يتوهّم محرّمته و لايخشى مَعرّته ، ولم يكن معدودًا معهم في الرُّؤيا ؛ إذ لم يكن معهم في السّجود ليوسف . (٣ ، ٥٣)

البُرُوسَويّ : وهم بنو عَلّاته العشرة ، كما هو المشهور إذ عدّ «دينة» من الرّجال شهو ، فإنّ الأصحّ أنّها بنت ليا [ثُمّ ذكر قول أبي السُّعُود وقال :]

فقوله ليس بوجيه بل ليس بسديد ؛ إذ ليس في الإخوة من تسمّى «دينة» كما في حواشي سعدي المُفتي . ولايلزم من عدم كون بنيامين داخلًا معهم في الرُّؤيا أن لايكون منهم باعتبار التّغليب ، فهو حادي الأحد عشر . (٤ : ٢١٥)

الآلوسيّ : [ذكر قول أبي السُّعُود وإيراد البُرُوسَويّ عليه وأضاف :]

ومن النّاس من ذكر ذلك [دينة] في عداد أولاد يعقوب إلّا أنّه قال : هي أُخت يوسف ، وبناء الكلام عليه ظاهر الفساد بل لاتكاد تدخل في الإخوة إلّا باعتبار التّغليب ، لأنّه جمع أخ ، فهو مخصوص بالذّكور

فلعلّ المختار أنّ المراد من «الإخوة» مايشمل الأعيان و العَلّات ، ويُعدّ بنيامين بدل «دينة» تمامًا لأحد عشر عدّة الكواكب المرئيّة ، والنّهي عن الاقتصاص عليه - وإن لم يكن ممّن تخشى غوائله - من باب الاحتياط وسدّ باب الاحتمال ، وكما داع كلّ سرّ جاوز الاثنين شاع ، ويلتزم القول بوقوع السّجود منه كسائر أهله.

وإسناد الكيد إلى الإخوة باعتبار الغالب فلا إشكال ، كذا قيل وهو على عِلّاته أولى ممّا قيل : إنّ المراد بإخوته مالا يدخل تحته «بنيامين و دينة» ، لأنّهما لا تخشى معرّتهما و لا يتوهّم مضرّتهما فهم حينئذٍ تسعة ، وتكمُل العدّة بأبيه وأُمّه أو خالته ، ويكون عطف الشّمس والقمر من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة ، وفيه من تعظيم أمرهما مافيه ، لما أنّ في ذلك مافيه . (١٢ ، ١٨٣)

أُخْت

يٰأُخْتَ هٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا. مريم ٢٨

ابن عَبّاس : إنّ هارون هذا كان رجلًا صالحًا في بني إسرائيل يُنسب إليه كلّ من عرف بالصّلاح

نحوه قَتادَة ، وابن زَيد ، وكَعْب ، والمُغيرة بن شُعْبَة . (الطَّبْرِسيّ ٣ : ٥١٢)

سَعيد بن جُبَيْر : إنّ هارون كان رجلًا فاسقًا مشهورًا بالفجور والفساد فنُسبت إليه ، وقيل لها : ياشبيهته في قبح فعله (الطَّبْرِسيّ ٣ : ٥١٢)

قَتادَة : كانت من أهل بيت يُعرفون بالصّلاح ولا يُعرفون بالفساد ، ومن النّاس من يُعرفون بالصّلاح ويتوالدون به ، وآخرون يُعرفون بالفساد ويتوالدون به ، وكان هارون مصلحًا مُحبّبًا في عشيرته ، وليس بهارون أخي موسى ، ولكنّه هارون آخر . وذُكر لنا أنّه شَيّع جنازته يوم مات أربعون ألفًا كلّهم يسمّون هارون من بني إسرائيل !! (الطَّبَريّ ١٦ : ٧٧)

نحوه كَعْب، وابن زيد. (الفَخْر الرّازيّ ٢١: ٢٠٧)

السُّدّيّ: كانت من بني هارون أخي موسى، وهو كما تقول: ياأخا بني فلان. (الطَّبَريّ ١٦: ٧٨)

الكَلْبيّ: إنّ هارون كان أخاها لأبيها ليس من أُمّها، وكان معروفًا بحسن الطّريقة. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٥١٢)

الفَرّاء: كان لها أخٌ يقال له: هارون من صالحي بني إسرائيل ولم يكن من أبويها، فقيل: ياأُخت هارون في صلاحه، أي إنّ أخاك صالح وأبواك أبوالك كالتّعيير لها، أي أهل بيتك صالحون وقد أتيتِ أمرًا عظيمًا. (٢: ١٦٧)

الطَّبَريّ: واختلف أهل التّأويل في السّبب الّذي من أجله قيل لها: ياأُخت هارون، ومن كان هارون هذا الّذي ذكره الله، وأخبر أنّهم نسبوا مريم إلى أنّها أخته. فقال بعضهم: قيل لها: (يَاأُخْتَ هٰرُونَ) نسبة منهم لها إلى الصّلاح، لأنّ أهل الصّلاح فيهم كانوا يسمّون هارون، وليس بهارون أخي موسى. [وبعد نقل قول قَتادة وغيره قال:]

وعن المُغيرة بن شُعْبَة، قال: بعثني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى أهل نجران، فقالوا لي: ألستم تقرؤون (يَاأُخْتَ هٰرُونَ)؟ فقلت: بلى، وقد علمتم ما كان بين عيسى و موسى، فرجعت إلى رسول الله، فأخبرته، فقال: «ألا أخبرتهم أنّهم كانوا يُسمّون بأنبيائهم والصّالحين قبلهم؟».

وقال بعضهم: عُني به هارون أخو موسى، ونُسبت مريم إلى أنّها أخته، لأنّها من ولده، يقال للتّميميّ: ياأخا تميم، و للمُضَريّ: ياأخا مُضَر.

وقال آخرون: بل كان ذلك رجلًا منهم فاسقًا مُعلن الفسق، فنسبوها إليه.

و الصّواب من القول في ذلك ما جاء به الخبر عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الّذي ذكرناه، وأنّها نُسبت إلى رجل من قومها. (١٦: ٧٨)

الهَرَويّ: أي ياشبيهة هارون في الزّهد والصّلاح، وكان رجلًا عظيم الذّكر في زمانه. وقيل: كان لمريم أخٌ يقال له: هارون. (١: ٢٦)

عبدالجبّار: وربّما قيل في قوله تعالى: (يَاأُخْتَ هٰرُونَ) كيف يصحّ أن يقال لها ذلك وبينها وبين هارون أخي موسى الزّمن الطّويل؟

وجوابنا أنّه ليس في الظّاهر أنّه هارون الّذي هو أخو موسى، بل كان لها أخٌ يسمّى بذلك، وإثبات الاسم والنّسب لا يدلّ على أنّ المسمّى واحد.

وقد قيل: كانت من ولد هارون كما يقال للرّجل من قريش: يا أخا قريش. (٢٤٧)

الفَخْر الرّازيّ: [قال بعد ذكر قول قَتادة، وسعيد ابن جُبَيْر، والسُّدّيّ:]

الرّابع: كان لها أخٌ يسمّى هارون من صُلحاء بني إسرائيل فعُيّرت به، وهذا هو الأقرب لوجهين.

الأوّل: أنّ الأصل في الكلام الحقيقة، وإنّما يكون ظاهر الآية محمولًا على حقيقتها لو كان لها أخٌ مسمّى بهارون.

الثّاني: أنّها أُضيفت إليه و وصف أبواها بالصّلاح، وحينئذٍ يصير التّوبيخ أشدّ، لأنّ من كان حال أبويه وأخيه هذه الحالة يكون صدور الذّنب عنه أفحش. (٢١: ٢٠٧)

نحوه الشّربينيّ (٢: ٤٢٣)

أبو حَيّان : وهارون شقيقها أو أخوها من أُمّها، وكان من أمثل بني إسرائيل، أو هارون أخو موسى إذ كانت من نسله، أو رجلٌ صالحٌ من بني إسرائيل شُبّهت به، أو رجل من النّاس وشبّهوها به أقوال، والأوّل أنّه أحوه الأقرب. [ثمّ ذكر حديث المُغيرة] (٦: ١٨٦)

ابن كَثير : عن القُرَظيّ هي أُخت هارون لأبيه وأُمّه، وهي أُخت موسى أخي هارون الّتي قصّتْ أثر موسى ﴿فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ القصص ١١

وهذا القول خطأٌ محض، فإنّ الله تعالى قد ذكر في كتابه أنّه قفّا بعيسى بعد الرّسل، فدلّ على أنّه آخر الأنبياء بعثًا، وليس بعده إلّا محمّد صلوات الله وسلامه عليهما، ولهذا ثبت في صحيح البخاريّ عن أبي هُرَيْرة عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «أنا أولى النّاس بابن مريم لأنّه ليس بيني وبينه نبيّ»، ولو كان الأمر كما زعم محمّد بن كَعْب القُرَظيّ، لم يكن متأخّرًا عن الرّسل سوى محمّد، ولكان قبل سليمان وداود، فإنّ الله قد ذكر أنّ داود بعد موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٤٦، وذكر القصّة، إلى أن قال: ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾ البقرة: ٢٥١.

والّذي جرّأ القُرَظيّ على هذه المقالة ما في التّوراة بعد خروج موسى وبني إسرائيل من البحر وإغراق فرعون وقومه، قال: وقامت مريم بنت عمران أُخت موسى وهارون النّبيّين تضرب بالدّفّ هي والنّساء معها يُسبّحن الله ويَشكُرْنه على ما أنعم به على بني إسرائيل، فاعتقد القُرَظيّ أنّ هذه هي أُمّ عيسى، وهذا هَفْوَةٌ وغَلْطَةٌ شديدة، بل هي باسم هذه، وقد كانوا يسمّون بأسماء أنبيائهم وصالحيهم. [ثمّ استشهد برواية النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم] (٤: ٤٥٣)

عِزّة دَرْوَزَة : ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ﴾ كناية عمّا كانت تُعرف به مريم من التّقوى، وتشبيهًا لها بهارون أخي موسى عليه السلام، الّذي كان رئيس كهنة الله (٣: ٤٠)

الطَّباطَبائيّ : [قال بعد ذكر رواية المُغيرة بن شُعبة]

وأورد الحديث في الدّرّ المنثور مفصّلًا، وفي مجمع البيان مختصرًا، عن المُغيرة عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ومعنى الحديث أنّ المراد بهارون في قوله: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ﴾ رجلٌ مسمّى باسم هارون النّبيّ أخي موسى عليه السلام ولا دلالة فيه على كونه من الصّالحين كما توهّمه بعضهم. (١٤: ٥٣)

عبدالكريم الخَطيب : اختلف في هارون هذا من يكون؟ [فذكر الأقوال إلى أن قال:]

والّذي نأخذ به أنّ هارون هذا هو هارون النّبيّ، وقد أُضيفت إليه، ولم تضف إلى موسى، لأنّها كانت من نسل هارون، ولأنّ موسى لم يعقّب نسلًا. وأُضيفت إليه إضافة أُخوّة لا إضافة بُنوّة، لأنّ أبناء هارون وذرّيّته المتعاقبة منهم لم يكونوا على حال واحدة من الاستقامة والتّقوى، فمنهم الصّالح، ومنهم الفاسد، فهي وإن كانت بنت هارون نسبًا، هي أُخته وصِنْوه استقامةً وصلاحًا. (٨: ٧٣٢)

وجاء في التفاسير نحو مانقلناه انظر المَيْبُديّ (٦ ٣٤)، والبيضاويّ (٢ ٣٢)، والنَّسَفيّ (٣: ٣٣)، وابن كثير (٤ ٤٥٢)، وأبا السُّعُود (٣. ٢٨٠)، والبُرُوسَويّ (٥: ٣٢٩)، والآلوسيّ (١٦ ٨٨)، وفَريد وَجْدي (٣٩٩)، والطَّباطَبائيّ (١٤ ٤٥)

أُخْتِهِ

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ. (القصص - ١١)

الضَّحّاك: يعني أخت موسى، واسمها كُلْثُمَة (الطَّبْرِسيّ ٤: ٢٤٢)

الطَّبَريّ: وقالت أم موسى لأُخْت موسى حين ألقته في اليمّ (قصّه) (٢٠ ٢٨)

الثَّعْلَبيّ: واسمها مريم بنت عمران، وافق اسمها اسم مريم أمّ عيسى عليه السلام.

مثله السُّهَيليّ. (القُرطُبيّ ١٣ ٢٥٦)

البَغَويّ: أي لمريم أخت موسى. (٥ ١٣٧)

نحوه المَيْبُديّ (٧. ٢٧١)، والزَّمَخشَريّ (٣ ١٦٧)، والخازن (٥ ١٣٧)، والبَيضاويّ (٢ ١٨٨)، والنَّسَفيّ (٣ ٢٢٨)، وأبو حَيّان (٧ ١٠٧)

السُّهيليّ: [اسمها] كُلثوم

[وهذا أيضًا مرويٌّ عن رسول الله ﷺ]

(القُرطُبيّ ١٣: ٢٥٦)

الفَخْر الرّازيّ: وكانت أُخته لأبيه وأُمّه واسمها مريم. (٢٤ ٢٣٠)

أبو السُّعُود: مريم، والتعبير عنها بأُخُوّته عليه الصّلاة والسّلام دون أن يقال: لبنتها، للتصريح بمدار المحبّة الموجبة للامتثال بالأمر. (٤. ١٤٩)

مثله الآلوسيّ. (٢٠. ٥٠)

البُرُوسَويّ: أي لأخت موسى، لم يقل: لبنتها لتصريح بمدار المحبّة وهو الأُخُوّة، إذ به يحصل امتثال الأمر، واسم أُخته مريم بنت عمران، وافق اسم مريم أُمّ عيسى، واسم زوجها غالب بن يوشا

قال بعضهم والأصحّ أنّ اسمها كُلثوم لا مريم، [ثمّ يحتجّ برواية الزُّبَيْر ابن بكّار عن رسول الله ﷺ] (٦ ٣٨٩)

المراغيّ: وقالت لابنتها وكانت كبيرةً. (٢٠ ٤٠)

أُخْتَهَا

١ـ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا الأعراف.٣٨

ابن عبّاس: يعني الّتي سبقتها إلى النّار، وهي أختها في الدّين لا في النّسب، يريد أنّهم يلعنون من كان قبلهم (الطَّبْرِسيّ ٢ ٤١٧)

نحوه الطُّوسيّ (٤ ٤٢٤)، والقُرطُبيّ (٧ ٢٠٤)

السُّدّيّ: كلّما دخلت أهل ملّة لعنوا أصحابهم على ذلك الدّين، يلعن المشركون المشركين، واليهود اليهود والنصارى النّصارى، والصّابئون الصّابئين، والمجوس المجوس، تلعن الآخرة الأُولى (الطَّبَريّ ٨. ١٧٣)

نحوه الفَخْر الرّازيّ (١٤: ٧٣)، والنَّيسابوريّ (٨: ١١١).

الطَّبَريّ: كلّما دخلت النّار جماعةٌ من أهل ملّة

لَعَنَتْ أختها ، يقول : شتمت الجماعة الأخرى من أهل ملّتها ، تبرّيًا منها

وإنّما عُني بالأُخت الأُخُوّة في الدّين والملّة ، وقيل أُختها ولم يقل . أخاها ، لأنّه عَني بها أُمّة و جماعة أُخرى ، كأنّه قيل كلّما دخلت أُمّة لَعَنَتْ أُمّة أُخرى من أهل ملّتها ودينها (٨ ١٧٣)

نحوه البَغَوي والخازن (٢ ١٨٢) ، والبُرُوسَوي (٣ ١٥٩)

أبو مسلم الأصفهانيّ : يلعن الأتباع القادة والرّؤساء إذا حصلوا في العذاب ، بعدما كانوا يتوادّون في الدّنيا ، يقولون : أنتم أوردتمونا هذه الموارد فلعنكم الله . (الطَّبْرِسيّ ٢ ٤١٧)

الزَّمَخْشَريّ . الّتي ضَلّتْ بالاقتداء بها (٢ ـ ٧٨)

مثله البَيضاويّ (١ ٣٤٨) ، والشَّربينيّ (١ ـ ٤٧٤) ، والكاشانيّ (٢ ١٩٥) ، و رشيد رضا (٨ ٤١٣)

الزَّبيديّ : إشارة إلى مشاركتهم في الولاية (١٠ ١١)

الآلوسيّ : أي دعت على نظيرها في الدّين ، فتلعن التّابعة المتبوعة الّتي أضلّتها ، وتلعن المتبوعة التّابعة الّتي زادت في ضلالها (٨ ١١٦)

الطَّباطَبائيّ : والأُخت المِثْل (٨ ١١٣)

٢ ـ وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا

الزُّخرف ٤٨

الهَرَويّ : أي من الّتي تشبهها (١ ٢٦)

البَغَويّ : أي قرينتها وصاحبتها الّتي قبلها (٦ ١١٤)

القُرطُبيّ : ومعنى الأُخُوّة المشاكلة والمناسبة ، كما يقال : هذه صاحبة هذه ، أي هما قرينتان في المعنى (١٦ ١٩٧)

أبو حَيّان : وكنّى بأُختها مناسبتها ، تقول : هذه ذرّة أُخت هذه ، أي مناسبها (٨ ٢١)

البُرُوسَويّ : الأُخت : تأنيث الأخ ، وجُعلت التّاء فيها كالعوض عن المحذوف منه ، أي أعظم من الآية الّتي تقدّمتها ليكون العذاب أعظم ولمّا كانت الآية مؤنّثا عبّر عنها بالأُخت وسمّاها أُختها ، في اشتراكهما في الصّحّة والصّدق ، وكون كلّ منها نظيرة الأُخرى وقرينتها وصاحبتها في ذلك ، وفي كونها آية (٨ ٣٧٥)

الطَّباطَبائيّ : الأُخت المِثْل ، وقوله ﴿هِيَ اَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ كناية عن كلّ واحدة منها بالغةٌ في الدّلالة على حقيقة الرّسالة (١٨ ١٠٩)

أَخَوَاتُكُم

١ ـ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ ...

النّساء ٢٣

الطُّوسيّ : والأخوات ، سواء كنّ لأب وأُمّ أو لأب أو لأُمّ (٣ ١٥٧)

مثله الفَخْر الرّازيّ (١٠ ٢٨) ، والنَّسَفيّ (١ ٢١٧) ، والنَّيسابوريّ (٥ : ٧) ، والخازن (١ : ٤١٩) ، والشَّربينيّ (٢ ٢٩٢) ، والبُرُوسَويّ (٢ ١٨٦) ، والمَراغيّ (٤ ، ٢١٩) ، وعبدالكريم الخطيب (٢ ٧٣٤)

أبو حَيّان : الأُخت المحرّمة : كلّ من جمعك وإيّاها

صُلْبٌ أو بَطْنٌ. (٣: ٢١٠)

٢- ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ﴾ النّساء: ٢٣

الطَّبْرِسيّ: يعني بنات المُرضعة، وهنّ ثلاث الصّغيرة الأجنبيّة الّتي أرضعتْها أُمّك بلبان أبيك سواء أرضعتْها معك أو مع ولدها قبلك أو بعدك، والثّانية أختك لأُمّك دون أبيك وهي الّتي أرضعتها أُمّك بلبان غير أبيك، والثّالثة أُختك لأبيك دون أُمّك وهي الّتي أرضعتْها زوجة أبيك بلَبن أبيك. (٢: ٢٨)

مثله الفَخْر الرّازيّ (١٠: ٣٠)، والقُرطُبيّ (٥: ١١٢)

الفَخْر الرّازيّ: ... المسألة الثّانية: أنّه تعالى نصّ في هذه الآية على حرمة الأُمّهات والأخوات من جهة الرّضاعة إلّا أنّ الحرمة غير مقصورة عليهنّ لأنّه صلّى الله عليه وسلّم قال: «يحرم من الرّضاع مايحرم من النّسب»، وإنّما عرفنا أنّ الأمر كذلك بدلالة هذه الآيات، وذلك لأنّه تعالى لمّا سمّى المرضعة أُمًّا والمرضَعة أختًا، فقد نبّه بذلك على أنّه تعالى أجرى الرّضاع مجرى النّسب، وذلك لأنّه تعالى حرّم بسبب النّسب سبعًا اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الأُمّهات والبنات، وخمس منها بطريق الأُخُوّة وهنّ الأخوات والعمّات والخالات وبنات الأخ وبنات الأُخت.

ثمّ إنّه تعالى لمّا شرع بعد ذلك في أحوال الرّضاع، ذكر من هذين القسمين صورةً واحدةً تنبيهًا بها على الباقي، فذكر من قسم قرابة الولادة الأُمّهات، ومن قسم قرابة الأُخُوّة الأخوات، ونبّه بذكر هذين المثالين من هذين القسمين على أنّ الحال في باب الرّضاع كالحال في النّسب، ثمّ إنّه ﷺ أكّد هذا البيان بصريح قوله: «يحرم من الرّضاع مايحرم من النّسب» فصار صريح الحديث مطابقًا لمفهوم الآية، وهذا بيان لطيف. (١٠: ٢٩)

نحوه النّيسابوريّ (٥: ٧)، الشّربينيّ (١: ٢٩٢).

البَيْضاويّ: نزّل الله الرّضاعة منزلة النّسب حتّى سمّى المرضعة أُمًّا، والمراضَعة أختًا، وأمرها على قياس النّسب باعتبار المرضعة، و والد الطّفل الّذي درّ عليه اللّبن.

قال عليه الصّلاة والسّلام: «يحرم من الرّضاع مايحرم من النّسب» واستثناء أخت ابن الرّجل وأمّ أخيه من الرّضاع من هذا الأصل ليس بصحيح، فإنّ حرمتهما من النّسب بالمصاهرة دون النّسب. (١: ٢١٢)

الخازن: كلّ أُنثى انتسبت باللّبن إليها فهي أُمّك وبنتها أختك، وإنّما نصّ الله على ذكر الأُمّ والأُخت ليدلّ بذلك على جميع الأُصول والفروع، فنبّه بذلك أنّه تعالى أجرى الرّضاع مجرى النّسب. (١: ٤١٩)

الطَّباطَبائيّ: المراد به الأخوات الملحقة بالرّجل من جهة إرضاع أُمّه إيّاها بلَبن أبيه وهكذا. (٤: ٢٦٤)

عبدالكريم الخَطيب: كلّ من أرضعتْهم المرأة هم إخوة، ولو لم تكن قد ولدتهم، ويحرم عليهم التّزوّج من بعض، حرمة الأُخُوّة من الميلاد. (٢: ٧٣٥)

الوُجوه والنّظائر

مُقاتل: تفسير الإخاء على ستّة وجوه

فوجه منها: الأخ من أبيه وأُمّه أو من أحدهما،

فذلك قوله لابن آدم ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ المائدة ٣٠، من أبيه و أُمّه وقال ﴿فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي﴾ المائدة ٣١، وكان أخاه وقال ﴿وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾ النّساء : ١٢، ونحو ذلك.

والوجه الثّاني، الأخ في النّسب، وليس من أبيه ولا أمّه ولا على دينه، فذلك قوله ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ هود ٥٠، ليس بأخيهم في الدّين ولا في الأب والأُمّ، ولكن أخاهم في النّسب، وقوله: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ الأعراف ٨٥، وهود ٨٤ والعنكبوت ٣٦، ليس بأخيهم في الدّين ولكن أخاهم في النّسب، من غير أبيهم وأُمّهم، ومثله في الشّعراء ١٠٦، ١٢٤، ١٤٢، ١٦١.

الوجه الثّالث الأخ في الدّين، والولاية في الشّرك؛ فذلك قوله ﴿وَإِخْوَانُهُمْ﴾ يعني الشّياطين من الكفّار في الدّين، والولاية في الشّرك ﴿يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ﴾ الأعراف ٢٠٢، كما قال ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ الإسراء ٢٧، في الدّين والولاية.

والوجه الرّابع الأخ في دين الإسلام والولاية، فذلك قوله ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات ١٠، يعني في دين الإسلام والولاية.

والوجه الخامس الأخ، يعني الصّاحب، فذلك قوله ﴿إِنَّ هَٰذَا أَخِي﴾ ص ٢٣، يعني صاحبي وقال ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ الحجرات ١٢

والوجه السّادس، الأخ في الحبّ والمودّة، فذلك قوله ﴿إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ الحجر ٤٧، يعني في الحبّ والمودّة بعضهم لبعض. (٣٠٧)

الدّامغانيّ: [مثل مُقاتِل إلّا أنّه أضاف معنًى واحدًا وقال]

والوجه السّابع الأُخت لشّبيه، قوله ﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف ٣٨، أي شبيها (٧٩ ـ ٨١)

الأُصول اللُّغويّة

١ ـ الأصل في هذه المادّة هو القوّة، فالأخ بمعنى الصّديق والصّاحب، وهو يدلّ على التّعاضد والتّناصر وقد قرن الأخ بالرّمح في قولهم الرّمح أخوك وربّما خانك ومنه الآخيّة، وهي عُود أو حَبْل تشدّ إليه الدّابّة، وتعني أيضًا الحرمة والذّمّة، يقال: لفلان أواخيّ وأسباب تُرعى، وله عندي آخيّة، أي مائة قويّة ووسيلة قريبة

٢ ـ وجعل بعضهم أصلها القصد، بعدّ الهمزة مُبدلة من واو، وعلّلوا تسمية الأخ بهذا الاسم بأنّ قصده قصد أخيه

وقال آخرون: إنّ همزتها أصليّة، بيد أنّ العامّة يبدلون الهمزة «واوًا» في قولهم واخى الرّجلُ صاحبَه يواخي مواخاةً

وإن كانت همزته مبدلة من واو ـ على القول الأوّل ـ فينبغي أن يقال للأخ وَخٌ، وللأخو، وَخْوٌ، وهذا ما لم يقل به أحد

وقولهم: واخيته تخفيف آخيته، وهي لغة يمانيّة معروفة منسوبة إلى طيّء، وليست لغة العامّة ـ على القول الثّاني ـ، أو لغة ضعيفة كما يحلو لبعض أن ينعتها

٣ ـ أمّا واو «أخو» فيبدو أنّها أصليّة فيه بدليل

ظهورها عند التّثنية والجمع ، وهذا ما يلحظ في بعض اللّغات السّاميّة كالآشوريّة والأكديّة وغيرهما

وكذا تاء «أخت» بدل من الواو ، ولا تفارق الكلمة إفرادًا وتثنيةً وجمعًا ونسبةً ، سوى ما نقل الجوهريّ من أنّ النّسبة إلى الأخت «أخَويّ» . ولكنّ يونس نقل عن العرب «أُختيّ» بإثبات التّاء وعدم إبدالها من الواو وما ذكره الجوهريّ قياس ، لأنّه عقّب على قول يونس بقوله : وليس بقياس .

ويلحظ ثبوت تاء «أُخت» أيضًا في جميع اللّغات السّاميّة دون استثناء

٤ـ وأساس اللّفظ ـ على أكثر الأقوال ـ ثلاثيّ الحروف ، يتكوّن من الهمزة والخاء والواو ، حتّى لو استعمل بلفظ الثّنائيّ «أخ» على خلاف بينهم ، تقدّم في أصالة الهمزة ، وكونها مُبدلة من الواو

٥ـ وقد ذكر بعضهم في «أخو» آخّ في آخيَّة ، يريدون بها الحبل يثبت في الأرض تشدّ إليه الدّوابّ ، وكأنّهم لحظوا في الهمزة والخاء والحرف المعتلّ معنى القوّة ، إذا انصرف إلى الآخيّة ، وهي الرّابطة القويّة الّتي تربط إليها السّوائم فلا تستطيع الفرار ، ولولا القوّة المتوفّرة فيه لما أمكن أن يستفاد منه تلك الفائدة .

كما نقل بعضهم أنّ الأخّ والأخّة لغة في الأخ والأُخت ، فكأنّ اللّفظين قد أعيدا إلى الهمزة والخاء المشدّدة وبلا حرف علّة وبغضّ النّظر عن سلامة هذا الرّأي أو عدم سلامته فإنّه يشير إلى احتواء اللّفظ على معنى القوّة ؛ فـ«أُخ» كلمة توجّع وتأوّه تقال حين يشتدّ الألم ويقوى ، وكذا في استعمالاته الأُخرى

٦ـ ونكتة القوّة في «أخ و» من حيث العلاقة النّسبيّة والسّببيّة بين اثنين قد يكونان من أب وأُمّ أو من أحدهما ، كما قد لا يكون كذلك ؛ كأن تكون العلاقة القائمة بينهما مبتنية على الإيمان أو ما إليه كالرّضاع ، بحيث تكتسب تلك العلاقة قوّة تعوّض عن القوّة المكتسبة بوحدة النّسب ، وعلى هذا المحور يدور الاستعمال القرآنيّ كما يأتي

٧ـ ولا خلاف بينهم في أنّ إطلاق «الأخ» على الشّخص لعلاقة الإيمان أو الرّضاع أو الصّداقة ونحوها مجاز . وقد انفرد العلّامة الطّباطبائيّ ـ كما تقدّم في النّصوص ـ أنّه حقيقة شرعيّة بجعل الشّارع «أو الشّرع» ، ولا تترتّب ثمرة مهمّة على هذا الخلاف .

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث :

الأوّل ـ ورد «الأخ والأُخت» مجرّدين ومتّصلين بالضّمائر «٩٦» مرّة ، في «٣١» سورة مكّيّة ومدنيّة ، منها «٨٢» بلفظ المذكّر ، و«١٤» بلفظ المؤنّث وكان أكثر ورود اللّفظ في سورة يوسف «١٨» مرّة وسورة النّساء «١٠» مرّات ثمّ سورة الأعراف «٩» مرّات .

الثّاني ـ ويدور الاستعمال القرآنيّ على المحور المعنويّ المبنيّ على أصل القوّة في «أخ و» بصورتيها المذكّرة والمؤنّثة ، سواء كانت دالّة على توحّد النّسب أم على توحّد السّبب المحقّق لمعنى القوّة في العلاقة ، حتّى تصل إلى درجة الأُخوّة والإخاء .

نعم ، إنّ معنى القوّة ملحوظ بكلّ جلاء في دلالة

«الإخوة» على التلازم والتماسك والنُّصرة وشدّ الأزر وما إلى ذلك، كما في هذه الآيات

﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا﴾ القصص ٣٥

﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي﴾ طه ٢٩، ٣٠

﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا﴾ القصص: ٣٤

الثالث ـ ثمّ يتجلّى فيه معنى التّراحم والتّعاطف والمودّة، ولولا القوّة النّسبيّة أو السّببيّة الّتي تشدّ أواصر الأُخوّة لما ظهر بينهم من التّراحم والتّعاطف والمودّة، لكي يصل إلى التّدرج الكلّيّ والعناية الفائقة لمن اتّصف بصفة الأُخوّة، حتّى إنّهم ليشتركون في الدّعاء، كما تعرض العلاقة النّسبيّة الاشتراك في الميراث

أمّا التّراحم ففي هذه الآيات

﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ آل عمران ١٠٣

﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ الحجر ٤٧

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ الحجرات ١٠

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ الحشر ١٠

الرّابع ـ وبالنّظر لتصفّي «أخ» معاني القوّة الّتي تولّد التّراحم والتّعاطف والعناية بشؤون المتّصفين بالأُخوّة، قيل لبعض الأنبياء، إنّه أخو قومه، أُخوّة قائمة على أساسين: الأساس الأوّل: أنّه منهم نسبًا، والأساس الثّاني أنّه متمتّع بقوّة ذاتيّة تدفعه ـ بأمره تعالى ـ إلى أن يرحم قومه ويعطف عليهم ويعني بشؤونهم، فيدعوهم إلى ماينفعهم في دنياهم وآخرتهم:

﴿وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا﴾ الأعراف ٦٥

﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ الأعراف: ٧٣

﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا﴾ الأعراف: ٨٥

وهكذا

فهم إخوة أقوامهم تتمثّل أخوّتهم حُبًّا وشفقةً، ولذلك تأهّلوا لكي يتوجّهوا بدعوتهم إليه. ولا يعقل أن يتوجّه نبيٌّ إلى قوم لاتشدّه إليهم أواصر الأُخوّة، بما تمسكه من ملامح القوّة والتّعاطف والمحبّة

الخامس ـ وتأنّث لفظة «أخ» فتتحوّل إلى «أخت» الّتي تدلّ في القرآن الكريم على الأخت للأب أو للأمّ أو لكليهما أو للرّضاعة، هذا من حيث النّسب والرّضاع، أمّا من حيث السّبب فإنّ الأُخت ـ في بعض مواطن الاستعمال القرآني ـ تدلّ على الشّبيهة والمماثلة لغيرها، على ما في قوله تعالى:

﴿وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾ الزّخرف: ٤٨

﴿كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾ الأعراف ٣٨

وفي ماعداها دلّت (أخت) على الّتي تحقّق فيها العلاقة النّسبيّة

﴿وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ﴾ النّساء ١٢

﴿وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ النّساء: ٢٣

﴿وَلَهُ أُخْتٌ﴾ النساء ١٧٦ وهكذا هذا في الكتاب والسنّة وكذلك في موارد التشريع، وبيان القانون الإسلاميّ في الأحوال الشّخصيّة من زواج وميراث، وما إلى ذلك.

السّادس ـ ونلاحظ أنّ (أخٌ، أخٍ، أخًا) وردت خمس مرّات، وهو نفس عدد مرّات ورود (أخويكم، إخوانَ، إخوانٌ، إخوانًا).

وقد وردت لفظة (أخ) بمفردها أو بالإضافة إلى الضّمائر على صيغة المفرد اثنتين وخمسين مرّة، وبلفظ المثنّى مرّة واحدة (أخويكم)، وبلفظ الجمع بصيغة (إخوان) اثنتين وعشرين مرّة، وبلفظ (إخوة) سبع مرّات

فيكون تسلسل الاستعمال من الأكثر إلى الأقلّ على هذا النّسق: أخ «٥٢» إخوان «٢٢» أخت «١٤» إخوة «٧» أخويكم «١»

فالأخ هو الإطار العامّ، والإخوان فرعه القويّ لما فيه من المحبّة والتّآلف، ثمّ يقلّ الاستعمال:

فتكون (الأخت) ضعف (الإخوة) تمامًا.

ويكون (إخوان) ثلاثة أمثال (الإخوة) تقريبًا، ويبقى واحد خارج الإطار.

ويكون (أخ) سبعة أمثال (الإخوة) تقريبًا، ويبقى له ثلاثة خارج الإطار

السّابع ـ نستخلص من كثرة ورود (إخوان) نسبة إلى (إخوة) أنّ التّوصيف بالأوّل أشيع وأشهر، فكأنّه أعمّ من الإخوة، إذ يصحّ علاقة النّسب وعلاقة المنتسب، بينما يختصّ الإخوة بعلاقة النّسب. اللّهمّ إلّا قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ الحجرات: ١٠، وفي هذا يرقى العلاقة بين المؤمنين منزلةً عالية من التّواشج النّسبيّ لمصرّح بلفظ دالّ على التّواشج النّسبيّ

أ د د

إِدٌّ

لفظ واحد، مرّة واحدة مكّيّة، في سورة مكّيّة

النُّصوص اللُّغويّة

الخَليل: الإِدُّ: الأمر الفظيع، تقول: فعلتُ فعلًا إِدًّا، ولقد أدَّتْ فلانًا داهيةٌ تَؤُدُّه أدًّا. والإدادة واحدة الإداد، من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم: ٨٩، أي أمرًا عظيمًا. (٨: ١٠٠)

ابن السِّكِّيت: يقال: إنّه لَصِلُّ أصلالٍ، أي داهيةٌ دواهٍ، وإِدُّ آدادٍ، وفِلْقُ أفلاقٍ، يريد داهيةً. (١٨٤)

ابن أبي اليَمان: الإِدُّ: الأمر المنكَر العجيب. (٣٠٦)

كُراع النَّمل: وأدُّ النّاقة: حنينُها، ومدُّها صوتَها. (ابن سِيدَه ٩: ٣٦٢)

ابن دُرَيد: والإِدُّ من الأمر: العظيم الفظيع، وفي التّنزيل العزيز: ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾.

والأدُّ والأيدُ والآدُ: القوّة، يقال: رجل ذو آدٍ وأيدٍ. وفي التّنزيل: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ الذّاريات: ٤٧، أي بقوّة.

وأدّت الإبلُ تَئِدُّ أدًّا، إذا حنَّتْ إلى أوطانها فرجّعت الحنين في أجوافها. وأدّت الإبلُ تئدُّ أدًّا، إذا ندّت. (١: ١٥، ١٦)

النّحّاس: يقال: أدَّ يؤُدُّ أدًّا فهو آدٌّ، والاسم الإدُّ، إذا جاء بشيء عظيم منكَر. (القُرطُبيّ ١١: ١٥٦)

ابن خالَوَيه: الإدّ والأدّ: العجب، وقيل: العظيم المنكَر، والإدَّة: الشّدّة، وأدّني الأمر وآدني: أثقلني وعظُم عليّ إدًّا. (الزّمخشريّ ٢: ٥٢٥)

الأزهَريّ: قال ابن بُزُرْج: أدَدْتُ الحبلَ أدًّا ومدًّا، أي مددتُه. قال: والإدّة: الشّدّة، بكسر الهمزة.

وقال غيره: الأدُّ: صوت الوطء.

وأدَّ البعير يؤُدّ أدًّا وأديدًا، وهو ترجيع الحنين.

ويقال: تأدَّدَ يتأدَّدُ، إذا تشدّد، فهو متأدِّدٌ. (١٤: ٢٣٦)

الجوهري : أدّت الناقة تؤدّ أدًّا ، إذا رجّعت الحنين في جوفها .

والأديدُ الجَلَبَة وشديدٌ أديدٌ ، إتباع له .

والإدُّ بالكسر ، والإدّةُ الداهية ، والأمر الفظيع ، ومنه قوله تعالى : ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ ، وكذلك الآدُّ مثل «فاعِل» وجمع الإدّة إِدَدٌ

وأدّتْ فلانًا داهيةٌ تؤدّه أدًّا بالفتح

والأدُّ أيضًا القوّة [ثمّ استشهد بشعر] (٢ : ٤٤٠)

ابن فارس : وأمّا الهمزة والدّال في المضاعف فأصلان أحدهما عظم الشّيء وشدّته وتكرّره ، والآخر النُّدود

فأمّا الأوّل ، فالإدُّ وهو الأمر العظيم . قال الله تعالى : ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ ، أي عظيمًا من المنكر

وأمّا الثّاني فقال ابن دُرَيد أدّت الإبلُ ، إذا ندّت

أبو هلال : الفرق بين العَجَب والإدّ ، أنّ الإدّ العَجَبُ المنكَر ، وأصله من قولك : أدَّ البعير ، كما تقول ندَّ ، أي شَرَدَ . فالإدّ العَجَبُ الّذي خرج عمّا في العادة من أمثاله . والتعجّبُ استعظام الشّيء لخفاء سببه ، والمُعجِب ما يستعظم لخفاء سببه (٢١٣)

الهَرَويّ : في حديث عليّ «قال رأيتُ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم في المنام ، فقلتُ مالقيتُ بعدك من الإدد والأَوَد» والإدَدُ الدّواهي العِظام ، واحدتها إدّةٌ (٢٩)

مثله ابن الأثير (١ : ٣١) ، والطُّريحيّ (٣ : ٦)

ابن سيده : الإدُّ والإدّة : العجَب ، والأمر الفظيع ، وجمع الإدّ آداد ، وجمع الإدّة إِدَدٌ .

وأمْرٌ إدٌّ وُصِفَ به ، هذه عن اللّحيانيّ : وفي التّنزيل ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ مريم ٨٩ [ثمّ استشهد بشعر]

والإدّ الدّاهية .

وأدّت الدّاهية ، تَئِدُّ وتؤُدّ أدًّا . وأرى اللّحيانيّ حكى : تَأَدُّ ، فإمّا أن يكون بنى ماضيه على «فَعِل» ، وإمّا أن يكون من أَبَى يَأْبَى .

وأدّه الأمر يؤُدّه ، ويَئِدّه ، أدًّا : دهاه .

والأدّ الغلبة والقُوّة [ثمّ استشهد بشعر]

وأدّت الإبل تؤُدّ أدًّا : رجّعت الحنين في أجوافها

وأدّ البعير يؤُدّ أدًّا : هدر

وأدّ الشّيء يؤُدّه أدًّا : مدّه .

وأدّ في الأرض يؤُدّ أدًّا : ذهب

وأدَدُ الطّريق : دَرْوُه

وأُدّ وأُدَدُ ، وأدَدُ أبو عدنان ، وهو أُدُّ بن طابخة [ثمّ استشهد بشعر]

قال ابن دُرَيد : أحسب أنّ الهمزة في «أُدّ» واوٌ لأنّه من الوُدّ ، أي الحُبّ ، فأُبدلت الواو همزة ، كما قالوا : أُقّتت ، وأُرّخ الكتاب . (٩ : ٣٦١)

الأدُّ : ترجيع الإبل الحنين في أجوافها ، أدّتْ تؤُدّ أدًّا . (الإفصاح ٢ : ٧٣٩)

المَيْبُديّ : الإدّ : الدّاهية ، وهي الأمر الشّديد ، يقال : أدّ الأمر يئدُّ ، إذا عظُم (٦ : ٨٣)

الزَّمَخْشَريّ : بقيتُ منه في داهية إدّةٍ ، ولقيتُ منه كلّ شدّة (أساس البلاغة : ٤)

ابن منظور : الإدُّ والإدّة : العَجَبُ ، والأمر الفظيع

العظيم ، والدّاهية ، وكذلك الآدُّ مثل «فاعل» وجمع الإدّ إدادٌ ، وجمع الإدّة إدَدٌ وأمرٌ إدٌّ وصف به

وأدَّ البعير يؤُدّ أدًّا هَدَرَ

وأدَّ الشّيء والحبْلَ يؤُدّه أدًّا . مَدّه

وأدَّ في الأرض يؤُدّ أدًّا ذَهَبَ .

وأدَدُ الطّريق دَرَرُه [قصده] (٣ : ٧١)

الفيروزآباديّ : الإدُّ والإدّة ، بكسرهما العَجَبُ ، والأمر الفظيع ، والدّاهية ، والمنكر ، كالأدّ بالفتح والجمع إدادٌ و إدَدٌ

والأدُّ والإدُّ والآدُّ الغلبة والقوّة

وأدّ البعير : هَدَرَ ، والنّاقة : حَنَّتْ ، والشّيء : مَدَّه ، وفي الأرض : ذهب .

وأدّته الدّاهية تؤُدّه و تئِدُّه وتأدُّه دَهَتْه والتّأدُّد التّشدّد

وأُدَد كعُمَر مصروفًا ، وبضمّتين أبو قبيلة (١ : ٢٨٣)

فريد وجدي : الإدُّ والأدّ : العظيم المنكر ، ومنه أدّني الأمر ، وآدني ، أي ثقُل عليّ وعَظُم (٤٠٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم: أدّه الأمر دهاه وعَظُم عليه ، والإدُّ الدّاهية ، والأمر الفظيع ، والشّدّة (٣٢)

الطّباطَبائيّ : الإدّ بكسر الهمزة الشّيء المنكر الفظيع . (١٤ : ١١٦)

المُصطَفَويّ : الأصل الواحد في هذه المادّة ، هو الشّدّة والأمر العظيم الّذي هو غير منتظر . ويكون خلاف الجريان الصّحيح ، كما أنّ نسبة الولد إلى الله العزيز المتعال كذلك ، فإنّها نسبة منكَرة . (١ : ٣٧)

محمود شيت : ١ـ أ ـ أدّ في سيره أدًّا ، وأديدًا اشتدّ فيه وأسرع والأمر فلانًا أدًّا اشتدّ عليه و دهاه والحبلَ شدّه

ب ـ تأدّدَ تشدّد

ج ـ الأدَدُ : امتداد الطّريق واستقامته .

د ـ الإدُّ والإدّةُ ، الأمر الدّاهي المنكر ، الجمع ـ إدادٌ .

هـ ـ الأديدُ الجلَبة .

٢ـ أ ـ أدّ في السّير أدًّا وأديدًا : أسرع ، وسيرٌ أديدٌ : سريع ويُستعمل في المسيرات

ب ـ الأدَدُ امتداد الطّريق واستقامته ، ويُستعمل تكلمة في الطُّبوغرافية العسكريّة

ج ـ الأديدُ الجلَبة ، يقال في المعسكر أديدٌ صخَبٌ وجلَبة ، وأديد التّصف : جلبَتُه . (١ : ٣٧)

النُّصوص التّفسيريّة

إدًّا

لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا مريم ٨٩

ابن عبّاس : قولًا عظيمًا . (الطّبَريّ ١٦ : ١٢٩)

مثله مُقاتِل (البَغَويّ ٤ : ٢١١)

منكرًا عظيمًا

مثله مُجاهِد ، وقَتادة ، وابن زَيد (الطُّوسيّ ٧ : ١٥١)

ابن زَيد : شيئًا كبيرًا من الأمر حين دعَوا للرّحمان ولدًا (الطّبَريّ ١٦ : ١٢٩)

الفَرّاء : قرأت القُرّاء بكسر الألف ، إلّا أبا عبدالرّحمان السُّلَميّ فإنّه قرأها بالفتح (أدًّا) ، ومن

العرب من يقول: لقد جئتُ بشيءٍ آدٍّ مثل مادٍّ، وهو في الوُجوه كلّها بشيءٍ عظيم (٢ : ١٧٣)

أبو عُبَيْدة: عظيمًا من أعظم الدّواهي. (٢ : ١١)

الطَّبَريّ: لقد جئتم أيّها النّاس شيئًا عظيمًا من القول منكرًا.

وفي «الإدّ» لغات ثلاث، يقال: لقد جئتَ شيئًا إدًّا بكسر الألف، وأدًّا بفتح الألف، وآدًّا بفتح الألف ومدّها، على مثال مادٍّ «فاعل».

والقراءة قُرّاء الأمصار، وبها نقرأ. وقد ذُكر عن أبي عَبْد الرّحمان السُّلَميّ أنّه قرأ ذلك بفتح الألف، ولا أرى قراءته كذلك، لخلافها قراءة قُرّاء الأمصار. والعرب تقول: لكلّ أمر عظيم إدٌّ، وإمْرٌ، ونُكْرٌ. (١٦ : ١٢٩)

الهَرَويّ: يقال: جاء بأمرٍ إدٍّ، أي منكر عظيم. (١ : ٢٩)

الثَّعْلَبيّ: وفيه ثلاث لغات: إدًّا بالكسر، وهي قراءة العامّة، وأدًّا بالفتح، وهي قراءة السُّلَميّ، وآدًّا مثل مادًّ، وهي لغة لبعض العرب، رُويتْ عن ابن عبّاس وأبي العالِيَة. وكأنّها مأخوذة من الثِّقَل، يقال: آدَه الحمل يؤوده أوْدًا: أثقله. (القُرطُبيّ ١١ : ١٥٦)

الرّاغِب: أي أمرًا منكرًا يقع فيه جَلَبَة، من قولهم: أدّت النّاقة تئِدّ، أي رجّعت حنينها ترجيعًا شديدًا. والأديد: الجَلَبَة، وأُدٌّ قيل: من الوُدّ أو من أدّت النّاقة. (١٤)

المَيْبُديّ: قل لهم يا محمّد ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا﴾ أتيتم أمرًا منكرًا، وقلتم قولًا عظيمًا، أي كفرًا عظيمًا. والإدُّ: الدّاهية، وهي الأمر الشّديد، يقال: أدّ الأمر يئِدّ، إذا عظُم. (٦ : ٨٣)

النَّيسابوريّ: التفات من الغيبة إلى المخاطبة، تسجيلًا عليهم بالجُرأة والتّعرّض لسخطه.

والإدُّ: الأمر العجيب أو المنكَر، والتّركيب يدلّ على الشّدّة والثّقل، ومنه: أدّت النّاقة تؤُدّ، إذا رجّعت الحنين في جوفها. (١٦ : ٨٤)

أبو السُّعُود: ردٌّ لمقالتهم الباطلة وتهويلٌ لأمرها بطريق الالتفات، المُنبِئ عن كمال السّخَط، وشدّة الغضب، المُفصح عن غاية التّشنيع والتّقبيح، وتسجيل عليهم بنهاية الوَقاحة والجهل والجراءة.

والإدُّ، بالكسر والفتح: العظيم المنكَر، والإدّة: الشّدّة، وأدّني الأمر وآدني: أثقلني وعظُم عليّ، أي فعلتم أمرًا منكرًا شديدًا لا يقادر قدره، فإنّ «جاء وأتى» يستعملان في معنى «فعَل» فيعدّيان تعديته. (٣ : ٢٩٤)

نحوه البُرُوسَويّ (٥ : ٣٥٧)، والآلوسيّ (١٦ : ١٣٩)، والمَراغيّ (١٦ : ٨٥)

عِزّة دروزة: عظيمًا، أو شديدًا، أو فظيعًا، أو منكرًا. (٣ : ٦٦)

حِجازيّ: الإدُّ والإدّة: الدّاهية والأمر الفظيع، والمراد: أتيتم منكرًا عظيمًا. (١٦ : ٣٦)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ قد مرّت في النّصوص لمادّة «أدد» معانٍ ثلاثة:

أ ـ الأمر الفظيع المنكر، أو المنكر العجيب، أو الدّاهية العظيمة، أو الأمر الشّديد ونحوها، فهي عبارات شتّى والمعنى واحد.

ب ـ حنين النّاقة ومدّها صوتها ، أو ترجيع الحنين في جوفها ، ومدّ الحبل ، وصوت الوطء ، وامتداد المشي على الأرض . والعنصر الأصليّ في الجميع هو الامتداد

ج ـ القوّة والغلبة ، وهو عند ابن فارس أصلان

عِظَم الشّيء وشدّته وتكرّره

النُّدود ، أي الحنين .

وعند غيره الشّدّة ، وجريان الأمر على غير مجراه

والظّاهر أنّ الأصل فيه القوّة والشّدّة ، وسائر المعاني ناشئة عنها ، فإنّ الأمر إذا قوي واشتدّ غلب على غيره وخرج عن مجراه ، فينقلب منكرًا عجيبًا وداهية عظيمة ، كما أنّه يمتدّ ويتكرّر . وما حنين النّاقة ومدّ الحبل وامتداد المشي على الأرض إلّا من القوّة

٢ـ ويبدو وجود علاقة ـ لفظًا ومعنًى ـ بين أدّ ، وآدّ ، وآد ، وأيد ، وأود ، ويد . والأصل في الجميع هو القوّة والشّدّة ، فالأود : الثّقل والحفظ ، وهو ناشىء عن القوّة قال ابن دُرَيْد : «الأدّ والأيد والآدّ : القوّة» ، وذكر «الأيد» في مادّة «أدد» باعتبار أنّ التّضعيف إذا انفكّ ينقلب ياءً ، فأصل أيد : أدّ .

٣ـ ويبدو بالاستقراء أنّ «إدًّا وأدًّا» أدلّ على معنى القوّة من «أيد» ، لما في لفظها من الكرارة والتّماسك الّذي لايفسح مجالًا للرّاحة ، على ما تقوم به الياء من وظيفة النّطق في «أيد» ، فهو حرف من حروف المدّ والاستطالة الّتي تحقّق للمتكلّم نبرة استراحيّة مفتقدة في لفظ «أدّ»

٤ـ وهذه القوّة الموجودة في اللّفظ تسترح معنى دونه ، فتكسبه مزيدًا من الشّناعة والفداحة

ولم نجد في العربيّة الفصيحة قبل القرآن استعمالًا للفظ «الإدّ» إلّا وهو دالّ على القوّة فقط ، حتّى إذا جاء القرآن أضاف إلى تلك الدّلالة معنًى مستقبحًا ؛ بحيث انتقلت من أساليب المدح والافتخار في العصر الجاهليّ إلى أساليب الهجاء في عصر مابعد القرآن ، فلم يكد أحدهم يفتخر بأنّه قد جاء بأمر «إدّ» ، أو أنّه قد عمل «شيئًا إدًّا» لاكتساب هذا اللّفظ دلالة مستقبحة ، بعد أن وصف به القرآن عمل الّذين قالوا ﴿اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا﴾ مريم ٨٨ ، القول الّذي ﴿تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ مريم ٩٠ . فاستحال معنى القوّة المطوية فيه سابقًا إلى معنى الفضيعة المعيبة في المكر والدّاهية فيه بقوّة ؛ بحيث تسلمت الدّلالة مع اللّفظ متماسكًا دفعًا وتدرّجًا كاملًا . فإذًا باللّفظ نفس اللّفظ ولكنّ الدّلالة غير الدّلالة . وبهذا التّحوّل تركّز معنى القوّة في «أيد» فقط ، لأنّه لم يذكر إلّا في مواطن الخير والافتخار ، لاحظ «أيد» .

الاستعمال القرآنيّ

وفيه بحوث

الأوّل ـ لم يجئ في القرآن إلّا مرّة واحدة في آية مكّيّة

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمٰوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾ مريم ٨٨ ـ ٩٠ .

الثّاني ـ ولم يكن في (إدًّا) كما قلنا ، عنصر الفظاعة والمكر حتّى إذا ما جاء في القرآن استنكارًا لدعوى

المشركين أنّه تعالى اتّخذ ولداً، فدخل فيه هذا العنصر واستقرّ فيه، واشتبكت فيه الدّلالة مع اللّفظ. وهذا يتلاءم مع توجيه الخطاب إليهم والالتفات عن الغيبة في (لَقَدْ جِئْتُمْ) الدّالّ على خطورة الموقف وعِظَمِ الأمر وشناعة القول المتمثّلة في قوله ﴿تَكَادُ السَّمٰوٰتُ ...﴾ إلى آخر الآيات

الثّالث ـ ويجب التّنبيه على أنّ اختيار (إدًّا) ـ مع مافيه من تلك المفاهيم السّامية فيه تنسيقٌ لفواصل الآي في سورة مريم، فلاحظ.

الرّابع ـ ويبقى سؤالٌ هو لماذا استعملت هذه المادّة في القرآن مرّة واحدة ؟ فهل فيه إشارة إلى أنّ فظاعة الأمر وثقل المعنى ونُدرة الوجود والاستعمال بحيث لايقع إلّا مرّة واحدة ؟ أو أنّه كان من الألفاظ النّادرة في لغة العرب، فلا يكاد يُستعمل إلّا لضرورة لفظيّة أو معنويّة ؟

وهذا السّؤال يُطرَح في كلّ ماجاء في القرآن مرّة واحدة، والبحث عنه يفتح أمامنا بابًا جديدًا إلى سرّ بلاغة القرآن وكنوزها المكنونة

إدريس

لفظ واحد، مرّتان مكّيّتان، في سورتين مكّيّتين

النّصوص اللّغويّة والتّفسيريّة والتّاريخيّة

وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا.

مريم ٥٦

وَاِسْمٰعِيلَ وَاِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ

الأنبياء ٨٥

ابن مسعود : هو إلياس، بُعث إلى قومه بأن يقولوا لاإله إلّا الله، ويعملوا ماشاؤوا فأبوا وأهلكوا. (أبو حيّان ٦: ٢٠٠)

ابن عبّاس : هو إلياس (الطّبرسيّ ٤: ٥٩)

وَهْب بن مُنَبِّه : إدريس جدّ نوح، الّذي يقال له خنوخ، وهو اسم سُريانيّ. وقيل: عربيّ، مشتقّ من الدّراسة، لكثرة درسه الصّحف. (السّيوطيّ ٤: ٦٨)

السُّدّيّ : هو أوّل نبيّ بعثه الله بعد آدم وشيث. (الميبديّ ٦: ٥٦)

ابن إسحاق : كان إدريس أوّل بني آدم أُعطي النّبوّة، وهو أخنوخ بن يَرْد بن مهلائيل بن أنُوش بن قينان بن شيث بن آدم. (السّيوطيّ ٤: ٦٨)

الطّبريّ : [بعد ذكر آباء إدريس إلى أبيه «يَرْد»] فلمّا ... ثمّ نكح يَرْد ... حدّثنا ابن حميد قال: حدّثنا سلمة عن ابن إسحاق وهو ابن مائة سنة واثنتين وستّين سنة بركنا [ابن الأثير ١: ٥٩ بركنا، المقدسيّ ٣: ١١ بركيا] ابنة الدّرمسيل بن محويل بن خنوخ بن قين بن آدم، فولدت له أخنوخ بن يَرْد وأخنوخ إدريس النّبيّ وكان أوّل بني آدم أُعطي النّبوّة فيما زعم ابن إسحاق، وخطّ بالقلم. فعاش يَرْد بعد ما وُلد له أخنوخ ثمانمائة سنة، و وُلد له بنون وبنات، فكان كلّ ما عاش يَرْد تسعمائة سنة و ستّين ثمّ مات.

وقال غيره من أهل التّوراة : وُلد لـ«يَرْد» أخنوخ وهو إدريس، فنبّأه الله عزّوجلّ، وقد مضى من عمر آدم ستّمائة سنة واثنتان وعشرون سنة، وأُنزل عليه ثلاثون صحيفة، وأوّل من خطّ بعد آدم وجاهد في سبيل

الله وقطع الثّياب وخاطها ، وأوّل من سُبي من وُلد قابيل فاسترقّ منهم. وكان وصيّ والده فيما كان آباؤه أوصَوا به إليه ، وفيما أوصى به بعضهم بعضًا ، وذلك كلّه من فعله في حياة آدم.

وتُوفّي آدم عليه السلام بعد أن مضى من عمر خَنوخ ثلاثمائة سنة وثماني سنين تتمّةُ تسعمائة وثلاثين سنة الّتي ذكرنا أنّها عمر آدم.

قال : ودعا خَنوخ قومه ، و وعظهم وأمرهم بطاعة الله عزّوجلّ ومعصية الشّيطان ، وألاّ يُلابسوا وُلدَ قابيل ، فلم يقبلوا منه. وكانت العصابة بعد العصابة من وُلد شيث تنزل إلى وُلد قابيل.

قال : وفي التّوراة : إنّ الله تبارك وتعالى رفع إدريس بعد ثلثمائة سنة وخمس وستّين سنة مضت من عمره. [إلى أن قال :]

حدّثني الماضي بن محمّد عن أبي سُليمان عن القاسم ابن محمّد عن أبي إدريس الخَولانيّ عن أبي ذرّ الغفاريّ قال : قال لي رسول الله صلّى الله عليه وآله : يا أبا ذرّ أربعة - يعني من الرّسل - سُريانيّون : آدم ، وشيث ، و نُوح ، و خَنوخ [الصّدوق في المعاني : ٣٣٢ ، والخصال : ٥٢٤ أخنوخ وهو إدريس] ، وهو أوّل من خطّ بالقلم وأنزل الله تعالى على خَنوخ ثلاثين صحيفة.

وقد زعم بعضهم أنّ الله بعث إدريس إلى جميع أهل الأرض في زمانه ، وجمع له علم الماضين ، وأنّ الله عزّوجلّ زاده مع ذلك ثلاثين صحيفة.

قال : فذلك قول الله عزّوجلّ : ﴿إِنَّ هٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ * صُحُفِ إِبْرٰهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ الأعلى : ١٨ ، ١٩.

قال : يعني بالصُّحف الأُولى الّتي أُنزلت على ابن آدم هبة الله وإدريس عليهما السلام.

(تاريخ الأُمم والملوك ١ : ١١٥ ، ١١٦)

نحوه المسعوديّ (١ : ٥٠) ، و ابن كثير ، (البداية والنّهاية ١ : ٩٩) ، وابن الأثير (الكامل ١ : ٥٩) ، وأبي الفداء (١ : ٩) ، والمقدسيّ (٣ : ١١) ، والثّعلبيّ (٢٩) ، والمجلسيّ وهو تتبّع (١ : ٥٤٣)

البَغَويّ : هو جدّ أبي نوح ، واسمه أخنوخ ، سُمّي إدريس ، لكثرة درسه الكتب. وكان خيّاطًا ، وهو أوّل من خطّ بالقلم ، وأوّل من خاط الثّياب ولبس الثّياب المخيطة ، وكانوا من قبل يلبسون الجلود. وأوّل من اتّخذ السّلاح وقاتل الكفّار ، وأوّل من نظر في علم الحساب. (٤ : ٢٠٢)

مثله الطَّبْرِسيّ (٣ : ٥١٩) والخازن (٤ : ٢٠٢).

الميبُديّ : هو جدّ أبي نوح ، وهو نوح بن لمك بن متوشلَخ بن أخنوخ. وبين إدريس وآدم خمسة آباء ، وهم أخنوخ بن يارد بن مَهلائيل بن قَينان بن يانش بن شيث بن آدم. وفي قول آخر بينهما أربعة آباء : أخنوخ ابن مَهلائيل بن أنوش بن شيث بن آدم. وفي قولٍ : إنّ اسم إدريس هو إلياس. وفي قولٍ : أخنوخ ، وهو الأصحّ.

وسمّي إدريس لكثرة درسه الصُّحُف المنزّلة عليه. وقيل : إدراسين. وأُنزل عليه ثلاثون صحيفة ، وفي رواية خمسون صحيفة.

وقيل : سمّي بإدريس لكثرة تدريسه إيّاه. [ثمّ ذكر مثل البَغَويّ] (٦ : ٥٥)

الزَّمَخْشَريّ : قيل سمّي إدريس لكثرة دراسته كتاب الله عزّوجلّ ، وكان اسمه أخنوخ

وهو غير صحيح ، لأنّه لو كان «إفعيلًا» من الدّرس لم يكن فيه إلّا سبب واحد وهو العلميّة فكان منصرفًا ، فامتناعه من الصّرف دليل العجمة . وكذلك إبليس أعجميّ وليس من الإبلاس كما يزعمون ، ولا يعقوب من العقب ولا إسرائيل بإسرال كما زعم ابن السّكّيت ، ومن لم يحقّق ولم يتدرّب بالصّناعة كثرت منه أمثال هذه الهنات ويجوز أن يكون معنى إدريس في تلك اللّغة قريبًا من ذلك ، فحسبه الرّاوي مشتقًّا من الدّرس

وأنزل الله عليه ثلاثين صحيفة ، وهو أوّل من خطّ بالقلم ونظر في علم النّجوم والحساب ، وأوّل من خاط الثّياب ولبسها ، وكانوا يلبسون الجلود (٢ : ٥١٣)

نحوه الفخر الرّازيّ (٢١ : ٢٣٣) ، والبيضاويّ (٢ : ٣٦)

الرّازيّ : قيل : سمّي إدريس ﷺ لكثرة دراسته كتاب الله تعالى ، واسمه أخنوخ بحاءين مهملتين بوزن «مفعول» (٢٢٢)

القُرطُبيّ : إدريس ﷺ أوّل من خطّ بالقلم ، وأوّل من خاط الثّياب ولبس المخيط ، وأوّل من نظر في علم النّجوم والحساب وسيرها وسمّي إدريس لكثرة درسه لكتاب الله تعالى . وأنزل الله تعالى عليه ثلاثين صحيفة كما في حديث أبي ذرّ .

قال الثّعلبيّ والغزنويّ وغيرهما وهو جدّ نوح وهو خطأ وكذا وقع في السّيرة أنّ نوحًا ﷺ بن لامك ابن متوشلخ بن أخنوخ ، وهو إدريس النّبيّ فيما يزعمون

وكان أوّل من أُعطي النّبوّة من بني آدم ، وخطّ بالقلم ، ابن يرد بن مهلائيل بن قينان بن يانش بن شيث بن آدم . (١١ : ١١٧)

النّيسابوريّ : أمّا إدريس ، فالأصحّ أنّه اسم أعجميّ ، بدليل منع الصّرف ، كما مرّ مرارًا في آدم ويعقوب وغيرهما

وقيل : «إفعيل» من الدّرس ، لكثرة دراسته كتاب الله . ولعلّ معناه بالأعجميّة قريب من الدّراسة ، فظنّه القائل مشتقًّا منها . (١٦ : ٦٦)

أبو حَيّان : [ذكر مثل البغويّ وأضاف]

إدريس اسم أعجميّ مُنع من الصّرف للعلميّة والعُجمة . ولا جائز أن يكون «إفعيلًا» من الدّرس كما قال بعضهم ، لأنّه كان يجب صرفه ، إذ ليس فيه إلّا سبب واحد ، وهو العلميّة (٦ : ٢٠٠)

ابن خَلدُون : يقال لمَلك بن متوشَلَخ ، بفتح اللّام وسكونها ، ابن أخنوخ ، ويقال أخنوخ ويقال أخنخ ، ويقال أحنخ وهو إدريس النّبيّ فيما قاله ابن إسحاق ابن يرد ، ويقال يارد ابن مهلائيل ويقال ماهلائيل بن قاين ، ويقال قينن بن أنوش

ويقال يانش بن شيث بن آدم ، ومعنى شيث عطيّة الله هكذا نسبه ابن إسحاق وغيره من الأئمّة ، وكذا وقع في التّوراة نسبه ، وليس فيه اختلاف بين الأئمّة .

ونقل ابن إسحاق أنّ خنوخ الواقع اسمه في هذا النّسب هو إدريس النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، وهو خلاف ما عليه الأكثر من النّسّابين ، فإنّ إدريس عندهم ليس بجدّ لنوح ولا في عمود نسبه

وقد زعم الحكماء الأقدمون أيضًا أنّ إدريس هو هرْمِس المشهور بالإمامة في الحكمة عندهم. (٢ : ٥)

الفيروزآباديّ: إدريس اسمه بالسّريانيّة خَنوخ، ويقال أخنوخ، ومعناه كثير العبادة. وأمّا إدريس فاسم أعجميّ غير منصرف. وقيل: مشتقّ من الدّرس والدّراسة بمعنى القراءة، سُمّي به لكثرة ما دَرَس من كتب الله، فإنّه كان يحفظ صُحُف آدم وصُحُف شيث على ظهر قلبه. وكانت صُحُف آدم واحدًا وخمسين صحيفة، وصُحُف شيث عشرين، وصُحُفه خاصّة ثلاثين، وكان يحفظ الجميع ويدرّسه.

قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «ما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه إلّا نزلت عليهم السّكينة وغشيتهم الرّحمة، وذكرهم الله فيمن عنده».

وكان إدريس أوّل من خطّ، وأوّل من خاط، وأوّل من أخبر عن علم الهيئة والحساب وأحكام النّجوم وتأثير الكواكب بالتّأييد السّماويّ والمدد الرّبّانيّ، رفع الله عنه بدعائه إحساس حرارة الشّمس، وعند الله حتّى تمنّت الملائكة المقرّبون صحبته.

دعاه الله في التّنزيل باثني عشر اسمًا: السّاجد، والباكي ﴿خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ مريم ٥٨، مجتبى، ومهديّ ﴿وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ مريم ٥٨، رفيع الشّأن، عليّ المكان ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ مريم ٥٧، صالح ﴿وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ الأنبياء ٧٢، صابر ﴿كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الأنبياء ٨٥، صدّيق، ونبيّ ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ مريم ٥٦، مذكور، وإدريس ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ﴾ مريم ٥٦.

وذكره باسمه في موضعين:

﴿وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الأنبياء ٨٥، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ﴾ مريم ٥٦.

(بصائر ذوي التّمييز ٦ : ٥١)

الطُّريحيّ: إدريس هو أخنوخ، أحد أجداد نوح عليه السلام، رُفع إلى السّماء بعد ثلاثمائة وخمس وستّين سنة.

قيل: سُمّي إدريس لأنّه كان يكثر الدّرس بحكم الله، وسُنن الإسلام.

قال الشّيخ أبو عليّ: وفيه نظر، لأنّ الاسم أعجميّ ولذلك امتنع من الصّرف، ولو كان «إفعيلًا» من الدّرس لم يكن فيه غير سبب وهو العلميّة، وكان يجب أن ينصرف.

وقد أنزل الله ثلاثين صحيفة عليه، وهو أوّل من خاط الثّياب ولبسها، وكانوا يلبسون الجلود، وهو أوّل من خطّ بالقلم ونظر في علم النّجوم والحساب.

(٤ : ٧٠)

الآلوسيّ: هو نبيّ قبل نوح، وبينهما على ما في المستدرك عن ابن عبّاس ألف سنة. وهو أخنوخ بن يرْد بن مهلاييل بن أنوش بن قينان بن شيث بن آدم عليهما السلام، وعن وهب بن منبّه أنّه جدّ نوح عليهما السلام، والمشهور أنّه جدّ أبيه، فإنّه ابن لمك بن متوشلخ بن أخنوخ.

وهو أوّل من نظر في النّجوم والحساب، وجعل الله تعالى ذلك من معجزاته على ما في البحر. وأوّل من خطّ بالقلم وخاط الثّياب ولبس المخيط وكان خيّاطًا، وكانوا

قبل يلبسون الجلود ، وأوّل مُرْسَل بعد آدم ، وقد أنزل الله تعالى عليه ثلاثين صحيفة وأوّل من اتّخذ الموازين والمكاييل والأسلحة ، فقاتل بني قابيل .

وعن ابن مسعود أنّه إلياس ، بُعث إلى قومه أن يقولوا : لا إله إلّا الله ، ويعملوا ماشاؤوا فأبوا وأهلكوا .

والمعوّل عليه الأوّل وإن رَوَى القول بأنّه إلياس ابنُ أبي حاتم بسندٍ حَسَنٍ عن ابن مسعود

وهذا اللّفظ سُريانيّ عند الأكثرين وليس مشتقًّا من الدّرس ، لأنّ الاشتقاق من غير العربيّ ممّا لم يقل به أحد ، وكونه عربيًّا مشتقًّا من ذلك يردّه منع صرفه نعم لايبعد أن يكون معناه في تلك اللّغة قريبًا من ذلك ، فلُقّب به لكثرة دراسته . (١٦ : ١٠٥)

جرّة مروزة : إدريس عليه السلام يذكر هنا [سورة مريم] لأوّل مرّة . وقد ذُكر مرّة ثانية في سورة الأنبياء وذكر المفسرون أنّه من أجداد نوح عليه السلام ، وأنّ اسمه أخنوخ وهذا الاسم قد ورد في الإصحاح الخامس من سفر التكوين كجدّ من أجداد نوح مثلًا وقد جاء في هذا الإصحاح عنه «وسلك أخنوخ مع الله ولم يوجد بعدُ لأنّ الله أخذه» حيث يلمح شيء من التّطابق مع ماذكر عنه في الآية الّتي ورد اسمه فيها . ولكنّا لاندري كيف انقلب إلى إدريس

وقد قال ابن منظور في لسان العرب : إنّه سُمّي بذلك لكثرة دراسته كتاب الله تعالى ، واسمه أخنوخ ، وهذا يعني أنّ الاسم عربيّ الاشتقاق والجذر وقد أورد المفسّرون بياناتٍ مَعْزُوَّةً إلى علماء الأخبار ونُشّر عن إدريس ومعارفه وأوّليّته في الكتابة وعلم الحساب ، واستعمال السّلاح وقتال الكفّار ورَفْعه إلى السّماء فعلًا ، ووجوده الآن في السّماء الرّابعة .

وفي ماروي عن إدريس ومعارفه تطابقٌ مّا ، مع ماذكره ابن منظور عنه وعن اشتقاق اسمه من مادّة درس ، الّتي من معانيها كثرة الدّراسة .

ونُنبّه مع ذلك إلى أنّنا لم نطّلع على شيء موثّق ممّا ذُكر عنه ، وأنّنا نميل إلى التّحفّظ . ونرى فيه تزيّدًا لا طائل منه في موضوع السّلسلة وهدفها ، وإن كنّا نرى فيه أنّه يدلّ على أنّ سامعي القرآن أو بعضهم لم يكونوا يجهلون اسمه ونبوّته وعِظم شأنه عند الله (٣ : ٥٣)

الطّباطبائيّ : إنّ إدريس النّبيّ كان اسمه أخنوخ ، وهو من أجداد نوح عليه السلام ، على ماذكر في سفر التّكوين من التّوراة ، وإنّما اشتهر بإدريس لكثرة اشتغاله بالدّرس . [وعنه روايات في «إدريس» ، فراجع]
(١٤ : ٦٤)

المراغيّ : النّسّابون يقولون إنّه جدّ أبي نوح عليه السلام ، ويقولون إنّه أوّل من خطّ بالقلم وخاط الثّياب ولبس المخيط ، وكانوا قبله يلبسون الجلود وأوّل من نظر في النّجوم وتعلّم الحساب ، وجعل الله ذلك من معجزاته .

وبين تقادُم العهد ، وطول الزّمن ، وعدم وجود السّند الصّحيح الّذي يعوّل عليه في الرّواية ، يجعلنا في شكّ من كلّ هذا ، وعلينا أن نكتفي بما جاء به الكتاب الكريم في شأنه ، وقد وصفه الله بجملة صفات كلّها مفاخر ومناقب إعظام وإجلال :

١- إنّه كان صدّيقًا

٢- نبيًّا

٣ـ ورفعناه مكانًا عليًّا . أي أعليناه قدره ورفعنا ذكره في الملإ ، ونحو هذا قوله لنبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ الإنشراح ٤

ويرى بعض الباحثين في الآثار المصريّة أنّ إدريس تعريب لكلمة «أوزريس ، أوزيريس» وهو الّذي ألّف له المصريّون القدماء رواية خُلّدت في بطون تواريخهم ، ومنها أنّه حصل بينه وبين أخيه تحاسدٌ وشقاق أدّى إلى قتله وتقطيعه إربًا إربًا ، فجمعت امرأته تلك القِطَع وحفظتها وحنّطتها ، واتّخذوه إلهًا بعد أن كان مُصلحًا عظيمًا .

وهذه القصص الخرافيّ جعل المصريّين يُعنون بتحنيط الموتى ، وقد أفاد هذا العمل صناعة التّحنيط ورقّاها حتّى صارت مضرب الأمثال في الخافقين .

وقد كان المُلك والدّين في عهد تلك الدّولة أمرًا واحدًا ، فالملك يجمع بين شؤون الدّين والدّنيا ، فمن عصى الملك فقد عصى الله .

ويعتقدون أنّ «أوزريس» صَعِد إلى السّماء وصار إلى العالم العلويّ ، وله عرش عظيم في السّماء ، ويتمتّع بأعظم الخيرات ، وكلّ مَن حُنّط جسمه و وزنت أعماله بعد الموت وحكم القضاة ـ وهم اثنان وأربعون قاضيًا ـ بأنّ حسناته غلبت سيّئاته ، يلحق بـ«أوزريس» ، وهذا النّبيّ الّذي جعلوه إلهًا بعد ذلك هو الّذي علّمهم العلوم والمعارف ، وينسبون الفضل في ذلك إليه

وقد ارتقت الأمّة المصريّة في العلوم والمعارف إلى حدّ لم تصل إليه أمّة أخرى لا في القديم ولا في الحديث ، وخدمت النّوع البشريّ خدمة جليلة ، فارتفاع إدريس إلى السّماء راجع إلى رُقيّ تعاليمه وانتفاع أُمّته بها ، فالنّبيّ بأمّته . ومن ثمّ تجد آثار أُمّته باديةً للعيان ، بعد أن كانت خافيةً عن الأنظار (١٦ - ٦٤)

محمّد إسماعيل إبراهيم : أوّل من أعطي النّبوّة بعد آدم عليه السلام إدريس وشيث عليهما السلام ، وكان إدريس أوّل من خطّ بالقلم ، وقد أدرك من حياة آدم ثلاثمائة سنة وثماني سنين ، وقد ثبت في الصّحيحين في حديث الإسراء أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم مرّ به في السّماء الرّابعة

وفي بعض الرّوايات أنّ إدريس عليه السلام كان أوّل الأنبياء ثمّ تلاه نوح ثمّ إبراهيم ثمّ إسماعيل وإسحاق ثمّ يعقوب ثمّ يوسف ثمّ لوط ثمّ هود ثمّ صالح ثمّ شُعيب ثمّ موسى وهارون ثمّ إلياس (١٨٦)

البُستانيّ : إدريس اسم نبيّ بقول العرب إنّه هو نفس أخنوخ المارّ ذكره [٢ : ٦٣٩] ، ويزعم اليونان أنّه هو نفس هرمس الحكيم المصريّ وقال العرب : إنّ اليونان سمّوه بهذا الاسم والكلّ واحد ، وفرّق قومٌ بين إدريس وأخنوخ مع ما يُرى من الاتّفاق البيّن بين ترجمتهما ، كما سترى هنا ورأيت في أخنوخ .

وأمّا تاريخ وجوده بحسب أقوال العرب فكان موافقًا أيضًا لتاريخ وجود أخنوخ ، ويقولون : إنّه ابن يارَد ، كما يقول اليهود والنّصارى عن أخنوخ .

قال العرب : وإنّما دُعي بإدريس لأنّه كان كثير الدّرس ، ولا يبعد أن يكون هو نفس أخنوخ ، ولا موجب لجعلهما اثنين مع اتّفاق قصّتيهما ونسبهما .

وأمّا ترجمة إدريس على قول العرب فهي أنّه كان

نبيًّا ومَلِكًا عظيمًا وحكيمًا فريدًا، ولد بمصر، وأنّه أُرسل من الله نبيًّا ومُنذرًا لنسل قابيل أو قايين، ليرجعوا عن غيّهم وكُفرهم ويتوبوا إلى الله، ويسيروا في طريق الحقّ والفضيلة. فلم يصدّقه أكثرهم، فشهر عليهم الحرب وأخذ يجاهد في سبيل الله، وهو أوّل من فعل ذلك، فقتلهم واستعبدهم وسبى نساءهم وأولادهم، فكانوا له أرقّاء أيضًا.

وقالوا: إنّه أوّل من رسم بعمارة المُدُن، وجمع طلّاب العلم وقرّر لهم قواعد السّياسة بالمدنيّة. وأنّه كان من العلم والحكمة في أرفع المنازل، وأنّ الله أنزل إليه ثلاثين صحيفة، فعرف أسرار العالم والكون، ولم يَخْفَ عليه شيء. وأنّه أوّل من خطّ بالقلم، واخترع الخياطة ولبس ثيابًا ولم تكن قبله. وأنّه اخترع علم الهيئة والنّجوم والحساب والرّياضة والمنطق والطّبيعيّات واللاّهوت وأسرار الفلك. وأنّه صبّ الرّصاص كعبة رصاصًا، فكان ذلك دليل خبرته بفنّ الكيمياء. وأنّه ألّف كتبًا كثيرة فيها أسرار الرّبوبيّة، لكنّ الله جعلها تسقط من يده في البحر، ويختفي أثرها، لحكمة منه في كتم مافيها من الأسرار الّتي لايجوز للنّاس أن يعرفوها. وأنّه قبل رَفْعه إلى السّماء بقي ستّ عشرة سنة لاينام ولا يأكل ولا يشرب حتّى بقي عقلًا مجرّدًا، فخالط أرواح الملائكة وحصل له المعراج مُنسلخًا عن البشريّة.

وقيل: بل رُفع بجسده وكان عمره ٣٦٥ سنة. وقالوا: إنّه يبقى حيًّا لايذوق الموت، وأنّه إذا مات النّاس أجمع يوم القيامة تصيبه دَهْشة كالموت. وقيل: بل يستأذن ملك الموت الله سبحانه بأن يذيق إدريس الموت فيأذن له، ويدخله جهنّم ليراها ثمّ يدخل الجنّة فيلبث فيها إلى الأبد. وهذا تقريبًا نفس القول في أخنوخ وإيليا. [ولكلامه تتمّة] (دائرة المعارف ٢: ٦٧١)

المُصطفَويّ: [نقل أقوال السّابقين من الطّبريّ والمسعوديّ وهوتسما وبعض العبارات من سفر التّكوين ثمّ قال:]

فقد ظهر ممّا نقلنا لك أُمور:

١- أنّ إدريس هو أُخنوخ بن يارد، ونسبه مضبوط في التّكوين.

٢- أنّ أخنوخ قد ضُبط في العبريّة بلفظ حنوخ.

٣- أنّ حنوخ من مادّة حانخ العبريّة وهي بمعنى التّعليم والتّربية، ولايبعد أن يكون إدريس ترجمةً لها إن كان عربيًّا من الدّرس.

٤- أنّ إدريس يمكن أن يكون مأخوذًا من ارميس أو هرميس يونانيّة كما سبق، ويحتمل أن يكون مأخوذًا من العبريّة «دارَش» = الوعظ؛ والّذي يقوى في النّظر كونه معرّبًا لا عربيًّا.

٥- فلا يبعد أن يكون إدريس اسمًا آخر له باعتبار صفة أو خصوصيّة فيه، كما في يعقوب وإسرائيل، محمّد وأحمد، عيسى والمسيح.

﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ مريم: ٥٦، ٥٧.

﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الأنبياء: ٨٥

يُستفاد من الآيتين الكريمتين مقامه السّامي في الصّدق والحقّ، وارتفاعه إلى مقام عليّ من الرّوحانيّة

والحقيقة، وكونه من الأنبياء المرسلين في مرتبة إسماعيل و ذي الكفل، وأنّه من الصّابرين على الحقّ الّذين هم استقاموا على الطّريقة الإلهيّة، وأداء الوظائف المعيّنة [إلى أن قال]

فظهر ممّا ذكر أنّ إدريس لاشكّ أنّه أخنوخ بن يارد، وأنّه قبل نوح، وأنّه من الأنبياء الصّدّيقين.

وأمّا أنّ كلمة «إدريس» هل هي معرّبة من السّريانيّة أو العبرانيّة أو اليونانيّة؟ وهل هي كانت وصفًا أو لقبًا أو اسمًا آخر له؟ فلا مأخذ لنا في تحقيقها.

وأقوالٌ أُخر يقال في هذا المورد: من أنّ كلمة «إدريس» عربيّة من مادّة «الدّرس»، وأنّه من أنبياء بني إسرائيل، وأنّه هو إلياس أو غيره، وأنّه بعد زمان نوح النّبيّ كلّها ضعيفة ساقطة (١: ٤٥ ـ ٤٦)

الأُصول اللّغويّة

١ـ قال المتقدّمون فيه: إنّه عربيّ مشتقّ من الدّرس، فهو على وزن «إفعيل» وسمّي بهذا الاسم لكثرة دراسته كتاب الله، أو لكثرة تدريسه الصّحف. وردّ المتأخّرون هذا الرّأي بقولهم: بأنّه لو كان عربيًّا مانعه من الصّرف مانع، والعلميّة وحدها لاتمنعه من الصّرف، وهو دليل على أعجميّته.

وتعقيبًا على ماذكر فإنّ أوزان المبالغة كلّها سماعيّة، و «إفعيل» غير مسموع فيها، فلو كان من الدّرس فتكثيره «درّاس» كما جاء في اللّغة، وما قيل: إنّه من التّدريس هو وهم، لأنّ هذه الأوزان تُبنى من الأُصول الثّلاثيّة المجرّدة، والتّدريس مزيد فيه.

٢ـ والصّحيح أنّه سُريانيّ مُعرّب. وقد ورد بألفاظ مختلفة في هذه اللّغة، فقالوا: «أَنْدِرْياس» و «أَنْدِراس» و «آندِروس» و «أَنْدَرِيس»[1] واللّفظة الأخيرة مطابقة للّفظ المعرّب، إلّا أنّ همزته مكسورة فيه، كما هو دَيْدَن العرب مع الأسماء الأعجميّة، إذ أنّهم يتصرّفون فيها تصرّفًا فاحشًا، مثلما قالوا: إنجيل وأنجيل. وحذفوا النّون، لأنّها لاتقع بين همزة ودال في اسم عربيّ، سوى وقوعها بينهما في لفظ «أندر» بمعنى بيدر أو كُدْس حنطة، ولعلّه لفظ سُريانيّ، فاللّغويّون يقولون: إنّه لغة شاميّة، ثمّ سكّنوا الدّال للتّخفيف فصار «إدريس».

٣ـ واختلفوا في المسمّى كاختلافهم في الاسم، فقال بعضهم: هو إلياس، وقال الجمهور: هو أَخنوخ، الوارد ذكره في التّوراة، وقال اليونانيّون: هو هِرْمِس الحكيم[2] وسبب هذا الخلاف يرجع إلى عدم ورود اسمه في عمود النّسب، ولكنّ النّسّابين أجمعوا على أنّ أخنوخ الوارد اسمه في العمود هو إدريس نفسه، وهو أخنوخ بن يَرْد بن مَهْلائيل بن قَيْنان بن أَنُوش بن شِيث بن آدم، وهو أبو جدّ نوح بن لَمَك بن مَتُّو شَلَخ بن أخنوخ.

٤ـ وقد وقع خلاف في ضبط لفظ أخنوخ وفي أسماء آبائه أيضًا، لأنّ هذه الأسماء عبريّة، ومخارج حروفها تختلف عن مخارج العربيّة، فلقد ورد بلفظ «أَخنوخ» وهو أشهرها، و «خنوخ».

وقالوا فيه أيضًا: «خَنُّوخ» بدون همز، و «أخنُّخ»

---

(١) المعجم المقارن (فرهنگ تطبيقي) للدّكتور محمّد جواد مشكور (١: ٩)

(٢) دائرة المعارف للبستانيّ (٢: ٦٧١).

بحذف حرف المدّ لاختلاس حركة النّون، و «أخنوخ».

الاستعمال القرآنيّ، وفيه:

١ـ على الرّغم من تأكيد النّصوص على أنّ إدريس هذا هو من أجداد نوح، فالمستفاد من القرآن أنّه أحد أنبياء بني إسرائيل، فقد مرّ في صدر البحث أنّ إدريس جاء في آيتين، إحداهما في سورة مريم والأخرى في الأنبياء.

أمّا الّتي في مريم فإنّها متأخّرة عن ذكر جماعة من الأنبياء، فقد بدأت هذه السّورة بذكر زكريّا ويحيى ثمّ مريم وعيسى، ثمّ عادت إلى ذكر إبراهيم وموسى وهارون وإسماعيل (صادق الوعد) إلى أن تقول ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ ٥٦، ٥٧، وأعقبت مباشرة ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا﴾ ٥٨، وهذا السّياق كأنّه تصريح بأنّ إدريس من ذرّيّة آدم، وممّن حُمل مع نوح، ومن ذرّيّة إبراهيم وإسرائيل، وإلّا فهذا السّياق يرفض على أقلّ تقدير أنّ إدريس من أجداد نوح.

وأمّا آية الأنبياء فلعلّها أقرب من ذلك، فإنّ تلك السّورة تبدأ بسَرْد قصص الأنبياء بذكر موسى وهارون، ثمّ إبراهيم و لوط، ثمّ إسحاق ويعقوب، ثمّ تعود إلى الخلف لتذكر: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ﴾ الأنبياء: ٧٦، ثمّ ترجع إلى داود وسليمان وأيّوب، إلى أن تقول ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ الأنبياء: ٨٥، ثمّ تذكر ذا النّون، ثمّ زكريّا ويحيى.

فالمشاهد في هذا السّياق ذكر إدريس بعد داود وسليمان، وقبل ذي النّون وزكريّا ويحيى، وهؤلاء كلّهم من بني إسرائيل. وفي نفس الآية ذكر إدريس مع إسماعيل وذي الكفل، وإسماعيل هذا إمّا ابن إبراهيم، أو رجل آخر يسمّى «صادق الوعد»، وهو الظّاهر هنا بقرينة آية مريم، حيث جاء فيها ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ إلى أن قال: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ مريم: ٥٦، وبقرينة قوله ﴿وَاذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِنَ الْأَخْيَارِ﴾ ص: ٤٨، لاحظ «إسماعيل».

فكأنّ إسماعيل و ذا الكفل هما من بني إسرائيل، وقد جاء إدريس متوسّطًا بينهما في آية الأنبياء: ﴿وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ﴾، ولا أقلّ من أنّ هذا السّياق في الآيات يأبى كون إدريس من أجداد نوح، لولا أنّه كالتّصريح في كونه من بني إسرائيل، وأنّ هؤلاء كلّهم من الصّابرين على ما أصابهم من هذه الأمّة العاصية العاتية العنيدة.

٢ـ و وُصف إدريس في الآيتين بأنّه كان صدّيقًا نبيًّا، وأنّه من الصّابرين كشأن سائر الأنبياء. والسّياق يشعر بالدّوام، وأنّه كان مداومًا على هذه الخصال، كملكة راسخة فيه، ولولا ذلك لما استحقّ النّبوّة والزّعامة. ولا يخفى أنّ هذا الوصف نفسه قد جاء في نفس السّورة في شأن إبراهيم شيخ الأنبياء ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ مريم: ٤١، وكفى به عظمة، كما أنّ الصّبر من أوصاف أُولي العزم من

الرُّسل. ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ الأحقاف ٣٥.

٣ـ وجاء التّعبير بـ(اُذْكُرْ فِي الْكِتَابِ) الدّالّ على مزيد من التّبجيل في شأن إبراهيم وموسى و مريم وإسماعيل (صادقَ الوَعْدِ) وإدريس فقط، كما جاء التّعبير بـ(أُذكر) في شأن داود وأيّوب وإبراهيم وإسحاق ويعقوب وإسماعيل وذي الكفل واليسع ولوط (أخي عاد) وهذه المزيّة ترفع مقام إدريس إلى درجة عظماء الرُّسل.

أدو ـ أدي

٥ ألفاظ ، ٦ مرّات : ١ مكّيّة ، ٥ مدنيّة
في ٤ سور : ١ مكّيّة ، ٣ مدنيّة

فليؤدّ ١ : ١ ـ ١	تؤدّوا ١ ـ ١	أداء ١ ـ ١
يؤدّه ٢ ـ ٢	أدّوا ١ ١	

النّصوص اللّغويّـة

الخليل : أدّى فلانٌ ما عليه أداءً و تأديةً ، وفلانٌ آدي للأمانة من فلان ، غير أنّ العامّة قد لهجوا بالخطأ ، يقولون فلانٌ أدّى للأمانة ، وهذا في النحو غير جائز

وألف الأداة هي الواو ، لأنّك تقول أدوات ، لكلّ ذي حِرْفة أداة ، وهي آلته يُقيم بها حِرْفته .

وأداة الحرب السّلاح ، و رجل مُؤْدٍ : كامل السّلاح [ثمّ استشهد بشعر] (٨ ٩٨)

الكِسائيّ : إنّ العرب تقول : أخذ هَداته ، أي أداته ، على البدل (ابن سيده ٩ : ٤٥١)

أبو عمرو الشّيبانيّ : الأداء الحَوّ من الرّمل ، وهو الواسع من الرّمل ، وجمعه أيدية

والإداة زماع الأمر واجماعه [ثمّ استشهد بشعر]

وأدّى الشيء : أوصله ، والاسم الأداء ، وهو آدى للأمانة منه ، بمدّ الألف ، والعامّة قد لهجوا بالخطأ ، فقالوا فلان أدّى للأمانة ، وهو لحنٌ غير جائز

(ابن منظور ١٤ ، ٢٦)

أبو عُبَيْدة : يقال دلوٌ أديّة مشدّدة الياء ، وهي الوَفْق لمُقتدَره ، وتُحوّلُ الألف ياءً ، فيقال يديّة ، وهي في موضع آخر الواسعة . (ابن السّكّيت الأضداد ، ١٧٤)

نحوه الأصمعيّ . (الأضداد : ١٩)

أبو زَيد : أدَوْت له آدو له أدْوًا ، إذا خَتَلْته[1] [ثمّ استشهد بشعر] (ابن منظور ١٤ : ٣٤)

مثله ابن دُرَيْد . (٣ ٢٧٦)

الأصمعيّ : أدَى السّقاء يأدي أديًا ، إذا أمكن أن

---

(١) أي خدعته

يُخطى. آدى الرّجل فهو مُؤْدٍ، إذا كان شاكّ السّلاح، وهو من الأداة. (الأزهريّ ١٤: ٢٢٩)

الأديّة: تقدير عِدّةٍ من الإبل، القبيلة العدد (الأزهريّ ١٤: ٢٣)

هُم أديّة، على «فعيلة»، أي قليلة.

(الجوهريّ ٦: ٢٢٦٥)

مثله ابن السِّكّيت. (٦٧٨)

يقال: آديْتُه على كذا وكذا وأعدَيْتُه، أي قوّيتُه وأعنتُه. ويقال: استأديت الأمير على فلانٍ في معنى استعديت. [ثمّ استشهد بشعر] (الكنز اللّغويّ: ٢٣)

قد تآدى القوم، إذا أعدّوا العُدّة الّتي تُقوّيهم على الدّهر، وغيره. (الأزهريّ ١٤: ٢٣٠)

اللِّحيانيّ: قطع الله أدْيَه، يريد يَدَيه. ويقال: ثوبٌ يديّ وأديّ، إذا كان واسعًا.

(إصلاح المنطق: ١٦١)

أبو عُبَيْد: تقول العرب للّبن إذا وصل إلى حال الرُّؤوب وذلك إذا خَثَرَ: قد أدى يأدي أُديًّا.

(ابن فارس ١: ٧٤)

ابن السِّكّيت: يقال: آداه يُؤْديه إيداءً، إذا أعانه. وقد أدا له يأدُو له أدْوًا، إذا ختَله.

(إصلاح المنطق: ٢٣٢)

قد آديت للسّفر فأنا مُؤْدٍ له، إذا كنت متهيّئًا له. وقد آديتُك على فلان، أي أعنتُك عليه. وذهب فلانٌ يستأدي الأمير على فلان، في معنى يستعدي.

(إصلاح المنطق: ٣٠٤)

أبو حاتِم: وممّا ليس من ذا الباب [أي من الأضداد] وإن تقارب اللّفظان، رجلٌ مُودٍ: هالك، ومُؤدٍ: تامّ السّلاح. ويقال للسّلاح: الأداة، ومنه قيل: المؤدي، إلّا أنّ الواو مهموزة، ومن الأولى غير مهموزة.

ولُغة أهل الحجاز: استأديتُ الأمير فآداني، في معنى استعديتُه فأعداني [استنصرتُه فنصرني]، فليست من هذا في شيء، ولا استأديتُه الخَراج من هذا في شيء. (١٢٢)

ابن أبي اليَمان: الأداء: من أداء المال والأمانة. (٤٣)

كُراع النَّمْل: أدا اللّبن أدْوًا: خثُر ليَرُوب.

(ابن سيدة ٩: ٤٥١)

الأزهَريّ: أهل الحجاز يقولون: استأديت السّلطان على فلان، أي استعديت فآداني عليه، أي أعداني وأعانني.

ويقال: تآدى القوم تآديًا وتعادَوا تعاديًا، إذا تتابعوا موتًا.

وماعلمت أحدًا من النّحويّين أجازوا «آدى»، لأنّ «أفْعَل» في باب التّعجّب لا يكون إلّا في الثّلاثيّ، ولا يقال: آدى بالتّخفيف، بمعنى أدّى بالتّشديد، ووجه الكلام أن يقال: فلان أحسن أداءً.

ابن بُزُرج: هل تآديتم لذلك الأمر؟ أي هل تأهّبتم له.

قلت: مأخوذ من الأداة. (١٤: ٢٣٠)

الجَوهَريّ: الأداة: الآلة، والجمع: الأدوات.

وآداه على كذا يؤديه إيداءً، إذا قوّاه عليه وأعانه. ومن يُؤْديني على فلان، أي من يعينُني عليه

وآدى الرّجل أيضًا ، أي قوِي ، من الأداة ، فهو مُؤْدٍ، بالهمز ، أي شاكٌ في السّلاح. وأمّا «مودٍ» بلا همز ، فهو من «أوْدَى» ، أي هلك.

وأهل الحجاز يقولون: آديتُه على «أفعلتُه» ، أي أعنْتُه.

وتآدى ، أي أخذ للدّهر أداته. [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: أخذت لذلك الأمر أُدْيَتَهُ ، أي أُهْبَته. وعن على أُدِيٍّ للصّلاة ، أي تهيُّؤٍ لها.

وأدوت له ، أي خَتَلْتُه. يقال: الذّئب يأدو للغزال ، أي يختله ليأكله. [ثمّ استشهد بشعر]

وأدَى اللّبنُ يأدي أُدِيًّا ، أي خَثُرَ ليَرُوبَ.

وأدّى دَيْنَه تأديةً ، أي قضاه ، والاسم الأداء. وهو آدَى للأمانة منه ، بمدّ الألف.

وتأدّى إليه الخبر ، أي انتهى.

ويقال: استأداه مالاً ، إذا صادره واستخرجه منه.

والإداوة: المَطْهَرة ، والجمع: الأداوَى ، مثل المطايا. وكان قياسه أدائي ، مثل رسالة و رسائل ، فتجنّبوه ، وفعلوا به ما فعلوا بمطايا و خطايا ، فجعلوا «فعائل» «فَعَالَى» ، وأبدلوا هنا الواو ليدلّ على أنّه قد كانت في الواحدة واوٌ ظاهرة ، فقالوا: أداوَى. فهذه الواو بدل من الألف الزّائدة في «إداوة» ، والألف الّتي في آخر «الأداوَى» بدلٌ من الواو الّتي في «إداوة» ، وألزموا الواو هاهنا كما ألزموا الياء في مطايا. (٦: ٢٢٦٥)

ابن فارس: الهمزة والدّال والياء أصل واحد ، وهو إيصال الشّيء إلى الشّيء ، أو وصوله إليه من تلقاء نفسه. (١: ٧٤)

أبو هلال: الفرق بين الإبلاغ والأداء ، أنّ الأداء إيصال الشّيء على ما يجب فيه ، ومنه أداء الدَّيْن: فلان حسن الأداء لما يسمع ، وحسن الأداء للقراءة.

والإبلاغ: إيصال ما فيه بيانٌ للإفهام ، ومنه البلاغة وهي إيصال المعنى إلى النّفس في أحسن صورة. (٥٠)

الهَرَويّ: في الحديث: «يخرج من قِبَل المشرق جيشٌ آدَى شيءٍ وأعدُّه» أي أقوى شيءٍ. يقال: آدِني عليه وأعْدِني ، أي قوِّني. وفلانٌ مُؤْدٍ كما ترى ، أي ذو قوّة على الأمر. (١: ٢٩)

ابن سِيدَه: وأدا السَّبُع للغزال يأدُوا ، أدْوًا: خَتَله ليأكله.

وأتَوْتُ له ، وأدَوْتُه ، كذلك.

والإداوة: المَطْهَرة. وقيل: إنّما تكون إداوةً إذا كانت من جلدَيْن قُوبِل أحدهما بالآخر.

وإداوة الشّيء ، وأداته: آلته.

ورجل مُؤْدٍ: ذو أداة. ومؤدٍ: شاكٌ في السّلاح. (٩: ٤٥١)

أدّى الشّيء: أوصلَه ، والاسم الأداء.

و هو آدَى للأمانة منه.

و أدَى اللّبن أُدِيًّا: خَثَرَ ليَرُوب.

و أدَى السّقاء يأدي أُدِيًّا: أمكن ليُمخَض.

و هو بإدائه ، أي بإزائه ، طائيّة.

و آدى السّلطان عليه: أعداني.

و استأديتُه عليه: استَعْدَيتُه.

و آدَيتُه عليه: أعَنتُه ، كلّه منه.

و إناءٌ أديٌّ: صغير و سِقاءٌ أديٌّ: بين الصّغير و

الكبير

و مالٌ أديٌ، ومتاع أديٌ، كلاهما قليل.

و رجل أديٌ، خفيف مشمّر

و قطع الله أدَيَه، أي يدَيْه.

و أدَى الشّيء، كثُر

و آداه مالُه كثُر عليه فغلبه [ثمّ استشهد بشعر]

و أدَى القوم وآدَوا كثُروا بالموضع وخَصِبوا

و إنّما قضَيْنا على ما لم تظهر الياء فيه من هذا الباب بالياء، لكونها لامًا (٩: ٤٤٩)

وتأدّيتُ للأمر أخَذتُ له أداته. وآديت للسّفر استَعْدَدتُ له، و أخَذتُ أداته. والأديّ السّفر من ذلك (٩: ٤٥٦)

قد لهج العامّة بالخطأ، فقالوا فلانٌ أدّى للأمانة، بتشديد الدّال، وهو لحنٌ غير جائز

(الزّبيديّ ١٠: ١٢)

الطّوسيّ: تقول: أدّيت الشّيء أؤدّيه تأديةً، وهو المصدر الحقيقيّ، ولو قلت أدّيتُ أداءً، كان جائزًا، يقام الاسم مقام المصدر

ويـقال: أدوت للصّيد آدو له أدْوًا، إذا خَتَلْته لتصيده. وأدَى اللّبن يأدي، إذا خَمَض (٢: ٢٣٤)

الرّاغب: الأداء دفع الحقّ دفعةً وتوفيَتُه، كأداء الخراج والجزية و ردّ الأمانة، قال تعالى ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ﴾ البقرة: ٢٨٣، ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلَى اَهْلِهَا﴾ النّساء: ٥٨، ﴿وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ بِاِحْسَانٍ﴾ البقرة: ١٧٨ وأصل ذلك من الأداة، يقال أدوتُ تفعل كذا، أي احتلتُ، وأصله تناوَلتُ الأداة الّتي بها يُتوصّل إليه. واستأديت على فلان، نحو استعديتُ (١٤)

الفيروزاباديّ: الأداء اسم لإرجاع شيء إلى أحد، كالأمانة أو القرض، والتّأدية مصدر حقيقيّ، والأداء اسم لا مصدر، ولكنّه وضع موضع المصدر

وأدا يأدُو، إذا ختل، يقال: أدَوتُ للصّيد، إذا ختلتُه لتَصيده.

وأدَى السّقاء يأدي، إذا أمكن من مَخْضه. (٢: ٥٥٢)

الزّمخشريّ: أخذ للحرب أداته، حتّى قهر عِداته وفلان مُؤدٍ على هذا الأمر، أي قويٌّ عليه، من قولهم: شَاكٍ مُؤْدٍ، لتكامل الأداة. وهو آدى للأمانة منك (أساس البلاغة: ٤)

الطّبْرِسيّ: التّأدية والأداء: تبليغ الغاية، يقال أدّى فلانٌ ما عليه، وفلانٌ آدى للأمانة من غيره. (١: ٢٦٤)

يقال أدّيت الشّيء تأديةً، وقد يوضع الأداء موضع التّأدية، فيقام الاسم مقام المصدر. (٢: ٦٣)

الأداء: إيصال الشّيء على الوجه الّذي يجب فيه، ومنه فلان أدّى الدّين أداءً، وفلان حسن الأداء لما يسمع، وحسن الأداء للقراءة (٢: ٤٣٣)

ابن بَرّيّ: قيل تأدّى «تفاعَل» من الأدّ، وهي القوّة (ابن منظور ١٤: ٢٥)

ابن الأثير: وفي الحديث «لا تشربوا إلّا من ذي إدَاءٍ» الإداء بالكسر والمدّ الوكاء، وهو شداد السّقاء

وفي حديث هجرة الحبشة «قال: والله لأستأدِيَنّه

عليكم» أي لأستعديَنّه، فأبدل الهمزة من العين، لأنّهما من مخرج واحد، يريد لأشكُوَنّ إليه فِعْلَكم بي، ليُعْدِيَني عليكم و يُنْصِفني منكم. (١: ٣٢)

ابن منظور: [قال] ابن بُزُرْج: أَدَا اللَّبَنُ أُدُوًّا - مُثقَّل - يأدُو، وهو اللّبن بين اللّبنين، ليس بالحامض ولا بالحُلْو. وقد أدَتِ الثّمرةُ تأدُو أُدُوًّا، وهو اليُنُوع والنُّضج.

وأدَوتُ في مشيي آدُو أدْوًا، وهو مشيٌ بين المشيين ليس بالسّريع و لا البطيء.

وعن عليّ: أُدِيّ للصّلاة، أي تهيُّؤ.

تأدّيت للأمر: أخذت له أداته. (١٤: ٢٤-٢٧)

الفَيُّوميّ: أدّى الأمانة إلى أهلها تأديةً، إذا أوصلها، والاسم الأداء. وآدَى، بالمدّ، على أفْعل: قوي بالسّلاح ونحوه، فهو مُؤْدٍ.

والأداة: الآلة، وأصلها واو، والجمع: أدَوات. (١: ٩)

الجُرجانيّ: الأداء: هو تسليم العين الثّابت في الذّمّة بالسّبب الموجب، كالوقت للصّلاة والشّهر للصّوم، إلى من يستحقّ ذلك الواجب. (٦)

الفيروزاباديّ: الإداوة، بالكسر: المِطْهَرة، الجمع: أداوَى كفتاوَى.

وأدَتِ الثّمرةُ تأدُو أُدُوًّا كعُتُوّ: أينَعت ونُضِجت.

وأدَوتُ له آدُو أدْوًا: خَتَلْتُه.

الأداة: الآلة، الجمع: أدَوات. وتأدّى: أخذ للدّهر أداته، ماتيٌّ.

أدّاه تأديةً: أوصله وقضاه، والاسم الأداء، وهو آدَى للأمانة من غيره.

وأدَى اللّبن يأدي أديًا كعُتِيّ: خَثَرَ ليروب، والشّيء: كثُر، والسّقاء: أمكن ليُمخَض.

وآداه على فلان: أعداه وأعانه، واستأدى عليه: استعدى، وفلانًا مالًا: صادَرَه وأخذه منه.

وآدَى فهو مُؤْدٍ: قَوِي، وللسّفر: تهيّأ، والقومُ: كثُروا بالموضع وأخصبوا، والمالُ صاحبَه: كثُر عليه فغلَبه.

والأَدِيُّ كغَنِيّ: من الإناء والسّقاء: الصّغير أو بينه وبين الكبير، ومنّا: الخفيف المُشَمِّر، ومن الماء: القليل، ومن الثّياب: الواسع كاليَدِيّ.

وقطع الله أَدَيْه: يدَيه. وأديتُ له: خَتَلْتُه. وتأدّيت له من حقّه: قضيتُه. (٤: ٣٠٠)

الطُّرَيحيّ: في الدّعاء: «أوسِعْ عليّ من رزقك ما أُؤدّي به أمانتي» أي أقضي ما استحقّ عليه من الحقوق.

وفي حديث الميّت مع ولده: «مُؤدّيك إلى حُفرتك» أي موصلك إليها.

وفيه: «من غسّل ميّتًا وأدّى فيه الأمانة غفر الله له» ومعناه كما جاءت به الرّواية أن لا يخبر بما رآه منه.

وفي دعاء الاستنجاء: «الحمد لله الحافظ المُؤْدِي» بتخفيف الدّال، كأنّه من آداه كأعطاه، إذا قوّاه وأعانه.

والأداة: آلة الحرب من سلاح ونحوه. (١: ٢٣)

أبو رِزْق: أصل الأداء مأخوذ من الأداة، يقال: أدوتَ تفعل كذا، أي احتلتَ على فعله، يعني تناولت الأداة الّتي بها يتوصّل إلى ذاك الشّيء المقصود. (١: ٣٥)

محمّد إسماعيل إبراهيم : أدّى الشّيء : قام به ، وأدّى الصّلاة : قام بها ، وأدّى الشّهادة : أدلى بها ، وأدّى إليه الشّيء : أوصله إليه وسلّمه إليه . والأداء : قضاء الحقّ وتوفيته ، ومن معانيه أيضًا : الاستماع . (٣٤)

المُصطَفَويّ : الأصل الواحد في هذه المادّة هو الوصول والإيصال ، وليُعلَم أنّ هذه المادّة يائيّة ، آخرها ياء .

وأمّا الواويّة وهي أدَوَ ، فمشتقّاتها : الأداة والإداوة ، وآداه يؤديه إيداءً ، إذا قوّاه وأعانه .

وقد اختلطت المادّتان في كلامهم ، والظّاهر أن يكون بينهما اشتقاق أكبر ، فإنّ التّناسب بين الإيصال والإعانة والتّقوية ظاهرة ، ولاسيّما مع رعاية خصوصيّة البابين «الإيصال والتّفعيل» ، وقد استعملت الواويّة من باب الإفعال ، واليائيّة من التّفعيل .

والفرق بين الإيصال والتّأدية : أنّ التّأدية إيصال ما كان في ذمّته و ما كان ملزمًا بإيصاله ، بخلاف الإيصال فهو مطلق ، فلا يقال في الأمانة : إنّه أوصلها بل أدّاها إلى أهلها . (١ : ٤٢)

محمود شيت : ١ ـ أ ـ أدا اللّبن أدوًا ، وأدى أُدِيًّا : خثُر ، واللّبن أدوًا وأديًا : مخضه .

ب ـ أدّى فلانٌ إيداءً : قوي ، وللأمر : أخذ أداته واستعدّ له ، وفلانًا على كذا : قوّاه عليه وأعانه .

ج ـ أدّى الشّيء : قام به ، والدَّين : قضاه ، والصّلاة : قام بها لوقتها ، والشّهادة : أدلى بها ، وإليه الشّيء : أوصله إليهم .

د ـ الأداء : التّأدية والتّلاوة .

هـ ـ الأداة : الآلة الصّغيرة ، الجمع : أدوات .

و ـ الإداوة : الإناء الصّغير يُحمل فيه الماء ، الجمع : أداوى .

٢ ـ أ ـ أدّى الخدمة العسكريّة : أكملها ، والتّحيّة : سلّم .

ب ـ أداء الخدمة العسكريّة : إكمالها ، والتّحيّة : السّلام على من هو أعلى منه رتبةً ، أو أقدم منه في رتبته .

ج ـ أداة التّوجيه : آلة لتوجيه السّلاح إلى هدفه ، الجمع : أدوات .

د ـ الإداوة : الإناء الّذي يُحمل فيه الماء للمجلات . (١ : ٣٩)

العَدنانيّ : يقولون : أدّى فلانًا حقّه ، والصّواب : أدّى إلى فلانٍ حقّه ، أي سلّمه إليه . قال تعالى : ﴿إنّ اللهَ يَأمُرُكُم أن تُؤدُّوا الأمانات إلى أهلها﴾ النّساء : ٥٨ . (٧)

النّصوص التّفسيريّة

أدّوا

أنْ أدُّوا إليّ عِبادَ اللهِ إنّي لَكُمْ رَسُولٌ أمينٌ

الدّخان : ١٨

ابن عبّاس : المعنى جاءهم فقال : اتّبعوني .

(القُرطُبيّ ١٦ : ١٣٤)

اتّبعوني على ما أدعوكم إليه من الإيمان .

(أبو حيّان ٨ : ٣٥)

الأداء بمعنى الفعل للطّاعة وقبول الدّعوة .

(الآلوسيّ ٢٥ : ١٢١)

مُجاهِد : أرسلوا معي بني إسرائيل ، هذا قول

موسى ، (٢ ٥٨٨)

نحوه الحَسَن . (الطُّوسيّ ٩ : ٢٢٩)

المعنى أرسلوا معي عباد الله ، وأطلقوهم من العذاب (القُرطُبيّ ١٦ ، ١٣٤)

نحوه المَراغيّ (٢٥ ١٢٦)

طلب منهم أن يؤدّوا إليه بني إسرائيل ، كما قال ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾ طه ٤٧

مثله قَتادَة ، وابن زَيد (أبو حَيّان ٨ ٣٥)

قَتادَة : خلّ سبيلهم (الطَّبَريّ ٢٥ ١١٨)

الفَرّاء : يقول ادفعوهم إليّ ، أرسلوهم معي ، وهو قوله ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الأعراف ١٠٥ (٣ ، ٤٠)

نحوه الطَّبَريّ (٢٥ ١١٨)

ابن زَيد : يقول أرسل عباد الله معي ، يعني بني إسرائيل وقرأ ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾ ذلك قوله ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ﴾ ردّهم إلينا (الطَّبَريّ ٢ : ١١٨)

الأزهَريّ : هو من قول موسى لذوي فرعون ، معناه سلّموا إليّ بني إسرائيل ، كما قال ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ الأعراف : ١٠٥ ، أي أطلقهم من عذابك

وقيل نُصب (عبادَ الله) ، لأنّه نداء مضاف ، ومعناه أدّوا إليّ ما أمركم الله به يا عباد الله فإنّي نذير لكم

وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون (أدّوا إليّ) بمعنى استمعوا إليّ ، كأنّه يقول أدّوا إليّ سمعكم ، أبلّغكم رسالة ربّكم (١٤ ، ٢٣٠)

الزَّمَخشَريّ : أدّوهم إليّ وأرسلوهم معي ، كقوله تعالى ﴿فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ﴾ طه : ٤٧ ، ويجوز أن يكون نداءً لهم على : أدّوا إليّ يا عباد الله ما هو واجب لي عليكم من الإيمان لي وقبول دعوتي واتّباع سبيلي (٣ : ٥٠٢)

الطَّبْرِسيّ : هذا من قول موسى عليه السلام لفرعون وقومه ، والمعنى أطلقوا بني إسرائيل من العذاب والتسخير ، فإنّهم أحرار ، فهو كقوله ﴿فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (٥ ٦٣)

البُرُوسَويّ : (أن) مصدريّة ، أي بأن أدّوا إليّ بني إسرائيل وسلّموهم وأرسلوهم معي لأذهب بهم إلى موطن آبائهم الشّام ، ولا تستعبدوهم ولا تعذّبوهم ، أي يحكم من الله لطلب تأدية عباد الله إليّ (٨ ٤٠٩)

الآلوسيّ : أطلقوهم وسلّموهم إليّ (٢٥ ١٢١)

نحوه المحاريّ (٢٥ ٥٦)

القاسميّ : أي أرسلوا معي بني إسرائيل ، لأسير بهم إلى بلادنا الأُولى ، وأطلقوهم من أسركم وحبسكم فإنّهم قوم أحرار ، أبوا ـ للضّيم ـ هذه الدّيار . (١٤ ٥٣٠٥)

عِزّة دروزة : تعالوا إليّ وأقبلوا على دعوتي (٥ ٢٤٦)

المُصطَفَويّ : حقيقة التّأدية في قوله تعالى ﴿وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ الدّخان ، ١٧ ، ١٨ ، تحويل عباد الله «وهم الّذين يتوجّهون إليه ولهم تعلّق به ويريدون أن يسيروا إليه ويعملوا بوظائف عبوديّتهم» إليه ، أي إلى الرّسول الّذي مرسَل من جانب الله وخليفته في أرضه وأمين الله

ورسوله على خلقه ، حتّى يزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة ، ويبلّغهم أوامر الله ونواهيه وأحكام العبوديّة .

وهذا المعنى أقرب إلى الصّواب لغةً وأدبًا ومعنًى . (١ : ٤٢)

فَلْيُؤَدِّ

﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِى اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾.

البقرة ٢٨٣

الزَّمَخْشَريّ : حثٌّ للمديون على أن يكون عند ظنّ الدّائن به وأمْنه منه وائتمانه له ، وأن يؤدّي إليه الحقّ الّذي ائتمنه عليه ، فلم يرتهن منه . (١ : ٤٠٥)

القُرطُبيّ : من الأداء مهموز ، وهو جواب الشّرط ، ويجوز تخفيف همزه ، فتقلب الهمزة واوًا ولاتقلب ألفًا ، ولاتجعل بَيْن بَيْن ، لأنّ الألف لايكون ما قبلها إلّا مفتوحًا . وهو أمرٌ معناه الوجوب ، بقرينة الإجماع على وجوب أداء الدّيون ، وثبوت حكم الحاكم به ، وجبره الغُرماء عليه ، بقرينة الأحاديث الصّحاح ، في تحريم مال الغير . (٣ : ٤١٤)

نحوه أبو حيّان (٢ : ٣٥٦)

يُؤَدِّهِ

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَايُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾.

آل‌عمران : ٧٥

الطَّبَريّ : هذا خبر من الله عزّوجلّ ، أنّ من أهل الكتاب ـ وهم اليهود من بني إسرائيل ـ أهل أمانة يؤدّونها ولا يخونونها ، ومنهم الخائن أمانته ، الفاجر في يمينه المُستحِلّ . (٣ : ٣١٧)

الزَّجّاج : اتّفق أبو عمرو وعاصم والأعمش وحمزة على إسكان الهاء من (يُؤَدِّهْ) ، وكذلك كلّ ما أشبه هذا من القرآن اتّفقوا على إسكان الهاء فيه ، نحو ﴿نُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾ النّساء ١١٥ ، و﴿نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ الشّورى ٢٠ ، وقوله ﴿مَا تَوَلَّى﴾ النّساء : ١١٥ ، إلّا حرفًا حُكي عن أبي عمرو . وحكى أبو عُبَيْدة عن أبي عمرو أنّه كسر في ﴿فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ﴾ النّمل ٢٨ . ولا فصل بين هذه الحروف وسائر الحروف الّتي جزمها أمّا الحكاية عن أبي عمرو فيه وفي غيره فغلط ، كان أبو عمرو يختلس الكسرة ، وهذا كما غُلِطَ عليه في ﴿بَارِئِكُمْ﴾ البقرة ٥٤ ، حكى القرّاء عنه أنّه كان يحذف الهمزة في (بارئكم) .

وحكى سِيبَوَيْه عنه ـ وهو في هذا أضبط من غيره ـ أنّه كان يكسر كسرًا خفيًّا ، وأمّا نافع وقرّاء أهل المدينة فأشبعوا هذه الحروف فكسروا ، وأثبتوا الياءات مثل (يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) . وهذا الإسكان الّذي حكي عنه هؤلاء غلطٌ بيّنٌ لا ينبغي أن يُقرأ به ، لأنّ الهاء لاينبغي أن تُجزم ولا تُسكّن في الوصل ، إنّما تُسكّن في الوقف .

وفي هذه الحروف أربعة أوجه : يجوز إثبات الياء ، ويجوز حذفها ، تقول : (يؤدِّهِ إليكَ) بالكسر ، ويجوز (يؤدِّهُو إليك) بالضّمّ ، بإثبات الواو بعد الهاء ، ويجوز حذف الواو وضمّ الهاء . فأمّا الوقف فلا وجه له ، لأنّ الهاء حرف خفيّ بُيِّنَ في الوصل بالواو في التّذكير .

قال سِيبَوَيْه دخلت الواو في التّذكير كما دخلت الألف في التّأنيث ، نحو ضربتهو وضربتها . قال

أصحابه : أُختيرت الواو ، لأنّها من طرف الشّفتين ، والهاء من الحلق ، فأبانت الواوُ الهاءَ . وإنّما تحذف الياء لعلّة تقلب الواو إليها ، فإذا حذفت الياء بقيت الكسرة ، فأمّا في الوقف فلا يجوز البتّة . (١ : ٤٣١)

الطُّوسيّ : قرأ أبو عمرو (يُؤَدِّهْ إِلَيْكَ) بإسكان الهاء ، الباقون بإشباعها

قال الزّجّاج : هذا غلط من الرّاوي ، كما غُلِط في ﴿بَارِئِكُمْ﴾ البقرة : ٥٤ ، بإسكان الهمزة ، وإنّما كان أبو عمرو يختلس الحركة فيها رواه الضّبّاط عنه ، كسيبويه وغيره .

وإنّما لم يجز حذف الحركة ، كما لم يجز في : «هذا غلام فاعلَم» لأنّه لمّا حذفت الياء تركت الكسرة لتدلّ عليها . (٢ : ٥٠٣)

الزّمخشريّ : قرئ (يُؤَدِّه) بكسر الهاء والوصل ، وبكسرها بغير وصل ، وبسكونها . (١ : ٤٣٨)

الفخر الرّازيّ : قرأ حمزة وعاصم في رواية أبي بكر (يُؤَدِّهْ) بسكون الهاء . وروي ذلك عن أبي عمرو [ثمّ حكى قول الزّجّاج واحتجاجه على فساد هذه القراءة وأضاف]

وقال الفرّاء : من العرب من يجزم الهاء إذا تحرّك ما قبلها ، فيقول : ضربته ضربًا شديدًا ، كما يُسكّنون «ميم» أنتم و قمتم ، وأصلها الرّفع

وقُرئ أيضًا باختلاس حركة الهاء اكتفاءً بالكسرة من الياء . وقُرئ بإشباع الكسرة في الهاء ، وهو الأصل (٨ : ٧٠١)

القُرطُبيّ : قرأ أبو المُنذر سَلّام و الزُّهريّ (يُؤَدِّهُ) بضمّ الهاء بغير واو ، وقرأ قَتادة ، وحُمَيد ، ومجاهد (يُؤَدِّهُو) بواو في الإدراج ، أُختير لها الواو ، لأنّ الواو من الشّفة والهاء بعيدة المخرج .

قال سيبويه : الواو في المذكّر بمنزلة الألف في المؤنّث ، ويبدل منها ياء ، لأنّ الياء أخفّ إذا كان قبلها كسرة أو ياء ، وتحذف الياء وتبقى الكسرة ، لأنّ الياء قد كانت تحذف والفعل مرفوع فأثبتت بحالها . (٤ : ١١٦)

تُؤَدُّوا

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا .

النّساء ٥٨

ابن عبّاس : يعني السّلطان يعطون النّاس . (الطّبَريّ ٥ : ١٤٥)

إنّ كلّ مؤتمن على شيء يلزمه ردّه

مثله أُبيّ بن كعب ، والحسن ، وقَتادة ، وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام ، وأبي عبدالله عليه السلام .

(الطُّوسيّ ٣ : ٢٣٤)

زيد بن أسلم : إنّ المراد به وُلاة الأمر .

مثله مَكحُول ، وشَهر بن حَوْشَب ، والمكّيّ ، وهو المرويّ عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبدالله عليه السلام

(الطُّوسيّ ٣ : ٢٣٤)

الإمام الصّادق عليه السلام : أمر الله الإمام الأوّل أن يدفع إلى الإمام الّذي بعده كلّ شيء عنده .

(العَروسيّ ١ : ٤٩٦)

ابن جُرَيْج : نزلت في عثمان بن طلحة ، أمر الله نبيّه أن يردّ إليه مفاتيح الكعبة . (الطُّوسيّ ٣ : ٢٣٤)

الطَّبَرِيّ : إنّ الله يأمركم يامعشر وُلاة أُمور المسلمين أن تؤدّوا ما ائتمنتكم عليه رعيّتكم ، من فيئهم وحقوقهم وأموالهم وصدقاتهم إليهم ، على ما أمركم الله بأداء كلّ شيء من ذلك ، إلى مَن هو له ، بعد أن تصير في أيديكم ، لاتظلموها أهلها ، ولا تستأثروا بشيء منها ، ولاتضعوا شيئًا منها في غير موضعه ، ولا تأخذوها إلّا ممّن أذن الله لكم بأخذها منه ، قبل أن تصير في أيديكم (٥: ١٤٦)

الطُّوسيّ : [بعد نقل قول ابن عبّاس و زيد بن أسْلَم وابن جُرَيْج قال]

والمعتمد هو الأوّل [قول ابن عبّاس] وإن كان الأخير [قول ابن جُرَيْج] روي أنّه سبب نزول الآية ، غير أنّه لايقتصر عليه (٣: ٢٣٤)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٣: ٦٢)

الزَّمَخْشَريّ : الخطاب عامّ لكلّ أحد في كلّ أمانة (١: ٥٣٥)

القُرطُبيّ : الأظهر في الآية أنّها عامّة في جميع النّاس ، فهي تتناول الولاة فيما إليهم من الأمانات ، في قسمة الأموال وردّ الظُّلامات والعدل في الحكومات (٥: ٢٥٦)

أبو حَيّان : [نقل أقوالًا كثيرة وأضاف] قيل خطاب لليهود ، أُمروا بردّ ماعندهم من الأمانة من نعت الرّسول أن يظهروه لأهله إذ الخطاب معهم قبل هذه الآية.

ونقل التّبريزيّ أنّها خطاب لأُمراء السّرايا بحفظ الغنائم ووضعها في أهلها.

وقيل ذلك عامّ فيما كلّفه العبد من العبادات.

والأظهر أنّ الخطاب عامّ يتناول الوُلاة . (٣: ٢٧٧)

أَدَاءٌ

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (البقرة: ١٧٨)

ابن عَبّاس : هو أن يحسن الطّالب الأداء (الطَّبَريّ ٢: ١٠٧)

المراد وصيّة العافي بأن لايشدّد في طلب الدّية على المعفوّ له ، ويُنظره إن كان مُعْسِرًا ، ولا يطالبه بالزّيادة عليها ، والمعفوّ بأن لايمطُل العافي فيها ولايَبْخَس منها ، ويدفعها عند الإمكان

مثله الحَسَن ، وقَتادَة ، ومُجاهِد . (الآلوسيّ ٢: ٥٠)

ابن عُيَيْنة : أي ليؤدّ المُطالَب ماعليه أداءً بإحسان ، لايبخسه ولا يَمْطُلُه مطل مدافع (٧١)

الزَّمَخْشَريّ : بأن لايمطُله ولا يبخسه . (١: ٣٣٣)

الفَخْر الرّازيّ : أمّا الأداء بإحسان ، فالمراد به أن لا يدّعي الإعدام في حال الإمكان ، ولايؤخّره مع الوجود ، ولايقدّم ماليس بواجب عليه ، وأن يؤدّي ذلك المال على بِشْر وطلاقة وقول جميل . (٥: ٦٠)

الطُّرَيحيّ : أي إيصالٌ إليه وقضاء . (١: ٢٣)

رَشيد رضا : واجب على القاتل بأن لايمطُل ولا ينقُص ولايسيء في صفة الأداء . (٢: ١٢٩)

الطَّباطَبائيّ : على القاتل أن يؤدّي الدّية إلى أخيه وليّ الدّم بالإحسان ، من غير مماطلة فيها إيذاؤه (١: ٤٣٣)

أبو زُرْق : توفية الحقّ ودفعه بكلّ رِفْقٍ وإحسانٍ ،

مقابل لإحسانه. (١ : ٣٥)

الأُصول اللُّغويّـة

١ـ جملة ما جاء في : «أدي» الوصول والإيصال، القوّة والشدّة، الكثرة والقلّة، الوسعة. فمن الأوّل الأداء والتأدية، وهو يائيّ، ويظهر من كلام الرّاغب أنّه واويّ، قال : أصل ذلك من الأداة، يقال : أدَوت ـ ومنه الأُدُوّ، بمعنى اليُنوع والنُّضوج، يقال : أدا الثّمر، أي نضج وبلغ إلى كماله، وأدا اللّبن، أي خَثُر ورق عنه الخُثارة، وخرج زُبده.

ومن الثّاني أي القوّة والشدّة : آداه، أي أعانه وقوّاه، ومنه : يستأدي على فلان، أي يستعدي به ـ بإبدال الهمزة عينًا ـ، أي يستعين ويقوى به عليه. وقيل : إنّه من المداواة، أي يطلب منه أن يعدو عليه ويكون عدوّه. ومنه العُدّة والتّهيئة للشّيء ؛ حيث حصلت له القوّة عليه. ومنه : أدا للرّجل : خَتَله وخَدَعَه فغلب عليه وقوي. ومنه الأداة لأنّها آلة القوّة والغلبة، ولعلّ منه أدِيَ الشّيء : كثُر، وآداه ماله، أي كثُر فغلب عليه ومنه أدِيَ القوم : كثروا، ولعلّ منه الوُسعة، يقال : ثوب يديّ، إذا كان واسعًا، فكأنّه غلب على البدن وقوي عليه. وكأنّ أديّة أي قليلة جاءت ضدّ الكثرة، أي استعملت فيه مجازًا بعلاقة التّضادّ، فيقال : غَنَم أديّة، أي قليلة.

٢ـ وبذلك تيسّر لنا إرجاع جملة من المعاني إلى الوصول، وجملة أُخرى إلى القوّة، فإذا أرجعنا القوّة إلى الوُصول باعتبار أنّها عبارة عن وُصول الشّيء إلى منتهاه، تمّ قول ابن فارس : له أصل واحد وهو الوصول والإيصال، وإلّا فله أصلان : الوصول والقوّة.

٣ـ والأمر في أنّه بأيّ المعنيين «واويّ» وبأيّهما «يائيّ» سَهْل، فإنّ النّصوص لاتتّفق على شيء واحد، فلا يبعد اشتراكهما في المعنى، كما لا يبعد إبدال أحدهما بالآخر بحسب اللّهجات كما لاطريق إلى اليقين بأنّ باب الإفعال خاصّ بالواو وباب التّفعيل بالياء، فلاحظ

الاستعمال القرآنيّ

جاء «أدي» «٦» مرّات بخمس صيغ فعليّة، وصيغة اسميّة واحدة، هكذا :

١ـ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا

النّساء ٥٨

٢ـ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ

البقرة ٢٨٣

٣ و ٤ـ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ

آل عمران ٧٥

٥ـ أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللهِ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ.

الدّخان ١٨

٦ـ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ.

البقرة ١٧٨

يلاحظ أوّلًا : أنّ هذا الجذر في ثُلثي موارده جاء بلفظ الأمر أو بمعناه، أي في غير آية آل عمران، وأمّا في هذه الآية فجاء في سياق الخبر مرّتين وهما الثّلث الباقي : مثبتًا مرّة (يُؤَدِّهِ)، ومنفيًّا مرّة (لَا يُؤَدِّهِ)، وقد وقع الفعل

في كلّ مواضعه في حالة النّصب والجزم دون الرّفع .

وثانيًا : أنّ الأداء في الأربعة الأولى تعلّق بالأمانة لفظًا وفي الباقي معنًى . أمّا في آية الدّخان فقبلها ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾ الدّخان : ١٧ ، ثمّ قال : ﴿أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ﴾ الدّخان : ١٨ ، فكأنّ بني إسرائيل ـ وهم المعنيّون بعباد الله ـ كانوا أمانات الله عند قوم فرعون ، فجاءهم رسول كريم ـ وهو موسى عليه السلام ـ ليـؤدّي الأمانات ، فطلب منهم أن يؤدّوها إليه . ويلائم هذا السّياق تمام الملاءمة قوله : ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ أي إنّه مؤتمن على الأمانة حقيق بأخذها . وهذا المعنى أقرب إلى الصّواب وأليق بالسّياق من كلّ ما قالوه في معنى (أدّوا) ، فلاحظ النّصوص .

وأمّا آية البقرة فموردها حقّ القصاص والعفو عنه ، فينتقل إلى حقّ الدّية ، فهي أمانة في ذمّة القاتل ، فعلى وليّ الدّم أن يتبعه ، أي يرجع إليه بالمعروف ، وللقاتل أن يؤدّي الدّية إليه بإحسان كونه أمانة تامّة . والجمع بين العفو والأُخوّة والمعروف والإحسان يجعل الجوّ عاطفيًّا يثير المحبّة والأُخوّة بينهما ، بعد أن اشتدّت العداوة والبغضاء بينهم بارتكاب القتل ، وقد بلغ هذا الجوّ العاطفيّ أوجه في قوله : ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ البقرة : ١٧٨ .

وثالثًا : وبذلك جاز لنا إطلاق القول بأنّ مادّة « الأداء » لم تستعمل في القرآن إلّا في الأمانة كما أنّها لم تأتِ إلّا من باب التّفعيل ، فالأداء مصدر له مثل التّأدية ، وهذا ما يناسب تلك القوّة الّتي تكمن في الأمانة .

ورابعًا : إنّا لاحظنا وجود عنصر القوّة في هذه المادّة ـ كما مرّ في الأصول اللّغويّة ـ فأداء الأمانة لاينفكّ عنها ، فإنّه لايقع إلّا عن قوّة العزم ، كما لايحصل إلّا باستيثاق من وصول الحقّ إلى صاحبه ، فالأمانات مواثيق الله عند أهلها ، تُؤخذ بقوّة وتُؤدّى بقوّة ، لاحظ « أ م ن » .

وخامسًا : سياق الآيات في مثل قوله : ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ البقرة : ٢٨٣ ، وغيرها ، دعم الصّلة بين الأمانة والائتمان والأداء .

أذن

٣٤ لفظًا ، ١٠٢ مرّة : ٤٤ مكّيّة ، ٥٨ مدنيّة

في ٣٧ سورة : ٢٤ مكّيّة ، ١٣ مدنيّة

أَذِنَ ٥ : ٤ـ١	آذَنتُكُم ١ : ١	لِيَستَأذِنكُم ١ : ١
أَذِنَتْ ٢ : ٢	آذَنّاكَ ١ : ١	يستأذنونك ٢ : ٢ـ٢
أَذِنَت ١ : ٤ـ١	أَذِّن ٢ : ٢	فليستأذنوا ١ : ٦ـ١
أَذن ١ـ١	أَذَّنَ ١ـ١	يستأذنوه ١ : ١ـ١
يأذن ٣ : ٣	مؤذّن ٢ : ٢	أُذُن ٣ : ٦ـ٢
يُؤذَن ٥ : ٢ـ٣	أَذان ١ـ١	الأُذُن ٢ـ٢
إِئذَن ٢ـ٢	تأذّن ٢ : ١ـ١	أُذُنَيه ١ : ١ـ١
فأذَنوا ١ـ١	استأذن ١ـ١	آذان ٤ : ٢ـ٢
إِذْن ٢٥ : ١٠ـ١٥	استأذنك ١ـ١	آذانهم ٧ : ٦ـ١
إِذْنِه ١٠ : ٣ـ٧	استأذنوك ٢ : ٢ـ٢	آذانِنا ١ : ١
بإذني ٤ : ٤	يستأذن ١ـ١	-------
أذن ٣ : ٣	يستأذنك ٢ـ٢	-------

النّصوص اللّغويّة

الخليل : يقال للرّجل : هو أُذُنٌ ، وللمرأة : هي أُذُنٌ ولقوم كذلك ، أي يسمع من كلّ أحد .

والأُذُن : العُروة ، أي عُروة الكُوز ونحوه ، والأكواب : كيزانٌ لا أُذُن لها .

والأَذَن : الاستماع للشّيء . [ثمّ استشهد بشعر]

ورجل أُذُنة : يسمع لكلّ شيءٍ ، وأُذُنة : يأذن بكلّ إنسان .

وأَذِنتُ بهذا الشّيء ، أي علمت ، وآذنني : أعلمني ، وفعله بإذني ، أي بعلمي ، وهو في معنى بأمري ، وكذلك الّذي يأذن بالدّخول على الوالي وغيره .

والأذان : اسم للتّأذين ، كما أنّ العذاب اسم للتّعذيب . [ثمّ استشهد بشعر]

والتّأذّن ، من قولك : تأذّنتُ لأفعلنّ كذا ، يراد به إيجاب الفعل في ذلك ، أي سأفعل لا محالة .

ويقال : هل حسمت الأذان من المِئذنة ؟

وتأذّنتُ : تقدّمتُ ، كالأمير يتأذّن قبل العقوبة .

ومنه ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾ الأعراف. ١٦٧. (٨. ١٩٩)

سِيبَوَيْه: قالوا: أَذَّنتُ وآذَنتُ، فمن العرب من يجعلهما بمعنًى، ومنهم من يقول: أَذَّنتُ للتصويت بإعلان، وآذنتُ أعلمتُ. (ابن سيده ١٠: ٩٨)

ابن زَيْد: الأذان الإعلام

مثله الزَّجّاج، والجُبّائيّ (الطُّوسيّ ٥: ١٩٩)

ابن شُمَيْل: يقال: هذه بقلة تجد بها الإبل أَذَنة شديدةً، أي شهوةً شديدةً.

وأَذَّن بإرسال إبله، أي تكلّم به.

وأَذَّنوا عنّي أوّلها، أي أرسلوا أوّلها

والمِئْذَنة: الموضع الّذي يُؤَذَّن فيه للصّلاة

الأَذَنَة: صغار الإبل والغنم

وورق الشّجر يقال له: أَذَنة، لصغره.

أَذِنتُ لحديث فلان، أي اشتهيتُه، وأَذِنتُ لرائحة الطّعام، أي اشتهيتُه. وهذا طعامٌ لا أَذَنة له، أي لا شهوة لريحه. (الأزهريّ ١٥: ١٧، ١٨)

الفَرّاء: الأُذُن، مُثقَّلة مؤنّثة، وجمعها آذان.

(الأزهريّ ١٥: ١٦)

أبو زَيْد: يقال: هذا رجلٌ أُذُنٌ ويَقَنٌ، وهما واحدٌ، وهو الّذي لا يسمع بشيءٍ إلّا أيقن به. (٢٢١)

يقال للمنارة: المِئْذَنة، والمُؤْذَنة. (الأزهريّ١٥: ١٨)

رجل أُذُنٌ ورجال أُذُنٌ، فأُذُنٌ الواحد والجمع في ذلك سواء. وإنّما سمّوه باسم العضو تهويلًا وتشنيعًا كما قالوا للمرأة: ما أنتِ إلّا بُطَيْن (ابن سيده ١٠: ٧٩)

الأصمعيّ: كونوا على إذْنه، أي على عِلْم به.

(ابن سيده ١٣: ٩)

اللِّحيانيّ: المِئْذَنة هو المَنارة، يعني الصَّومعة.

(ابن سيده ١٠: ٩٨)

أبو عُبَيْد: في الحديث «ماأَذِن الله لشيءٍ كأَذَنِه لنبيٍّ يتغنّى بالقرآن» يعني ما استمع الله لشيءٍ كاستماعه لنبيٍّ يتغنّى بالقرآن. (الأزهريّ ١٥: ١٥-١٦)

ابن الأعرابيّ: أَذَنتُ فلانًا تأذينًا، أي رَدَدتُه وهذا حرف غريب

والأَذَنُ: التِّبْنُ، واحدته أَذَنَة

(الأزهريّ ١٥: ١٧)

ابن السِّكّيت: يقال: جاء ناشرًا أُذُنَيه، إذا طمع في الشّيء. (٤٢٨)

الدِّينَوَريّ: إذا رُكِّبت القُذَذ [الرّيش] على السّهم فهي آذانه (ابن سيده ١٠: ٩٧)

وأُذُن الحمار: نبت له ورق عرضه مثل الشّبر وله أصل يؤكل أعظم من الجزرة مثل السّاعد وفيه حلاوة.

(ابن سيده ١٠: ٩٨)

ثَعْلَب: أَذِنتُ للرّجل في الشّيء يفعله، بكسر الذّال، فهو مأذونٌ له فيه، أي أطلقتُ له فيه. وآذَنتُه بالصّلاة وغيرها بالمدّ، أي أعلمته بوقتها، فهو مُؤْذَنٌ بها (٢٠)

القاليّ: أَذِنت له، معناه استمعت له (١: ١٢١)، آذنت: أعلَمت. (١: ١٣٦)

يقال: جاء بأُذُنَيْ عَناق، أي بالدّاهية، وهي عَناق الأرض (ذيل الأمالي: ٦٦)

الأزهَريّ: يقال: نعجة أَذْناء، ممدود، وكَبْش آذَن.

وأذَنْتُ فلانًا أذْنًا فهو مأذون، إذا ضربتَ أُذُنَه

وأُذَيْنَةُ: اسم مَلِك من ملوك اليمن

يقال: أَذِنتُ للشيء آذَنُ له، إذا استمعتَ له [ثمّ استشهد بشعر]

ويقال: أذِنتُ لفلان في أمر كذا وكذا إذْنًا، بكسر الهمزة وجزم الذّال. واستأذنتُ فلانًا استئذانًا

يقال: قد آذَنْتُه بكذا وكذا أُوذِنُه إيذانًا، إذا أعلَمْته وقد أذِن به يأذَن، إذا عَلِم.

يقال: آذَنْتُه أُوذِنُه إيذانًا وأذانًا. فالأذان اسمٌ يقوم مقام الإيذان، وهو المصدر الحقيقيّ

والأذانُ للصّلاة: إعلامٌ بها وبوقتها. والأذين: مثل الأذان أيضًا.

وآذانُ الكيزان: عُراها، واحدها أُذُن

ويقال: فعلتُ كذا وكذا بإذنه، أي فعلتُه بعلمه ويكون بإذنه، أي بأمره.

المؤذِّنُ: المُعْلِم بأوقات الصّلاة

ويقال: السّلطان أُذُن (١٥ ١٦)

الجَوهَريّ: أذِن له في الشيء إذْنًا، يقال: ائذَن لي على الأمير.

وأذِنَ بمعنى عَلِم، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ البقرة ٢٧٩

وأذِن له أذَنًا: استمع...

والأذانُ: الإعلام، وأذان الصّلاة معروف. والأذين مثله. وقد أذّن أذانًا

والمِئذَنة: المنارة

والأذين: الكفيل [ثمّ استشهد بشعر]

وقال قومٌ: الأذين: المكان يأتيه الأذانُ من كلّ ناحية. [ثمّ استشهد بشعر]

والأُذُن: تُخفّف وتُثقّل، وهي مؤنّثة، وتصغيرها أُذَينةٌ. ولو سمّيتَ بها رجلًا ثمّ صغّرتَه، قلتَ: أُذَينٌ، فلم تؤنّث، لزوال التأنيث عنه بالنّقل إلى المذكّر. فأمّا قولهم: أُذَينةُ، في الاسم العلم فإنّما سُمّي به مصغّرًا. والجمع: آذانٌ.

وتقول: أذَنْتُه، إذا ضربتَ أُذُنَه.

ورجل أُذُن، إذا كان يسمع مقال كلّ أحد ويقبله، يستوي فيه الواحد والجمع

ورجلٌ أُذانيٌّ: عظيم الأُذُنين. ونعجةٌ أذْناءُ، وكبشٌ آذَن.

وآذَنْتُ النّعل وغيرها تأذينًا، إذا جعلتَ لها أُذُنًا

وأذَنْتُ الصّبيّ: عركتُ أُذُنَه

وآذَنَك بالشيء: أعلَمَك.

والآذِن: الحاجب. [ثمّ استشهد بشعر]

وقد آذَنَ وتأذّن بمعنًى، كما يقال: أيقن وتيقّن.

وتقول: تأذّن الأميرُ في الكلام، أي نادى فيهم في التّهدّد والنّهي، أي تقدّم وأعلَم. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾ الأعراف: ١٦٧، أي أعلَم. (٥ ٦٨-٢٠)

ابن فارس: الهمزة والذّال والنّون أصلان متقاربان في المعنى، متباعدان في اللّفظ؛ أحدهما: أُذُنُ كلّ ذي أُذُن، والآخَر: العِلم، وعنهما يتفرّع الباب كلّه.

فأمّا التّقارب فبالأذن يقع علم كلّ مسموع. وأمّا تفرّع الباب فالأُذُن معروفة مؤنّثة.

ويقال لذي الأُذُن: آذَن، ولذات الأُذُن: أذْناء. [ثمّ

استشهد بشعر]

ويقال للرّجل السّامع من كلّ أحد : أُذُن . قال الله تعالى : ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ التّوبة : ٦١.

والأُذُن : عُروة الكوز ، وهذا مستعار .

والأَذَنُ : الاستماع ، وقيل : أَذَنٌ ، لأنّه بالأُذُن يكون ومما جاء مجازًا واستعارةً الحديث : «ماأذِن الله تعالى لشيء كأَذَنه لنبيّ يتغنّى بالقرآن» [ثمّ استشهد بشعر]

والأصل الآخر : العلم والإعلام ، تقول العرب : قد أَذِنتُ بهذا الأمر ، أي علمتُ . وآذَنَني فلانٌ : أعلمني ، والمصدر الأَذْن والإيذان ، وفَعَله بإذني ، أي بعلمي ، و يجوز بأمري ، وهو قريب من ذلك .

والأَذِين : المكانُ يأتيه الأذان من كلّ ناحية . [ثمّ استشهد بشعر]

والأَذين أيضًا : المؤذِّن ، قال الرّاجز

فانكشَحَتْ له عليها زَمْجَرة

سُحقًا وما نادى أذينُ المَدَرة

أراد صوتَ البيوت الّتي تُبنى بالطّين والّلبِن والحجارة .

وآذِنُ الرّجُل : حاجبه ، وهو من الباب . (١ : ٧٥)

أبو هِلال : الفرق بين الإِذن والإباحة ، أنّ الإباحة قد تكون بالعقل والسّمع ، والإذن لايكون إلّا بالسّمع وحده . وأمّا الإطلاق فهو إزالة المنع عمّن يجوز عليه ذلك ، ولهذا لايجوز أن يقال : إنّ الله تعالى مُطلَق وإنّ الأشياء مطلقة له . (١٨٨)

ابن سِيدَه : أَذِن بالشّيء إِذنًا وأَذَنًا وأَذانَةً : عَلِم به . وفي التّنزيل : ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ البقرة : ٢٧٩ ، أي كونوا على علم .

و آذَنَه الأمر ، وآذَنَه به : أعلمه . وقد قُرئ (فآذِنوا بحَرْبٍ مِنَ الله) أي أعلِموا من لم يترك الرّبا بأنّه حَرْب .

و أذّنتُ : أكثرت الإعلام بالشّيء . [ثمّ استشهد بشعر]

أذينٌ فيه بمعنى مُؤذِن ، كما قالوا : أليم ، ووجيع ، بمعنى مُؤلِم ومُوجِع .

وفعَله بإذني وأذَني ، أي بعلمي .

و أذِن له في الشّيء إذنًا : أباحه له .

و استأذَنه : طلَب منه الإذن .

، وأذِن له عليه : أخذ له منه الإذن .

[و] أذِن إليه أَذَنًا : استمع

و قوله عزّوجلّ : ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق : ٢ ، أي استمعَتْ .

و أذِن إليه أذَنًا : استمع إليه معجبًا .

و آذَنَني الشّيء : أعجبني ، فاستمعت له [ثمّ استشهد بشعر]

و أذِن للّهو : استمع ومال .

و الأُذْن والأُذُن : من الحواسّ ، أُنثى ، والّذي حكى سيبويه أُذُنٌ بالضّمّ ، والجمع آذان ، لا يُكسّر على غير ذلك .

و رجل أُذُنٌ ، وأُذْن : مُستمع لما يقال له ، قابل له ، وصَفوا به [ثمّ استشهد بشعر]

و في التّنزيل : ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ التّوبة : ٦١ ، ومعناه وتفسير الآية : أنّ في المنافقين من كان يعيب

النبيّ ﷺ ويقول: إن بلغه عنّي شيء حلفتُ له، فيقبل منّي، لأنّه أُذُنٌ، فأعلمه الله تعالى أنّه أُذُنُ خيرٍ، لا أُذُنُ شرٍّ.

و قوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ أي مُستمع خيرٍ لكم لا يقبل من يقبل، فقال: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ أي يسمع ما أنزله الله عليه، ويصدّق المؤمنين فيما يخبرونه به.

و رجل أُذانيّ، وآذَنُ: عظيم الأذنين، طويلهما، و كذلك هو من الإبل و الغنم.

وأذنه: أصاب أُذُنَه، على ما يطّرد في الأعضاء.

وآذَنَه كأذنه. ومن كلامهم: «لكلّ جابٍ جَوْزَةٌ ثمّ يُؤذَنُ». الجابي: الوارد، وقيل: هو الّذي يَرِدُ الماء، وليست عليه قامة ولا أداة، والجوزة: السّقية من الماء. يعني أنّ الوارد إذا وردهم، فسألهم أن يَسقوه ماءً لأهله وماشيته، سقوه سقيةً واحدةً، ثمّ ضربوا أذنه، إعلامًا أنّه ليس له عندهم أكثر من ذلك.

و أُذِنَ: شكا أُذُنَه.

وأُذُنُ القلب والسّهم والنّصل، كلّه على التّشبيه ولذلك قال بعض الأحاجيّ: «ما ذو ثلاث آذانٍ يَسبق الخيل بالرّديان؟» يعني السّهم.

و أُذُنُ كلّ شيء: مِقبضه، كأُذُنِ الكوز، والدّلو، على التّشبيه، وكلّه مؤنّث.

و أُذُنُ العَرفج، والثُّمام: ما يخدد منه فيَنتشر بما أعرض، وذلك لكونه على شكل الأُذُن.

و أُذَيْنة: اسم رجل، ليست مُحقّرة عن أُذُن في التّسمية، إذ لو كان كذلك لم تلحق الهاء. وإنّما سمّي بها مُحقّرًا من العضو.

و بنو أُذُن: بطن من هوازن.

و أَذَّنَ النّعل: ما أطاف منها بالقبال.

و أذّنتها: جعلتُ لها أذنًا.

و الأذان، والأذين، والتّأذين: النّداء إلى الصّلاة.

و قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحجّ: ٢٧، رُوي أنّ أذان إبراهيم بالحجّ أن «وقفَ في المقام فنادى: أيّها النّاس، أجيبوا الله. يا عباد الله، أطيعوا الله. يا عباد الله، اتّقوا الله». فوقرت في قلب كلّ مؤمن، ومؤمنة، وأسمع ما بين السّماء والأرض، فأجابه من في الأصلاب ممّن كُتب له الحجّ. فكلّ من حجّ فهو ممّن أجاب إبراهيم ﷺ.

ويُروى أنّ أذانه بالحجّ كان: «يا أيّها النّاس كُتِبَ عليكم الحجّ».

والأذين: المؤذّن. [لم استشهد بشعر]

والمِئذنة: موضع الأذان.

و قال اللّحيانيّ: هو المنارة يعني الصّومعة.

و الأذان: الإقامة.

و أذنتُ الرّجل: رددته ولم أسقه. [لم استشهد بشعر]

و قيل: أذنه: نقر أذنه، وقد تقدّم. و تأذّن ليفعلنّ، أي أقسم.

وتأذّن: أي أعلم. [لم استشهد بشعر]

و قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾ الأعراف: ١٦٧، قيل (تَأَذَّنَ): تألّى، وقيل: (تأذّن) أعلم، هذا قول الزّجّاج

و آذَنَ العُشْبُ: إذا بَدَأ يجِفّ، فترى بعضه رَطْبًا، وبعضه قد جَفّ. [ثمّ استشهد بشعر]

وإذَنْ جواب وجزاء، وتأويلها: إن كان الأمر كما ذكرتَ، أو كما جرى. وقالوا: «ذَنْ» لا أفعل، فحذفوا همزة إذَن.

وإذا وقفتَ على «إذَنْ» أبدلتَ نونه ألفًا وإنّما أبدلت الألف من نون «إذَنْ» هذه في الوقف، ومن نون التوكيد، لأنّ حالها في ذلك حال النون الّتي هي علم الصّرف، وإن كانت نون «إذَنْ» أصلًا، وتانك النونان زائدتين.

فإن قلت: فإذا كانت النون في «إذَنْ» أصلًا، وقد أبدلت منها الألف، فهل تجيزه في نحو حسَن ورسَن ـ ونحو ذلك ممّا نونه أصل ـ فيقال فيه: حسا ورسا؟

فالجواب: أنّ ذلك لا يجوز في غير «إذَنْ» ممّا نونه أصل، وإن كان قد جاء في «إذَنْ» من قِبَل أنّ «إذن» حرف، فالنون فيها بعض حرف. كما أنّ نون التوكيد والتنوين، كلّ واحد منهما حرف، فجاز ذلك في نون «إذَنْ» لمضارعة «إذن» كلّها نون التوكيد، ونون الصّرف.

وأمّا النون في حسَن ورسَن، ونحوهما، فهي أصل من اسم متمكّن يجري عليه الإعراب، فالنون في ذلك كالدّال من «زَيْد» والرّاء من «بَكْر»، ونون «إذَن» ساكنة، كما أنّ نون التوكيد، ونون الصّرف ساكنتان، فهي لهذا ـ ولما قدّمناه من أنّ كلّ واحد منها حرف، كما أنّ النون من «إذن» بعض حرف ـ أشبه منها بنون الاسم المتمكّن.

والأذين: الكفيل. (١٠، ٩٦)

الأُذُن: حاسّة السّمع، مؤنّثة، الجمع: آذان.

و رجل آذَن و أُذانيّ: طويل الأُذُنين، والمرأة أذناء،

وقد أذِن يأذَن أذَنًا.

وأذَن فلانًا يأذِنُه وأذَنه وآذَنه: ضرب أُذُنَه، وأذّنه عَرَك أُذُنَه. و أُذِن: اشتكى أُذُنه.

ويقال: أُذُن الكوز و أُذُن الدّلو. (الإفصاح ١: ٣٣)

الأُذُن: الرّجل المستمع القابل لما يقال له، للواحد والجمع. (الإفصاح ١: ١٦٢)

أُذُن النّعل: مَعقِد عَقْد الشّراك والعَقِب، وأذّنها جعل لها أذنًا. (الإفصاح ١: ٣٩٤)

أذَنه يأذِنُه أذَنًا و آذنه، وأذّنه: أصاب أُذُنَه. (الإفصاح ١: ٦٤٦)

أُذُن الدّلو: مَقبِضها (الإفصاح ٢: ١٠٠٥)

الأذان: النّداء للصّلاة والإشعار بوقتها، أذّن المؤذّن بالصّلاة: أعلم بها. وقولهم: أذّن العصر، خطأ، والصّواب أذّن بالعصر. والأذان اسم منه (الإفصاح ٢: ١٢٧٥)

أذِن إليه أذَنًا: استمع (ابن منظور ١٣: ١٠)

الطُّوسيّ: تقول: آذنني فلان كذا فأذِنتُ، أي أعلمني فعلمتُ. وقال بعضهم: معناه النّداء الّذي يُسمع بالأُذُن (٥: ١٩٩)

الفرق بين الإذن في الدّخول وبين الدّعاء إليه، أنّ الدّعاء إليه يدلّ على إرادة الدّاعي، وليس كذلك الإذن وفي الدّعاء رغبة الدّاعي أو المدعوّ، وليس كذلك الإذن. (٧: ٤٢٦)

الرّاغب: الأُذُن: الجارحة، وشُبّه به من حيث الحَلَقة. أُذُنُ القِدْر وغيرها، ويُستعار لمن كثُر استماعُه وقوله لما يُسمع...

وأذِن: استمع، نحو قوله: ﴿وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق: ٢، ويُستعمل ذلك في العلم الّذي يُتوصّل إليه بالسّماع، نحو قوله: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ البقرة: ٢٧٩.

والإذْنُ والأَذان: لما يُسمع، ويُعبّر بذلك عن العلم؛ إذ هو مبدأ كثير من العلم فينا.

وأذنتُه بكذا وآذنتُه، بمعنى.

والمؤذِّنُ: كلّ من يُعلِم بشيءٍ نداءً.

والأَذين: المكان الّذي يأتيه الأذان.

والإذْن في الشّيء: إعلامٌ بإجازته والرّخصة فيه، نحو: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ النّساء: ٦٤، أي بإرادته وأمره...

والاستئذان: طلب الإذْن. (١٤)

الزَّمَخْشَرِيّ: الأُذُن: الرّجل الّذي يصدّق كلّ ما يسمع، ويقبل قول كلّ أحد، سمّي بالجارحة الّتي هي آلة السّماع، كأنّ جملته أُذُن سامعة، ونظيره قولهم للرّبيئة [الحارس]: عين. (٢: ١٩٩)

اطلُب لي شاةً أذناء قرناء.

وحدّثته فأذِن لي أحسنَ الأَذَن. وآذنته بالأمر فأذِن به ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ البقرة: ٢٧٩.

وتأذّن بالشّرّ: إذا تقدّم فيه وحذّره وأنذر به. وإذا نادى منادي السّلطان بشيءٍ، فقد تأذّن به.

وتأذّنتُ لأفعلنّ كذا، أي سأفعله لا محالة ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾ الأعراف: ١٦٧.

واستأذنتُ عليه فحجبني الآذِن.

ومن المجاز: فلان أُذُن من الآذان، إذا كان سمّاعة. وهي أُذُن وهما أُذُن.

وحمله بأُذُن الكوز، وهي عروته. والأكواب: كيزانٌ لا آذانَ لها. وقعتْ فيه أُذُنا السّهم. [ثمّ استشهد بشعر]

وجاء فلان ناشرًا أُذُنيه، أي طامعًا. وجاء لابسًا أُذُنيه، أي متغافلًا.

وفي المثل: أنا أعرِف الأرنبَ وأُذُنيها، أي أعرفه ولا يخفى عليّ كما لا تخفى عليّ الأرنب.

وتقول: سياه بالخير مؤذِنة، والنّفس بصلاحه موقنة.

وقد أذّن النّبات، إذا أراد أن يهيج، أي تنادى بأذانه. (أساس البلاغة: ٤)

ابن الشّجريّ: الأَذَن: الاستماع، يقال: أذِن للحديث يأذَن أذَنًا، إذا استمع. (٢: ٣٦)

الطَّبْرِسيّ: الإذْن في اللّغة على ثلاثة أقسام:

أحدها: بمعنى العلم، كقوله: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٧٩، أي فاعلموا. [ثمّ استشهد بشعر]

والثّاني: بمعنى الإباحة والإطلاق، كقوله تعالى: ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ النّساء: ٢٥.

والثّالث: بمعنى الأمر، كقوله: ﴿نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ البقرة: ٩٧. (١: ١٧١)

الأذان: الإعلام، يقال: آذنته بكذا فأذِن، أي أعلمته فعلِم. وقيل: إنّ أصله من النّداء الّذي يُسمع بالأُذُن، ومعناه أوقعه في أُذُنه.

وتأذّن بمعنى آذن، كما يقال: تيقّن وأيقن. (٢: ٥٠٣)

الأذان والتأذين واحد، وهو النّداء يُسمع بالأُذُن،

ويقال: آذَنْتُه بالشيء، أي أعلمته، وآذَنْتُه: أكثرتُ إعلامه. (٣: ٢٥١)

التأذّن: الإعلام، يقال: أذن و تأذّن، ومثله أوعد وتوعّد. [ثمّ استشهد بشعر] (٣: ٣٠٤)

الإيذان: الإعلام. (٥: ١٨)

ابن سِكّيت: يقال: رجل أُذُنٌ وامرأة أُذُنٌ، ولا يُثنّى ولا يُجمع، وإنّما سمّوه باسم العضو تهويلًا وتشنيعًا كما قالوا للمرأة: ما أنتِ إلّا بُطَيْن. [كناية عن الفرج أو الحمل] (ابن منظور ١٣: ١١)

قولهم: أُذِّن العصر، بالبناء للفاعل خطأ، والصّواب أُذِّن بالعصر، بالبناء للمفعول مع حرف الصّلة. (الفيّوميّ ١: ١٠)

الفخر الرّازيّ: معنى التأذين في اللّغة النّداء والتصويت بالإعلام. (١٤: ٨٥)

ابن الأثير: الأذان هو الإعلام بالشيء، يقال: آذَن يُؤذِن إيذانًا، وأذّن يُؤذّن تأذينًا، والمشدّد مخصوص في الاستعمال بإعلام وقت الصّلاة.

ومنه الحديث: «إنّ قومًا أكلوا من شجرة فحمّوا، فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: قرّسوا الماء في الشّنان وصُبّوه عليهم فيما بين الأذانين» أراد بهما أذان الفجر والإقامة. والتقريس: التبريد، والشّنان: القِرَب الخُلقان.

ومنه الحديث: «بين كلّ أذانين صلاة» يريد بها السُّنن الرّواتب الّتي تُصلّى بين الأذان والإقامة قبل الفرض.

وفي حديث زيد بن ثابت: «هذا الّذي أوفى الله بأذنه» أي أظهر الله صدقه في إخباره عمّا سمعت أُذُنه.

وفي حديث أنس: «أنّه قال له: ياذا الأُذُنين» قيل: معناه الحضّ على حسن الاستماع والوعي، لأنّ السّمع بحاسّة الأُذُن، ومن خلق الله له أُذُنين فأغفل الاستماع ولم يُحسن الوعي لم يُعذَر.

وقيل: إنّ هذا القول من جملة مزحه صلّى الله عليه وسلّم ولطيف أخلاقه، كما قال للمرأة عن زوجها: «ذاك الّذي في عينه بياض». (١: ٣٤)

ابن منظور: أذِن له في الشيء إذنًا: أباحه له. وأذِن له عليه: أخذ له منه الإذن.

يقال: أذِنتُ للشيء آذَنُ له أذَنًا، إذا استمعتُ له. [ثمّ استشهد بشعر]

وأذِن إليه أذَنًا: استمع إليه مُعجَبًا. وآذَنَني الشيء: أعجبني، فاستمعتُ له.

وأُذُنُ كلّ شيء: مَقْبِضه، كأُذُن الكوز والدّلو على التشبيه، وكلّه مؤنّث. وأُذُن النّعل: ما أطاف منها بالقِبال.

والأذانُ والأذين والتأذين: النّداء إلى الصّلاة، وهو الإعلام بها و بوقتها.

وأذَن الرّجل: ردّه ولم يَسْقِه.

وتأذَّن ليفعلنّ، أي أقسم.

والمؤذِن: مثل الذّاوي، وهو العود الّذي جفّ وفيه رُطوبة. وآذَن العشب إذا بدأ يَجِفّ، فترى بعضه رَطْبًا و بعضه قد جفّ.

والأذَنة: خُوصة الثُّمام [نبات]، يقال: أذَن الثُّمام، إذا خرجت أذَنَته. (١٣: ١٠)

أبو حَيّان: الأُذُن مدلولها مفهوم وهي مؤنّثة، كذلك تلحقها التّاء في التّصغير، قالوا: أُذَيْنة، ولا تلحق في العدد، قالوا: ثلاث آذان. [ثمّ استشهد بشعر]

(١: ٨٤)

الفَيُّوميّ: أَذِنْتُ له في كذا: أطلقْتُ له فِعْلَه، والاسم: الإذْن. ويكون الأمر إذْنًا وكذا الإرادة، نحو: بإذْن الله.

وأَذِنْتُ للعبد في التّجارة فهو مأذون له. والفقهاء يحذفون الصّلة تخفيفًا، فيقولون: العبد المأذون، كما قالوا: محجور بحذف الصّلة، والأصل محجورٌ عليه، لفهم المعنى.

وأَذِنْتُ للشّيء أَذَنًا، من باب تَعِب: استمعْتُ. وأَذِنْتُ بالشّيء: علمت به، ويُعدّى بالهمزة، فيقال: آذنْتُه إيذانًا، وتأذّنْت: أعلمْت.

وأذّن المؤذّن بالصّلاة: أعلم بها، والأذان اسمٌ منه، والفَعال بالفتح، يأتي اسمًا من «فَعّل» بالتّشديد، مثل: ودّع وَداعًا...

والأُذُن بضمّتين وتُسكّن تخفيفًا، وهي مؤنّثة، والجمع: الآذان. ويقال للرّجل يصحب القوم بطانةً: هو أُذُن القوم، كما يقال: هو عَين القوم.

واستأذنْتُه في كذا: طلبت إذْنَه، فأذِن لي فيه: أطلق لي فعله.

والمِئْذَنة، بكسر الميم: المنارة، ويجوز تخفيف الهمزة ياءً، والجمع: مآذن، بالهمزة على الأصل.

(١: ٩)

الجُرجانيّ: الإذْن في اللّغة: الإعلام، وفي الشّرع: فكّ الحَجْر وإطلاق التّصرّف، لمن كان ممنوعًا شرعًا.

الأذان في اللّغة: مطلق الإعلام، وفي الشّرع: الإعلام بوقت الصّلاة بألفاظ معلومة مأثورة. (٦)

الفيروزاباديّ: أذِن بالشّيء، كسمع، إذْنًا، بالكسر، ويُحرّك، وأَذانًا وأَذانةً: علِم به. ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ﴾ البقرة: ٢٧٩، أي كونوا على عِلْم.

وآذَنَه الأمرَ وبه: أعلمه.

وأذّن تأذينًا: أكثر الإعلام، وفلانًا: عَرَك أُذُنَه، وردّه عن الشّرب فلم يَسْقِه، والنّعل وغيرها: جعل لها أُذُنًا.

وفعله بإذْني وأَذيني: بعلمي.

وأذِن له في الشّيء، كسمع، إذْنًا بالكسر، وأَذِينًا: أباحه له.

واستأذنه: طلب منه الإذْن.

وأذِن إليه وله كفرح: استمع معجبًا، أو عامٌّ.

وإلى الطّعام: اشتهاه.

وآذنه إيذانًا: أعجبه ومَنَعه.

والأُذْن، بالضّمّ وبضمّتين: معروف، مؤنّثة، كالأذين، جمعه: آذان، والمِقْبض والعُروة من كلّ شيء، والرّجل المُستمع القابل لما يقال له، للواحد والجمع.

ورجلٌ أُذانيٌّ كغُرابيّ، وآذَنُ: عظيم الأُذُن طويلها، ونعجة أذْناء وكبشٌ آذَن.

وأَذَنَه وأَذِنه: أصاب أُذُنه، وكعُنِي: اشتكاها.

وبنو أُذُنٍ: بطن. وأُذُن الحمار: نبتٌ له أصلٌ كالجَزَر الكِبار يؤكل، حُلوٌ. وآذان الفأر: نبتٌ باردٌ رطبٌ يُدقّ مع سويق الشّعير فيوضع على ورم العين الحارّ فيحلّله.

وآذان الجَدي: لسان الحَمَل. وآذان العبد: بيزمار

الرّاعي، وآذان الفيل . القُلقاس . وآذان الدُّبّ : البوصير. وآذان القِسّيس و آذان الأرنب وأُذُن الشّاة حَشائش .

والأذان والأذين والتّأذين . النّداء إلى الصّلاة ، وقد أذّن تأذينًا وأذّن . والأذين كأمير : المؤذّن ، والزّعيم والكفيل كالآذِن ، والمكان الّذي يأتيه الأذان من كلّ ناحية

والمِئذنة ، بالكسر : موضعه ، أو المنارة والصّومعة

والأذان الإقامة

وتأذّن أقسَم وأعلَم

وآذَنَ العُشب : بدأ يَجِفّ ، فبعضه رَطب و بعضه يابس

والآذِن : الحاجب

والأُذَنة ، محرّكة ورق الحبّ ، وصغار الإبل والغنم ، والتّبنة ، جمعها أُذَن

وطعام لا أذَنة له : لا شهوة لريحه

وأُذُنا القلب : زَنَمتان في أعلاه

وأُذُنَ أو أُمّ أُذُن قارة بالسّماوة .

ولبستُ أُذُنَيّ له أعرضتُ عنه أو تغافلت

و جاء ناشرًا أُذُنيه . طامعًا .

وتأذّن الأمير في النّاس نادى فيهم بتهدُّد .

والأذَنات ، محرّكة أُخَيلة بحِمى فَيْدَ نحو عشرين ميلًا ، الواحدة . أَذَنة .

والمُؤذَنة ، بفتح الذّال : طائر . (٤ : ١٩٧)

الطُّرَيحيّ : رجلٌ أُذْنٌ ، بالسّكون يسمع كلام كلّ أحد ويُصدّقه

وفي الحديث تكرّر ذكر «الأذان» ، و هو بفتح الهمزة لغةً الإعلام والإجازة ، إمّا من الإذْن بمعنى العِلم ، أو من الإذْن بمعنى الإجازة ، وعلى التّقديرين إمّا أصله الإيذان كالأمان بمعنى الإيمان والعطاء بمعنى الإعطاء ، أو هو «فَعال» بمعنى «التّفعيل» كالسّلام والكلام بمعنى التّسليم و التّكليم ، وشرعًا . ألفاظ متلقّاة من الشّارع

والمِئذنة ، بكسر الميم وسكون الهمزة : المَنارة .

وأذِنتُ له في كذا أطلقتُ له في فعله ، ومثله أَذِن لي في فعله

وأذِنتُ للعبد في التّجارة فهو مأذون له ، والفقهاء يحذفون الصّلة ، ويقولون العبد المأذون

وفي الحديث «إنّ الله خَلقَ الخَلق فعلم ما هم صائرون إليه ، وأمرهم ونهاهم فلا يكونون آخذين ولا تاركين إلّا بإذن»

قال بعض الشّارحين : الإذْن مقارِن لحدوث الفعل والتّرك ، ولهذا مصداقه المخلوق أو التّخلية ، ومعناه ليس ما شاؤوا صنعوا ، بل فعلهم معلّق على إرادة حادثة متعلّقة بالتّخلية أو بالصّرف ، وفي كثير من الأحاديث «إنّ تأثير السّحر موقوف على إذنه تعالى» وكأنّ السّرّ في ذلك أنّه تعالى قال لا يكون شيءٌ من طاعة أو معصية أو غيرهما ـ كالأفعال الطّبيعيّة ـ إلّا بإذن جديد منّي ، فيتوقّف في كلّ حادث على الإذْن توقّف المعلول على شرطه ، لا توقّفه على سببه

والآذِن ، بالمدّ : الحاجب . (٦ : ١٩٨)

الإيذان : الإعلام ، وأصله من الأُذُن ، تقول : آذَنك بالصّلاة والأمر ، أي أوقعته في أُذُنك

(غريب القرآن : ٥٢٨)

الآلوسيّ : الأصل في الإذن بالشّيء الإعلام بإجازته والرّخصة فيه ورفع الحَجْر عنه (١١: ١٩٤)

مَجمع اللُّغة : أذِن له في كذا كعلِم يأذن إذنًا وأذينًا أطلق له فعله و أباحه.

أذِن له وإليه كفرح يأذن أذنًا. استمع وأنصت، أو استمع معجبًا.

أذِن به كعلِم يأذن إذنًا وأذَنًا و أذانًا و أذانة علِم به. ولم ترد بهذا المعنى في القرآن إلّا بصيغة الأمر وفي موضع واحد.

آذنه الأمر وآذنه به يؤذنه إيذانًا أعلمه أو أخبره.

أذّن تأذينًا. أعلم بالشّيء أو أكثر الإعلام ونادى، ومنه أذّن المؤذّن تأذينًا والأذان: اسم التّأذين، كالسّلام اسم التّسليم.

تأذّن ليفعلنّ كذا أقسم أو أعلم

استأذن: طلب إذنًا فالسّين والتّاء للطّلب، يقال: استأذنته في كذا طلبت إذنه

الإذْن مصدر بمعنى العلم والإباحة، ويُستعمل في المشيئة والأمر، فيقال: فَعَله بإذني، أي بعلمي وأمري

الأُذُن حاسّة السّمع، وتُطلق مجازًا على المستمع القابل لما يقال. (١ ٣٢)

المَراغيّ : التّأذين، رفع الصّوت بالإعلام بالشّيء. (٨ ١٥٥)

والأُذُن، هو الّذي يَسمع من كلّ أحد ما يقول فيقبله ويُصدّقه، ويقولون: رجل أُذُن، أي يسرع الاستماع والقبول. (١٠ ١٤٦)

محمّد إسماعيل إبراهيم : أذِن له في كذا أباح له فعله، وأذِن به: علِم به. و تأذّن: أعلم وأقسم. واستأذن طلب الإذن

والإذْن العِلم، كقولك فَعَله بإذني، أي بعلمي

و الأُذُن، حاسّة السّمع

وأذّن أعلم بالشّيء ونادى به، ومنه المؤذّن

والمِئذنة موضع الأذان

وأذِن له وإليه استمع وأنصت

وأُذُن جاسوس يتسمّع الأخبار، أو مستمع لما يقال له، قابل له (٣٤)

المُصطَفَويّ : إنّ الأصل الواحد فيها هو الاطّلاع بقيد الرّضا والموافقة سواء صدر منه أمر أولا، فهذا المعنى محفوظ في جميع موارد استعمالها.

الأُذُن، كالجُنُب صفة مشبّهة، ومعناها المطّلع الرّاضي الموافق ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ التّوبة: ٦١

ثمّ غلب استعمالها في الجارحة المخصوصة الّتي هي حاسّة السّمع والاطّلاع ﴿وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ﴾ المائدة: ٤٥.

والإذْن، اسم من أذِنتُ، وهو الاطّلاع مع الرّضا والوفاق ﴿اَنْ تَمُوتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ آل‌عمران: ١٤٥

والاستيذان: طلب الإذن والرّضا والوفاق في المطلوب ﴿اِنَّ الَّذِينَ يَسْتَاْذِنُونَكَ﴾ النّور: ٦٢

والتّأذين: جعل النّاس مطّلعين راضين موافقين، والأذان اسم منه كما مرّ ﴿وَاَذِّنْ فِى النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحجّ ٢٧

والتّأذّن إظهار الإذن والرّضا بملاحظات ثانويّة ومصالح خارجيّة وهذا معنى التّكلّف في باب «التّفعّل».

كالتعلّم والتحمّل والتسمّر ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ الأعراف: ١٦٧

والإيذان مثل التأذين إلّا أنّ النسبة في «الإفعال» في المرتبة الأولى، وفي قصد المتكلّم إلى الفاعل، بخلاف «التفعيل» فإنّ التوجّه والقصد فيه في المرتبة الأولى إلى المفعول، أي محلّ الوقوع. فباب «الإفعال» ناظر إلى الصدور وباب «التفعيل» إلى الوقوع.

فالنظر الابتدائيّ في الإيذان إلى إظهار الإعلام، وفي التأذين إلى الإبلاغ والإعلام إلى الناس ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذَنَّاكَ﴾ فصّلت: ٤٧، أي أظهرنا اطّلاعنا وأعلنا. ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء: ١٠٩، أي فقد عملت بوظائف النبوّة وأبلغت رسالاتي وأدّيت الجميع قاطبة.

وهذا بخلاف التأذين في ﴿أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ يوسف: ٧٠، فإنّ المقصود فيها الإبلاغ إلى العير والإسماع لهم.

ويدلّ على هذا الفرق بين الهيئتين وجود حرف الألف في «أفعل»، وحرف الياء والتشديد في «فعّل» و«التفعيل».

وبما قلناه من الفرق بين البابين ينكشف لك حقيقة التعبير وسرّه في موارد استعمالها في كلمات أُخر.

وكذلك يظهر سرّ التعبير بهذه المادّة واختيارها على موادّ: العلم، الإعلان، الاطّلاع، الإخبار، ونظائرها في القرآن. (١: ٥٠)

محمود شيت: أذِنَ، أذّنَ

١ ـ أ ـ أذِن ـ أذنًا، جمعه آذُن.

أذِن له وإليه: استمع.

وأذِن إليه: استراح.

وأذِن لرائحة الطّعام: اشتهاه.

وأذِن له فيه إذنًا وأذينًا: أباحه له.

وأذِن له على فلان: أخذ له منه الإذن، فهو آذن.

ب ـ آذن به: نادى وأعلم، يقال: آذن المؤذّن بالصّلاة.

وآذن فلانًا الأمر: أعلمه به.

ج ـ أذّن فلانًا تأذينًا وأذانًا: أكثر الإعلام بالشّيء.

وأذّن للصّلاة: نادى بالأذان.

وأذّن بالحجّ: أعلم.

د ـ استأذن: طلب إذنه، واستأذن على فلان: طلب الإذن بالدّخول عنده.

هـ ـ الآذن: الحاجب.

و ـ الأذان: النّداء للصّلاة.

ز ـ الأذْن، الأذُن: عضو السّمع في الإنسان والحيوان، جمعها: آذان.

ح ـ الأذين: الأذان، والكفيل.

ط ـ الأُذين في التّشريح: أحد التّجويفين العلويّين من القلب، وهما اللّذان يستقبلان الدّم من الأوردة، وهما أذينان: أيمن وأيسر.

ي ـ الأُذينة: آلة السّمع، والجزء الأسفل من الأُذن.

ك ـ المِئذنة: المنارة يؤذّن عليها، جمعه: مآذن.

ل ـ المأذون: موثّق عقود الزّواج.

٢ ـ أ ـ أذِن: أباح له ما أراد، يقال: أذِن له بالرّمي، سمح له

ب ـ المأذونة : الإجازة ، يقال : طلب الجنديّ مأذونة : طلب إجازة من آمره. (١ : ٤٠)

العدناني : إذَنْ ، إذًا .

ويُخطئون كثيرًا في كتابة إذَنْ أو إذًا ، وأنا أرى رأي الفرّاء الذي يقول : «ينبغي لمن نَصَبَ بـ«إذَنْ» الفعل المستقبل المضارع أن يكتُبَها بالنون (إذَنْ)» نحو : سأُعطيك دينارًا إذا سافرت معي إذَنْ أُسافِرَ معك .

«فإذا توسّطت وكانت مُلغاةً كُتِبت بالألف (إذًا)» نحو : فلانٌ يعبُد النّار فهو إذًا من الضّالّين .

وقال آخرون : «إذا وُقِفَ عليها ، وإن لم تكن ناصبةً ، كُتِبَتْ بالنون» نحو : فلانٌ يعبُد الله فهو من المؤمنين إذَنْ . والمازنيّ والمبرّد يكتُبانها نونًا ، ويقفان عليها بالنون .

المِئْذَنة ، المُؤْذَنَة ، المِيذَنة .

يقول الشيخ عبدُالقادر المغربيّ في كتابه «عثرات الأقلام في اللّغة» : إنّنا نستطيع أن نسمّي الموضع الّذي يرفعُ صوتنا فيه بالأذان مأذنةً ، باعتبار أنّها اسم مكان .

ولكنّ اسمَ المكان على وزن «مَفْعَل» ، لا يُصاغ إلّا من الثلاثيّ المجرّد . و«المِئذَنة» مأخوذة من الفعل «أذّن» ، وهو مزيدٌ .

ويعتبرُ صاحب محيط المحيط و دوزي أيضًا ، فيُطلقان عليها اسمَ المأذنة .

ويقول التّاجُ والمدُّ إنّ المأذنة من أقوال العامّة .

واسم المكان من غير الثلاثيّ المجرّد يُصاغ على وزن اسم المفعول ، فيكون اسم المكان من أذّن ، هو مُؤذَّن ، أو مُؤذَّنة إذا شئنا إدخال تاء التأنيث عليه

وقد جاء في المعجمات أنّ المنارة يُؤذَّنُ عليها تُسمّى :

١ـ مِئْذَنة : اللّحيانيّ ، وأبو زيد الأنصاريّ ، والتّهذيب ، والصّحاح ، والمختار ، واللّسان ، والمصباح ، والقاموس ، والتّاج ، والمدّ ، ومحيط المحيط ، والمعجم الكبير ، وأقربُ الموارد ، والمتن ، والوسيط .

٢ـ ومُؤْذَنَة : أبو زيد الأنصاريّ ، والتّهذيب ، واللّسان ، والتّاج ، والمدّ ، والمتن ، والمعجم الكبير .

٣ـ ومِيذَنة : المصباح ، والمدّ ، وأقرب الموارد ، والمعجم الكبير .

وتُجْمَع المِئذَنة على مآذِن .

أذانُ الفَجْر

ويقولون : أذانُ الفَجْر يُوقِظُ النّائمين ، والصّواب : أذِنَ الفَجْر . والأذان هو إعلام المؤذّن النّاس بأنّ صلاة الفجر قد آن أوانُها .

ومن الحديث : «إنّ قومًا أكلوا من شجرةٍ فحمُّوا ، فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم : قرِّسُوا الماءَ في الشِّنان ، وصُبّوهُ عليهم فيما بين الأذانَين» أراد بهما أذان الفجر والإقامة . التّقريسُ : التّبريدُ . الشّنانُ : القِرَب والخُلقان .

أمّا الآذان فهي جمْعُ أُذْنٍ و أُذُنٍ ـ عُضو السّمْع ـ وهي مؤنّثة .

قال الفرزدق :

وحتّى علا في سُور كُلِّ مدينةٍ
مُنادٍ يُنادي فوقها بأذان

وجَمَعَ شوقيّ الأذان و الآذانَ في بيتٍ واحد ، فقال :

فلا الأذانُ أذانٌ في منارته
إذا تعالى ، ولا الآذانُ آذان

أذَّن بالعصْر

ويقولون: أذَّنَ العصْر، والصّواب: أُذِّن بالعصْر. وقد نبّهَ إلى ذلك ابن بَرِّيّ؛ إذ قال: وقولهم: أذَّنَ العصر بالبناء للفاعل غَلَطٌ، والصّواب: أُذِّنَ بالعصْر.

وحذا حذوَ ابن بَرِّيّ كُلٌّ من المصباح، والمدّ، والمتن، والمعجم الكبير.

ومِمّا قاله المصباح: أذّنَ المؤذِّنُ للصّلوات وليس بالصّلوات: أعْلَمَ بها. (راجع مادّة «لا يخفى على القُرّاء» في هذا المُعْجَم).

ومِثْلُهُ: أذّنَ يُؤذِّنُ أذانًا وتأذينًا.

ومِمّا قاله الرّاغب الأصفهانيّ: المؤذِّنُ: كُلُّ مَنْ يُعْلِمُ بشيءٍ نداءً. واستشهد بقوله تعالى في الآية ٢٧، من سورة الحجّ: ﴿وأذِّنْ في النّاسِ بالحَجِّ يأتوكَ رِجالًا وعلى كُلِّ ضامِرٍ﴾.

وقال اللّسان: «رُوِي أنّ أذانَ إبراهيم ﷺ بالحجّ أنْ وقف بالمقام، فنادى: أيُّها النّاس! أجيبُوا الله، ياعباد الله! أطيعُوا الله، ياعباد الله! اتّقُوا الله».

ومن معاني أذَّنَ:

١ـ أذّنَ المؤذِّنُ بالصّلاة: أعْلَم بها.

٢ـ أذَّنَ: رفع صوتَهُ بالأذان.

٣ـ أكثرَ الإعلام.

٤ـ أذَّنَ فلانًا: عَرَكَ أُذُنَه أو نقرَها.

٥ـ أذَّنَ فُلانًا: رَدَّهُ عن الشُّرب فلم يَسْقِه.

٦ـ أذَّنَ النّعْل وغيرها: جعَل لها أذُنًا.

أُذُنا القلب، وأُذَيْناه، وأُذَيْنتاهُ

التّجويفان العُلْويّان اللّذان يَتَلَقَّيان الدّمَ من الأوردة الرّئيسة، فتصُبّانه في البُطَيْنَيْن. يُخطِّئون مَن يُطلِق عليهما اسم الأُذَيْنَتَيْن، و يقولون إنّ الصّواب هو: الأُذَيْنان، اعتمادًا على ماجاء في الوسيط.

ولكن:

جاء في الجزء الخامس من مجلّة مجمع فؤادٍ الأوّل للّغة العربيّة بالقاهرة، أنّ المجمع أطلقَ على ذَيْنِك التّجويفَيْن العُلْويَّيْن اسم: الأُذَيْنَتَيْن، وذلك في دورته الخامسة، المنعقدة بين ١٨ كانون الأوّل ١٩٣٧ و ٢٧ كانون الثّاني ١٩٣٨، في الباب A من مصطلَحات علم الأمراض، وفي مؤتَمَرَي الدّورتَيْن الثّانية عشرة والثّالثة عشرة.

ثُمّ أصدر مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة حرف الهمزة من المعجم الكبير، عامَ ١٩٧٠، وأيّد فيه مجمع فؤاد الأوّل بذكره الأُذَيْنَتَيْن، والمعجم الوسيط بذكره الأُذَيْنَيْن، وزاد اسمًا ثالثًا، هو: أُذُنا القلب.

قد يكون الدّافع لمجمع فؤاد الأوّل لإطلاق اسم الأُذَيْنَتَيْن على تجويفَي القلب العُلْويَّيْن، هو كون الأُذُن مؤنّثةً، وعندما نصغّرها نضع تاء التّأنيث في آخرها فتصبح أُذينة، كما أصبحتْ هِنْدٌ هُنَيْدَةً، وجُمْلُ ـ اسم فتاة ـ جُمَيْلَة، و دَعْدُ دُعيدَة، وعَيْنٌ عُيَيْنَةٌ، وأرْضٌ أُرَيْضَةٌ.

أمّا الطّبعة الثّالثة من قاموس حِتِّي الطّبّيّ، الّتي ظهرت عام ١٩٧٧، فقد اكتفَتْ بذكر أُذَيْنَة القلب.

ومن معاني الأُذَيْنَة الأخرى:

١ـ تصغيرُ الأُذُن.

٢ـ صُوانُ الأُذُن .

٣ـ الزّوائد الّتي تُوجَد على جانِبَيّ نصل ورقة النّبات عند قاعِدَته

المأذُونُ لَهُ ، المأذُونُ

ويُخطِّئون مَنْ يقول : أذِنَ الضّابطُ لِلجنديّ بالسَّفر ، فالجنديُّ مأذُونٌ ، ويقولون إنّ الصّواب هو مأذُونٌ له ، لأنّ صِلَته هو أذِنَ له في الأمر يأذَنُ إذنًا وأذينًا أباحه له .

ويُخطِّئون أيضًا مَنْ يُسمّي مُوثِّق عقود الزّواج والطّلاق مأذونًا ، ويقولون إنّ الصّواب هو : المأذونُ له بتوثيق تلك العُقود

ولكنْ :

أجازوا لنا شُذوذًا أن نقول المأذون ، على الحذف والإيصال ـ حذف الجارّ وإيصال الفعل ـ والأصل المأذُونُ له .

جاء في المصباح «وأذِنتُ لِلعَبْدِ في التّجارة فهو مأذونٌ له ، والفقهاء يحذفون الصّلَة تخفيفًا ، فيقولون العبدُ المأذونُ»

وقال محيط المحيط وأقرب الموارد في مادّة «حجر»

«وحَجَر عليه القاضي في ماله : منعه من أن يتصرّف فيه ويُفسِده ، فهو حاجِرٌ وذاك محجورٌ عليه . وقولهم المحجور يُحمل كذا على حذف الصّلة ، أي المحجور عليه ، كالمأذون ، أي المأذون له» .

أمّا موثِّقُ عقود الزّواج والطّلاق فقد أطلق عليه مجمعُ اللّغة العربيّة بالقاهرة اسم المأذُون ، إذ جاء في قرار لجنة الألفاظ والأساليب التابعة لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة ، في مؤتمره في دورته الثّالثة والأربعين من ٣ ربيع الأوّل ١٣٩٧هـ الموافق لِ ٢١ شباط «فبراير» ١٩٧٧ ـ إلى ١٧ ربيع الأوّل ١٣٩٧هـ الموافق لِ ٧ آذار «مارس» ١٩٧٧ ، ما يأتي

«يُخطّئ بعضُ النُّقّاد استعمال المعاصرين هاتين الصّيغتَيْن في مثل قولهم القصبة المُشتركة والمأذون الشّرعيّ ، بناءً على أنّ كُلًّا منهما قد اشتُقّ من فعل يتعدّى بالحرف ، فيجب إتْباع صيغة المفعول فيهما بالجارّ والمجرور ليقال : المشترك فيها والمأذونُ له .

درست اللّجنةُ هذا ، ثمّ انتهتْ إلى إجازة هاتين الصّيغتين وما يجري مجراهما ، لأنّ الكلام فيهما على الحذف والإيصال ، أي حذف حرف الجرّ واستتار الضّمير في اسم المفعول ، وهو ما أجازه ابن جنّيّ في خصائصه ، واستشهد له بقول لَبيد . «الناطق المبروز والمختوم» أي المبروز به كما قال ابن جنّيّ .

ومثله قول بِشْر بن أبي خازم : «إلى خير مَوْثُوق من الأرض تذهب» أي موثوق به

هذا إلى أنّ السّماع قد ورد نصًّا في استعمال لفظ المشترك كما استعملهُ المعاصرون ، وذلك ما ذكره صاحب الأساس من قول زُهَيْر

مــا إنْ يَكــادُ يُخَـلّيهِمْ لِـوِجْهَتِهِمْ
تَخــالُجُ الأمْـرِ ، إنّ الأمْـرَ مُشْـتَرَكُ

وأوردَ المَيدانيُّ في مجمع الأمثال

يا دارَ البحارِ المالكَةَ و الرّوْجةَ المُشْتَرَكَة

ولهذا كلّه ترى اللُّجنةُ إجازةَ استعمال «المشتركة» و «المأذون» في المعنى الّذي يُستعملان فيه لدى

المعاصرين.

وبعد سماع المؤتمرين الحُجج الّتي استندت إليها اللّجنةُ وافقوا على قرارها المذكور.

وقال المعجم الكبير إنّ المأذون هو

أ ـ موثّقُ عقود الزّواج والطّلاق.

ب ـ عند الفقهاء: مَن أُطلِق له التّصرّف بعد زوال السّبب المانع، كعبدٍ أو صبيّ

ج ـ في القانون: القاصر الّذي خُوّل بعد أن يبلغ الرُّشد إدارة شُؤونه وأمواله.

وذكر الوسيط أنّ مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة أطلق كلمة «المأذون» على مُوثّق عقود الزّواج والطّلاق.

(٧ ـ ٩٠)

النّصوص التّفسيريّة

أَذِنَ

١ـ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...

النّور: ٣٦

المَيْبُديّ: الإذن هنا الأمر، يعني أمر الله و رضي، كما في قوله تعالى: ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم: ١. (٦: ٥٣٦)

القُرطُبيّ: أمرَ و قضى. و حقيقة الإذن العلم والتّمكين دون حَظر، فإن اقترن بذلك أمرٌ وإنفاذٌ كان أقوى. (١٢: ٢٦٦)

٢ـ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ

سبأ: ٢٣

الطَّبَريّ: المشفوع له.

واختلف القرّاء في قراءة قوله: (أَذِنَ لَهُ) فقرأ ذلك عامّة القرّاء بفتح الألف من (أَذِنَ لَهُ) على وجه ما لم يُسمّ فاعله. وقرأه بعض الكوفيّين (أُذِنَ لَهُ) على اختلاف أيضًا عنه فيه، بمعنى أذن الله له. (٢٢: ٨٩)

الطُّوسيّ: قرأ أبو عمرو، و حمزة، والكِسائيّ، وخَلَف، والأعشى، والبُرْجيّ عن أبي بكر (أُذِنَ لَهُ) بضمّ الهمزة، الباقون بفتحها.

فمن فتح الهمزة من (أَذِنَ) فمعناه أذن الله له، ومَن ضمّها جعله لما لم يُسمّ فاعله، يقال: أذِنتُ للرّجل في مايعمله، أي أعلمته، وأذنته أيضًا، وأذن زيد إلى عمرو، إذا استمع إليه. (٨: ٣٩١)

البَغَويّ: ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ الله في الشّفاعة، قاله تكذيبًا لهم، حيث قالوا: هؤلاء شفعاؤُنا عند الله.

ويجوز أن يكون المعنى إلّا لمن أذن الله له أن يشفع له.

وقرأ أبو عمرو، و حمزة، والكِسائيّ (أُذِنَ) بضمّ الهمزة. (٥: ٢٣٨)

الزَّمَخشَريّ: تقول: الشّفاعة لزيد، على معنى أنّه الشّافع، كما تقول: الكَرَم لزيد. وعلى معنى أنّه المشفوع له، كما تقول: القيام لزيد.

فاحتمل قوله ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ أن يكون على أحد هذين الوجهين، أي لا تنفع الشّفاعة إلّا كائنةً لمن أذن له من الشّافعين و مطلقةً له، أو لا تنفع الشّفاعة إلّا كائنةً لمن أذن له، أي لشفيعه، أو هي اللّام الثّانية في قولك: أذن لزيد لعمرو، أي لأجله.

وكأنّه قيل : إلّا لمن وقع الإذن للشّفيع لأجله .

وهذا وجه لطيف وهو الوجه ، وهذا تكذيب لقولهم : ﴿هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ يونس : ١٨ .
{٣ : ٢٨٧}

الطَّبْرِسيّ : المعنى أنّه لاتنفع الشّفاعة عند الله تعالى إلّا لمن رضيه الله وارتضاه وأذن له في الشّفاعة ، مثل الملائكة والأنبياء والأولياء . ويجوز أن يكون المعنى إلّا لمن أذن الله في أن يشفع له ، فيكون مثل قوله : ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ الأنبياء : ٢٨ . وإنّما قال سبحانه ذلك لأنّ الكفّار كانوا يقولون : نعبدهم ليقرّبونا إلى الله زُلْفَى ، وهؤلاء شفعاؤنا عند الله ، فحكم الله تعالى ببطلان اعتقاداتهم .
{٤ : ٣٨٩}

البُرُوسَويّ : إلّا كائنةً لمن أذن له ، أي لأجله وفي شأنه من المستحقّين للشّفاعة .
{٧ : ٢٩٠}

الآلوسيّ : يؤذن بشفعاء ومشفوع لهم ، وأنّ هناك استئذانًا في الشّفاعة ضرورة أنّ وقوع الإذن يستدعي سابقيّة ذلك ، وهو مستدع للتّرقّب والانتظار للجواب ؛ وحيث إنّه كلام صادر عن مقام العظمة والكبرياء ـ كيف وقد تقدّمه ماتقدّمه ـ يدلّ على كون الكلّ في ذلك الموقف خلف سرادق العظمة على هئيهم رداء الهيبة .

وما بعد حرف الغاية أيضًا شديد الدّلالة على ذلك ، فكأنّه قيل : يقف الشّفعاء والمشفوع لهم في ذلك الموقف الّذي يتشبّث فيه المستشفعون بأذيال الرّجاء من المستشفع بهم ، ويقوم فيه المستشفع به على قدم الالتجاء إلى الله جلّ جلاله ، فيطرق باب الشّفاعة بالاستئذان فيها ، ويبقون جميعًا منتظرين وجلين فزعين لايدرون ما يُوقّع لهم الملك الأعظم جلّ وعلا على رُقعة سؤالهم ، وماذا يصحّ لهم بعد عرض حالهم ، حتّى إذا أزيل الفزع عن قلوب الشّفعاء والمشفوع لهم بظهور تباشير حسن التّوقيع وسطوع أنوار الإجابة والارتضاء من آفاق رحمة الملك الرّفيع «قالوا» أي قال بعضهم لبعض ـ والظّاهر أنّ البعض القائل المشفوع لهم وإن شئت فأعد الضّمير إليهم من أوّل الأمر ، إذ هم الأشدّ احتياجًا إلى الإذن ، والأعظم اهتمامًا بأمره ـ ﴿مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ﴾ في شأن الإذن بالشّفاعة ؟ قالوا ـ أي الشّفعاء ، فإنّهم المباشرون للاستئذان بالذّات المتوسّطون لأولئك السّائلين بالشّفاعة عنده عزّوجلّ ـ : قال ربّنا القول الحقّ ، أي الواقع بحسب ماتقتضيه الحكمة ، وهو الإذن بالشّفاعة لمن ارتضى .
{٢٢ : ١٣٧}

الطَّباطَبائيّ : قوله : ﴿إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ يحتمل أن يكون اللّام في (لمن) لام الملك ، والمراد «بمن أذن له» الشّافع من الملائكة ، والمعنى لاتنفع الشّفاعة إلّا أن يملكه الشّافع بالإذن من الله . وأن يكون لام التّعليل ، والمراد «بمن أذن له» المشفوع له ، والمعنى لاتنفع الشّفاعة إلّا لأجل من أذن له من المشفوع لهم .

قال في «الكشّاف» : وهذا ـ يعني الوجه الثّاني ـ وجه لطيف ، وهو الوجه .
{١٦ : ٣٧١}

٣ ـ ﴿إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ . النّبأ : ٣٨

ابن عبّاس : إلّا من أذن له الرّبّ بشهادة أن لا إله إلّا الله ، وهي منتهى الصّواب .
(الطَّبَريّ ٣٠ : ٢٤)

عِكْرِمَة : يؤذن لأهل الجنّة في الكلام .
(الطَّبَريّ ٣٠ : ٢٤)

الإمام الصّادق عليه السلام : نحنُ والله المأذون لهم يوم القيامة (الطَّبْرِسيّ ٥ : ٤٢٧)

الطَّبَريّ : قيل : إنّهم يُؤذَن لهم في الكلام ، وقيل بالتّوحيد .

والصّواب من القول في ذلك أن يقال : إنّ الله تعالى ذكره أخبر عن خلقه أنّهم لا يتكلّمون يوم يقوم الرّوح والملائكة صفًّا ، إلّا مَن أذِن له منهم في الكلام الرّحمان (٣٠ : ٢٤)

الطُّوسيّ : أي أذِن الله له في الكلام (١٠ : ٢٤٩)

البُرُوسَويّ : إنّ أهل السّماوات والأرض إذا لم يقدروا يومئذٍ على أن يتكلّموا بشيءٍ من جنس الكلام إلّا مَن أذِن الله له منهم في التّكلّم .

وقيل (إلّا مَنْ أذِنَ) إلخ ، منصوب على أصل الاستثناء ، والمعنى لا يتكلّمون إلّا في حقّ شخصٍ أذِن له الرّحمان . (١٠ : ٣٠٣)

الآلوسيّ : (إلّا مَنْ أذِنَ) بدل من ضمير لايتكلّمون ، وهو عائد إلى أهل السّماوات والأرض الّذين من جملتهم الرّوح والملائكة ، و ذكر قيامهم مصطفّين لتحقيق عظمة سلطانه تعالى ، وكبرياء ربوبيّته عزّوجلّ ، و تهويل يوم البعث الّذي عليه مدار الكلام من مطلع السّورة الكريمة إلى مقطعها .

والجملة استئناف مقرّر لمضمون قوله تعالى (لَا يَمْلِكُونَ ...) و مؤكّد له على معنى أنّ أهل السّماوات والأرض إذا لم يقدروا حينئذٍ أن يتكلّموا بشيءٍ من جنس الكلام ، إلّا مَن أذِن الله تعالى له منهم في التّكلّم مطلقًا . (٣٠ : ٢٠)

العامليّ : قد روى العيّاشيّ عن الكاظم عليه السلام أنّه قال في قوله ﴿إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ ...﴾ «نحن والله المأذون لهم يوم القيامة ...» وظاهر أنّ المراد بالإذن رخصة شفاعتهم لشيعتهم ، وكذا سائر ما أذِن الله لهم ، كما قال ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى﴾ الضّحى : ٥ .

وقد روي ـ كما سيأتي ـ لا شفاعة لأحد يوم القيامة وكذا قد أذِن لهم في الدّنيا بأمور ليس لغيرهم ، منها المعجزات وما مرّ من التّفويض في التّذييل ، فتأمّل و لا تغفل . (٨٣)

الطَّباطَبائيّ : (إلّا مَنْ أذِنَ) بدل من ضمير الفاعل في (لا يَتَكَلَّمُونَ) أُريد به بيان مَن له أن يتكلّم منهم يومئذٍ بإذن الله ، فالجملة في معنى قوله : ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ هود : ١٠٥ ، على ظاهر إطلاقه . (٢٠ : ١٧٢)

أذِنَتْ

وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ — الانشقاق ٢

ابن عبّاس : سَمِعت لربّها .

مثله مُجاهِد (الطَّبَريّ ٣٠ : ١١٣)

سعيد بن جُبَيْر : سمعت وأطاعتْ .

مثله قَتادَة ، والضّحّاك (الطَّبَريّ ٣٠ : ١١٣)

ابن قُتَيْبة : استمعَت (٥٢١)

الطَّبَريّ : وسمعت السّماوات في تصدّعها وتشقّقها لربّها ، وأطاعت له في أمره إيّاها والعرب تقول: أذِن لك في هذا الأمر أذَنًا، بمعنى استمع لك، يقال منه: سمعتُ لك،

بمعنى سمعتُ قولك وأطعتُ فيما قلتَ وأمرتَ. (٣٠: ١١٢)

مثله الطُّوسيّ (١٠: ٣٠٨)، والطَّبْرِسيّ (٥: ٤٥٩)

السِّجِستانيّ: أي سمعت لربّها وحُقّ لها أن تسمع (٢٩)

الأزهَريّ: أي سَمِعت سَمْعَ طاعة وقبول، وبه سُمّي الأُذُن أُذُنًا (١٥: ١٩)

المَيْبُديّ: أي سَمِعت أمر ربّها بالانشقاق وأطاعت، يقال: أذِن لشيء، إذا أصغى إليه أُذُنه للاستماع ﴿وَاَذِنَتْ لِرَبِّهَا﴾ أطاعتْ وقابلتْ أمر ربّها بالسّمع والقبول، وحُقّ لها أن تفعل ذلك، وليس هذا بتكرار، فإنّ الأوّل للسّماء والثّاني للأرض. (١٠: ٤٢٧)

الزَّمَخْشَريّ: أذِن له: استمع له. والمعنى أنّها فعلت في انقيادها لله حين أراد انشقاقها فعل المطواع الّذي إذا ورد عليه الأمر من جهة المطاع أنصت له وأذعن، ولم يأب ولم يمتنع، كقوله: ﴿اَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١ (٤: ٢٣٤)

مثله الفَخْر الرّازيّ (٣١: ١٠٣)، والبَيْضاويّ (٢: ٥٤٨)

البُرُوسَويّ: واستمعت، أي انقادت وأذعنت لتأثير قدرته تعالى، حين تعلّقت قدرته وإرادته بانشقاقها انقياد المأمور المطواع إذا ورد عليه أمر الآمر المُطاع.

فهو استعارة تمثيليّة متفرّعة على المجاز المُرسَل، يعني إذا أطلق الإذن، وهو الاستماع في حقّ من له حاسّة السّمع والاستماع بها، يراد بها الإجابة والانقياد مجازًا، وإذا أطلق في حقّ نحو السّماء، ممّا ليس في شأنه الاستماع والقبول، يكون استعارة تمثيليّة، فقوله: ﴿اَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ يدلّ على نفوذ القدرة في الإيجاد والإبداع من غير ممانعة أصلًا وقوله: ﴿وَاَذِنَتْ لِرَبِّهَا﴾ يدلّ على نفوذ القدرة في التّفريق والإعدام من غير ممانعة أصلًا، والتّعرّض لعنوان الرّبوبيّة مع الإضافة إليها للإشعار بعلّة الحُكم.

وهذا الانقياد عند أرباب الحقائق محمول على أنّ لها حياة وإدراكًا كسائر الحيوانات، إذ ما من شيء إلّا وله نصيب من تجلّي الاسم الحيّ وقد سبق مرارًا. (١٠: ٣٧٥)

الطَّباطَبائيّ: الأذَن: الاستماع، ومنه الأُذُن لجارحة السّمع، وهو مجاز عن الانقياد والطّاعة. (٢٠: ٢٤٢)

أَذِنْتَ

عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ... التّوبة: ٤٣

قَتادَة: اثنان فعلهما النّبيّ ﷺ لم يؤمر بهما: إذنه للمنافقين، وأخذه الفداء من الأسارى؛ فعاتبه الله كما تسمعون، وهذا من لطيف المعاتبة بدأه بالعفو قبل العتاب. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٣)

أبو مُسلِم الأصفهانيّ: معناه أدام الله لك العفو لِمَ أذنت هؤلاء في الخروج، لأنّهم استأذنوا فيه تملّقًا، ولو خرجوا لأرادوا القتال والفساد، ولم يعلم النّبيّ ﷺ ذلك من سريرتهم. (الطَّبْرِسيّ ٣: ٣٣)

نِفْطَوَيْه: ذهب ناس إلى أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم معاتب بهذه الآية، وحاشاه من ذلك، بل كان له

أن يفعل وأن لايفعل حتّى ينزل عليه الوحي ، كما قال «لو استقبلت من أمري ما استدبرت لجعلتها عمرة» لأنّه كان له أن يفعل وأن لايفعل ،

وقد قال الله تعالى : ﴿تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ﴾ الأحزاب : ٥١ ، لأنّه كان له أن يفعل مايشاء ممّا لم يُنزل عليه فيه وحي

واستأذنه المخلّفون في التخلّف واعتذروا ، اختار أيسر الأمرين تكرّمًا وتفضّلًا منه صلّى الله عليه وسلّم فأبان الله تعالى أنّه لو لم يأذن لهم لأقاموا للنّفاق الّذي في قلوبهم ، وأنّهم كاذبون في إظهار الطّاعة والمشاورة ، فعفا الله عنك ، عنده افتتاح كلام ، أعلمه الله به أنّه لاحرج عليه فيما فعله من الإذن ، وليس هو عفوًا عن ذنب ، إنّما هو أنّه تعالى أعلمه أنّه لا يلزمه ترك الإذن لهم ، كما قال صلّى الله عليه وسلّم : «عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرّقيق وما وجبتا قطّ» ومعناه ترك أن يلزمكم ذلك. انتهى. (أبو حيّان ٥ : ٤٧)

الطّوسيّ : قوله : ﴿لِمَ أَذِنْتَ﴾ فالإذن رفع التّبعة. عاتب الله تعالى نبيّه ﷺ لِمَ أذن لقوم من المتأخّرين عن الخروج معه إلى تبوك ، وإن كان له إذنهم ، لكن كان الأولى أن لا يأذن. (٥ : ٢٦٤)

القُشَيريّ : في الإذن قولان :

الأوّل : ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ في الخروج معك ، وفي خروجهم بلا عُدّة ونيّة صادقة فساد.

الثّاني : ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ في القعود لمّا اعتلّوا بأعذار، وهذا عتاب تلطّف (القُرطُبيّ ٨ : ١٥٤)

أبو البقاء : ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ﴾ متعلّق بمحذوف دلّ عليه الكلام ، تقديره ، هلّا أخّرتهم إلى أن يتبيّن أو ليتبيّن. وقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ يدلّ على المحذوف ، ولايجوز أن تتعلّق (حتّى) بـ(أذنت) ، لأنّ ذلك يوجب أن يكون أذن لهم إلى هذه الغاية ، أو لأجل التّبيين وهذا لا يعاتب عليه. (أبو حيّان ٥ : ٤٧)

الزّمَخْشَريّ : ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ بيان لما كنّى عنه بالعفو ، ومعناه ما لك أذنت لهم في القعود عن الغزو حين استأذنوك واعتلّوا لك بعللهم ، وهلّا استأنيت بالإذن؟ (٢ : ١٩٢)

ابن عَطيّة : هذه الآية في صنف مبالغ في النّفاق ، واستأذنوا دون اعتذار ، منهم عبدالله بن أُبيّ ، والجدّ بن قيس ، ورفاعة بن التّابوت ، ومن اتّبعهم. (أبو حيّان ٥ : ٤٧)

الطّبْرِسيّ : [قال بعد نقل قول قتادة]

هل كان هذا الإذن قبيحًا أم لا ؟

قال الجُبّائيّ كان قبيحًا و وقع صغيرًا ، لأنّه لا يقال في المباح لِمَ فعله ؟

وهذا غير صحيح، لأنّه يجوز أن يقال فيما غيره أفضل منه: لِم فعلته ! كما يقول القائل لغيره إذا رآه يعاتب أمرًا: لِمَ عاتبته وكلّمته بما يشقّ عليه ؟ وإن كان يجوز له معاتبته بما يشقّ عليه. وكيف يكون إذنه لهم قبيحًا، وقد قال سبحانه في موضع آخر ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ النور : ٦٢ (٣ : ٣٣)

الفَخْر الرّازيّ : [له بحث شبيه بما قبله من بحث] (١٦ : ٧٥-٧٧)

النَّيسابوريّ : بيّن أنّ ذلك التخلّف من بعضهم كان بإذن الرّسول ، ولهذا توجّه عليه العتاب بقوله : ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ﴾ فإنّ العفو يستدعي سابقة الذّنب ، وبقوله ﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ فإنّه استفهام في معنى الإنكار ، وبيان لما كنّى عنه بالعفو.

قال قتادة ، و عمرو بن ميمون : شيئان فعلهما الرّسول لم يؤمر بهما إذنه للمنافقين ، وأخذه الفداء من الأُسارى ، فعاتبه الله بطريق الملاطفة كما تسمعون

والّذي عليه المحقّقون أنّه محمول على ترك الأولى ، وقوله ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ﴾ إنّما جاء على عادة العرب في التّعظيم والتّوقير ، فيقدّمون أمثال ذلك بين يدي الكلام ، يقولون : عفا الله عنك ماصنعت في أمري ؟ رضي الله عنك ماجوابك عن كلامي ؟ وعافاك الله ألا عرفت حقّي ؟

وبعد حصول العفو من الله تعالى يستحيل أن يكون قوله : ﴿لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ واردًا على سبيل الذّمّ والإنكار ، بل يُحمل على ترك الأكمل والأولى ، لاسيّما وهذه الواقعة كانت من جنس مايتعلّق بالحروب ومصالح الدّنيا

قال كثير من العلماء : في الآية دلالة على جواز الاجتهاد ، لأنّه ﷺ أذن لهم من تلقاء نفسه من غير أن يكون من الله في ذلك إذن وإلّا لم يُعاتب ، أو منعٌ وإلّا كان عاصيًا بل كافرًا ، لقوله : ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ المائدة : ٤٤ ، ولاريب أنّه لايكون بمجرّد التّشهّي فيكون بالاجتهاد ، ثمّ إنّه لم يُمنع من الاجتهاد مطلقًا ، وإنّما مُنع إلى غاية هي قوله : ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ التوبة : ٤٣.

ولايمكن أن يكون المراد من ذلك التّبيّن هو التّبيّن بطريق الوحي ، وإلّا كان ترك ذلك كبيرة ، فتعيّن أن يُحمل التّبيّن على استعلام الحال بطريق الاجتهاد ليكون مخطئًا وإنّما في الاجتهاد لا في النّصّ ، ويدخل تحت قوله : «ومن اجتهد و أخطأ فله أجرٌ واحدٌ».

وفي الآية دلالة على وجوب الاحتراز عن العجلة ، وترك الاغترار بظواهر الأُمور.

قال قتادة : عاتبه الله كما تسمعون ، ثمّ رخّص له في سورة النّور في قوله ﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ النّور : ٦٢ ، [ونقل قول أبي مسلم ثمّ قال]

وقال القاسمي هذا بعيد ، لأنّ سياق الآية يدلّ على أنّ الكلام في القاعدين وبيان حالهم. (١٠ : ٩٥)

أبو حَيّان : قال بعضهم : (ائذن لي ولا تفتنّي) التوبة : ٤٩.

وقال بعضهم : ائذن لنا في الإقامة ، فأذن لهم استبقاءً منه عليهم ، وأخذًا بالأسهل من الأُمور وتوكّلًا على الله.

[ونقل قول مَكّيّ ، ثمّ قال :]

ووافقه عليه قوم فقالوا : إنّ العفو هنا لم يكن عن تقدّم ذنب ، وإنّما هو استفتاح كلام جرت عادة العرب أن تخاطب بمثله من تعظّمه وترفع من قدره ، يقصدون بذلك الدّعاء له ، فيقولون : أصلح الله الأمير كان كذا وكذا ، فعلى هذا صيغته صيغة الخبر ، ومعناه الدّعاء.

و (إنّ) و (لهمْ) متعلّقان بأذنتَ لكنّه اختلف مدلول

اللّامين ؛ إذ لام (لِمَ) للتعليل ولام (لَهُمْ) للتبليغ ، فجاز ذلك لاختلاف معنييهما . ومتعلّق «الإذن» غير مذكور ، فما قدّمناه يدلّ على أنّه القعود ، أي لِمَ أذنت لهم في القعود والتخلّف عن الغزو حتّى تعرف ذوي العذر في التخلّف ممّن لاعذر له ؟

وقيل : متعلّق الإذن هو الخروج معه للغزو ، لما ترتّب على خروجهم من المفاسد ، لأنّهم كانوا عيناً للكفّار على المسلمين .

ويدلّ عليه قوله ﴿وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ﴾ التوبة ٤٧

وكانوا يخذلون المؤمنين ويتمنّون أن تكون الدائرة عليهم ، فقيل : لم أذنت لهم في إخراجهم وهم على تلك الحالة السيّئة ؟

وبيّن أنّ خروجهم معه ليس مصلحة ، بقوله : ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ التوبة : ٤٧ ، و(حتّى) غاية لما تضمّنه الاستفهام ، أي ماكان أن تأذن لهم حتّى يتبيّن مَن له العذر

وكلام الزّمخشريّ في تفسير قوله : ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ ممّا يجب إطراحه ، فضلًا عن أن يذكر فيردّ عليه . (٥ : ٤٧)

الآلوسيّ : أي لأيّ سبب أذنت لهؤلاء المنافقين المتخلّفين في التخلّف حين استأذنوا فيه معتذرين بعدم الاستطاعة ؟ وهذا عتاب لطيف من اللّطيف الخبير سبحانه لحبيبه صلّى الله عليه وسلّم على ترك الأولى ، وهو التوقّف عن الإذن إلى انجلاء الأمر وانكشاف الحال (١٠ : ١٠٧)

الطَّباطَبائيّ : جملة ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ﴾ متعلّقة بقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ أي في التخلّف والقعود ، ولمّا كان الاستفهام للإنكار أو التوبيخ كان معناه كان ينبغي أن لاتأذن لهم في التخلّف والقعود ، ويستقيم به تعلّق الغاية الّتي يشتمل عليها قوله . ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا﴾ بقوله ﴿لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ فالتعلّق إنّما هو بالمستفهم عنه دون الاستفهام وإلّا أفاد خلاف المقصود ، والكلام مسوق لبيان ظهور كذبهم ، وأنّ أدنى الامتحان ـ كانكشف عن إذنهم في القعود ـ يكشف عن فضاحتهم

ومعنى الآية عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم في التخلّف والقعود ! ولو شئت لم تأذن لهم وكانوا أحقّ به ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ فيتميّز عندك كذبهم ونفاقهم (٩ : ٢٨٤)

أُذِنَ

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ... الحجّ ٣٩

مُجاهِد : خرج ناس مؤمنون مهاجرون من مكّة إلى المدينة فاتّبعهم كفّار قريش ، فأذن الله لهم في قتالهم (٢ : ٤٢٦)

قَتادَة : هي أوّل آية أنزلت في القتال ، فأذن لهم أن يقاتلوا (الطّبَريّ ١٧ : ١٧٣)

ابن جُرَيْج : أوّل قتال أذن الله به للمؤمنين (الطّبَريّ ١٧ : ١٧٣)

ابن زَيْد : أذن لهم في قتالهم بعدما عفا عنهم عشر سنين (الطّبَريّ ١٧ : ١٧٢)

الفَرّاء : يعني أذن الله للّذين يحرصون على قتال

المشركين في المستقبل. ومَن قرأ بفتح التاء فالتقدير: أُذن للّذين يقاتلون في القتال

مثله الزّجّاج. (الفَخْر الرّازيّ ٢٣: ٣٩)

الطَّبَريّ: أذِن الله للمؤمنين الّذين يقاتلون المشركين في سبيله، بأنّ المشركين ظلموهم بقتالهم.

واختلفت القُرّاء في قراءة ذلك، فقرأته عامّة قُرّاء المدينة (أُذِنَ) بضمّ الألف، (يُقَاتَلُونَ) بفتح التاء، بترك تسمية الفاعل في (أُذِن) و (يُقَاتَلُون) جميعًا.

وقرأ ذلك بعض الكوفيّين وعامّة قُرّاء البصرة: (أُذِنَ) بترك تسمية الفاعل، و (يُقَاتِلُونَ) بكسر التاء، بمعنى يقاتل المأذون لهم في القتال المشركين.

وقرأ ذلك عامّة قُرّاء الكوفيّين، وبعض المكّيّين (أَذِنَ) بفتح الألف، بمعنى أَذِن الله، و (يُقَاتِلُونَ) بكسر التاء، بمعنى إنّ الّذين أذِن الله لهم بالقتال يُقاتِلون المشركين.

وهذه القراءات الثّلاث متقاربات المعنى، لأنّ الّذين قرأوا (أُذِن) على وجه مالم يُسمّ فاعله، يرجع معناه في التّأويل إلى معنى قراءة مَن قرأه على وجه ماسمّي فاعله، وإنّ مَن قرأ (يُقَاتِلُون) و (يُقَاتَلُون) بالكسر أو الفتح فقريب معنى أحدهما من معنى الآخر، وذلك أنّ مَن قاتل إنسانًا، فالّذي قاتله له مقاتِل، وكلّ واحد منهما مقاتَل؛ فإذ كان ذلك كذلك، فبأيّة هذه القراءات قرأ القارئ فمصيب الصّواب.

غير أنّ أحبّ ذلك إليّ، أن أقرأ به (أَذِن) بفتح الألف، بمعنى أَذِن الله، لقرب ذلك من قوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ الحجّ: ٣٨، أذِن الله في الّذين لا يُحبّهم للّذين يقاتلونهم بقتالهم، فيَرُد (أَذِن) على قوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ﴾

وكذلك أُحبُّ القراءات إليّ في (يُقَاتِلُون) كسر التاء، بمعنى الّذين يقاتلون مَن قد أخبر الله عنهم أنّه لايحبّهم، فيكون الكلام متّصلًا معنًى بعضه ببعض.

(١٧: ١٧٢)

الطّوسيّ: قرأ ابن كثير، وحمزة، و الكِسائيّ (أَذِن) بفتح الألف (يُقَاتِلُونَ) بكسر التّاء.

وقرأ نافع، و حفص (أُذِنَ) بضمّ الألف (يُقَاتَلُونَ) بفتح التّاء.

وقرأ أبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم (أُذِن) بضمّ الألف (يُقَاتِلُون) بكسر التّاء.

وقرأ ابن عامر (أَذِنَ) بفتح الألف (يُقَاتَلُونَ) بفتح التّاء. (٧: ٣١٦)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ٨٤)

المَيْبُديّ: هي أوّل آية نزلت في القتال، نسخت بها كلّ آية أُمِر فيها بالكفّ عن القتال. (٦: ٣٧٩)

الزّمَخْشَريّ: (أُذِن) و (يُقَاتَلُون) قُرِئا على لفظ المبنيّ للفاعل والمفعول جميعًا، والمعنى أذِن لهم في القتال، فحذف المأذون فيه لدلالة (يقاتلون) عليه. (٣: ١٥)

الفَخْر الرّازيّ: في الآية محذوف، والتّقدير أُذِن للّذين يقاتلون في القتال، فحذف المأذون فيه لدلالة (يقاتلون) عليه. (٢٣: ٣٩)

البُرُوسَويّ: الإذن في الشّيء إعلام بإجازته، والرّخصة فيه. (٦: ٣٨)

الآلوسيّ: (أُذِن) أي رُخّص.

وقرأ ابن عبّاس ، وابن كثير ، وابن عامر ، وحمزة ، والكسائيّ (أَذِنَ) بالبناء للفاعل ، أي أذِنَ الله تعالى. (١٧: ١٦١)

الطّباطبائيّ : ظاهر السّياق أنّ المراد بقوله : (أُذِنَ) إنشاء الإذن دون الإخبار عن إذنٍ سابق ، وإنّما هو إذنٌ في القتال ، كما يدلّ عليه قوله : ﴿لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ﴾ إلخ ، ولذا بدّل قوله : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ من قوله ﴿الَّذِينَ يُقَاتَلُونَ﴾ ليدلّ على المأذون فيه.

والقراءة الدّائرة (يُقَاتَلُونَ) ـ بفتح التّاء مبنيًّا للمفعول ـ أي الّذين يقاتلهم المشركون ، لأنّهم الّذين أرادوا القتال و بدؤوهم به ، والباء في ﴿بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ للسّببيّة ، وفيه تعليل الإذن في القتال ، أي أُذن لهم فيه بسبب أنّهم ظُلموا..

وفي عدم التّصريح بفاعل (أُذِنَ) تعظيم وتكبير[1] ونظيره ما في قوله : ﴿وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ الحجّ : ٣٩ ، من ذكر القدرة على النّصر دون فعليّته ، فإنّ فيه إشارة إلى أنّه ممّا لا يهتمّ به ، لأنّه هيّن على من هو على كلّ شيءٍ قدير. (١٤: ٣٨٤)

يَأْذَنْ

﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللهُ...﴾ الشّورى : ٢١

الطّبريّ : ابتدعوا لهم من الدّين ما لم يُبح الله لهم ابتداعه. (٢٥: ٢١)

الطّوسيّ : أي لم يأمر به و لا أذن فيه. (٩: ١٥٧)

مثله الطّبرسيّ (٥: ٢٥)

المَيْبُديّ : لم يرضَ و لم يأمر به. (٩: ١٨)

النّيسابوريّ : أي لم يأمرهم به ، أو لم يَعلمه ، كقوله ﴿أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ﴾ يونس : ١٨ ، والأَذَن بالفتح : العِلم بالمسموعات ، وتحقيقه شرعوا ما ليس بشريعة ، إذ لو كان شريعة لعَلِمها الله. (٢٥: ٢٦)

البُرُوسَويّ : كالشّرك وإنكار البعث والعمل للدّنيا ، وسائر مخالفات الشّريعة وموافقات الطّبيعة ، لأنّهم لا يعلمون غيرها ، وتعالى الله عن الإذن في هذا والأمر به. (٨: ٣٠٨)

يُؤْذَنُ

١ـ ﴿ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ النّحل : ٨٤

الجُبّائيّ : المعنى أنّ الله يخلق فيهم العلم الضّروريّ ، بأنّهم إن اعتذروا لم تقبل معذرتهم ، وإن استعتبوا لم يعتبوا ، و لم يرد أنّهم لا يؤمرون بالاعتذار و لا يُمكّنون منه ، لأنّ الأمر و التّكليف قد زالا عنهم. (الطّوسيّ ٦: ٤١٥)

الطّوسيّ : قيل في معناه قولان :

أحدهما : أنّه لا يُؤذن لهم في الاعتذار ، على أنّ للآخرة مواطن : فيها ما ينطقون ، وفيها ما لا ينطقون.

الثّاني : أنّهم لم يؤذن لهم في الاعتذار بما ينتفعون ، ولا يُعرّضون للعتبى الّذي هو الرّضا. (٦: ٤١٥)

نحوه الطّبرسيّ. (٣: ٣٧٩)

المَيْبُديّ : في الكلام والاعتذار ، وقيل : لا يُسمع

(١) كذا في المتن.

عذرهم. (٥، ٤٣٠)

نحوه القُرطُبيّ (١٠، ١٦٢)

الفَخر الرّازيّ : فيه وجوه :

أحدها : لايؤذن لهم في الاعتذار، كقوله ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ المرسلات : ٣٦.

وثانيها : لايؤذن لهم في كثرة الكلام.

وثالثها : لايؤذن لهم في الرّجوع إلى دار الدّنيا وإلى التّكليف.

ورابعها : لا يؤذن لهم في حال شهادة الشّهود، بل يسكت أهل الجمع كلّهم ليشهد الشّهود

وخامسها : لايؤذن لهم في كثرة الكلام، ليظهر لهم كونهم آيسين من رحمة الله. (٢٠، ٩٦)

الطَّباطَبائيّ : ذكر بَعث شهداء الأُمم دليل على أنّهم يشهدون على أُممهم بما عملوا في الدّنيا، وقرينة على أنّ المراد من نفي الإذن للكافرين أنّهم لايؤذن لهم في الكلام، وهو الاعتذار لا محالة. ونفي الإذن في الكلام إنّما هو تمهيد لأداء الشّهود شهادتهم، كما تلوح إليه آيات أُخر، كقوله ﴿اَلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى اَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا اَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ﴾ يس : ٦٥، وقوله ﴿هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ المرسلات: ٣٦، ٣٧.

على أنّ سياق قوله : ﴿ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ﴾ إلخ، يفيد أنّ المراد بهذا الّذي ذكر نفي ما يتّقى به الشّرّ يومئذٍ من الحِيَل، وبيان أنّه لاسبيل إلى تدارك مافات منهم، وإصلاح مافسد من أعمالهم في الدّنيا يومئذٍ، وهو أحد أمرين : الاعتذار أو استئناف العمل، أمّا الثّاني فيتكفّله قوله : ﴿وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾، و لايبقى للأوّل وهو الاعتذار بالكلام إلّا قوله : ﴿ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (١٢، ٣١٧)

٢- ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ اِلٰى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ اِنٰيهُ ...﴾ الأحزاب : ٥٣

الطُّوسيّ : نهاهم عن دخول دور النّبيّ بغير إذن. (٨، ٣٥٦)

الزَّمَخشَريّ : في معنى الظّرف، تقديره : وقت أن يؤذن لكم، و (غَيْرَ نَاظِرِينَ) حال من (لَاتَدْخُلُوا)، وقع الاستثناء على الوقت والحال معًا، كأنّه قيل : لاتدخلوا بيوت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلّا وقت الإذن ولا تدخلوها إلّا غير ناظرين، وهؤلاء قوم كانوا يتحيّنون طعام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فيدخلون ويقعدون منتظرين لإدراكه، ومعناه : لا تدخلوا يا هؤلاء المتحيّنون للطّعام إلّا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه، وإلّا فلو لم يكن لهؤلاء خصوصًا لما جاز لأحد أن يدخل بيوت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلّا أن يؤذن له إذنًا خاصًّا وهو الإذن إلى الطّعام فحسب. (٣، ٢٧٠)

الطَّبْرِسيّ : نهاهم سبحانه عن دخول دار النّبيّ ﷺ بغير إذن، وهو قوله : ﴿اِلَّا اَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ أي في الدّخول، يعني إلّا أن يدعوكم إلى طعام فادخلوا ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ اِنٰيهُ﴾ أي غير منتظرين إدراك الطّعام، فيطول مقامكم في منزله. والمعنى لاتدخلوها بغير إذن وقبل نضج الطّعام، انتظارًا لنضجه، فيطول لبثكم

ومقامكم. (٤: ٣٦٨)

الفَخْر الرّازيّ: لمّا بيّن من حال النّبيّ أنّه داع إلى الله، بقوله: ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ﴾ الأحزاب: ٤٦، قال هاهنا: لاتدخلوا إلّا إذا دُعيتم، يعني كما أنّكم مادخلتم الدّين إلّا بدعائه، فكذلك لاتدخلوا عليه إلّا بعد دعائه.

وقوله: ﴿غَيْرَ نَاظِرِينَ﴾ منصوب على الحال، والعامل فيه على ماقاله الزّمخشريّ (لَاتَدْخُلُوا)، قال: وتقديره: لاتدخلوا بيوت النّبيّ إلّا مأذونين غير ناظرين.

وفي الآية مسائل:

الأولى: قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ﴾ إمّا أن يكون فيه تقديم وتأخير، تقديره: ولاتدخلوا إلى طعام إلّا أن يؤذن لكم، فلا يكون منعًا من الدّخول في غير وقت الطّعام بغير الإذن. وإمّا أن لايكون فيه تقديم وتأخير، فيكون معناه: ولا تدخلوا إلّا أن يؤذن لكم إلى طعام، فيكون الإذن مشروطًا بكونه إلى الطّعام، فإن لم يؤذن لكم إلى طعام فلا يجوز الدّخول، فلو أذن لواحد في الدّخول لاستماع كلام لا لأكل طعام، لايجوز.

فنقول: المراد هو الثّاني ليعمّ النّهي عن الدّخول.

وأمّا قوله: فلا يجوز إلّا بالإذن الّذي إلى طعام، فنقول:

قال الزّمخشريّ: الخطاب مع قوم كانوا يتحيّنون حين الطّعام ويدخلون من غير إذن، فمُنعوا من الدّخول في وقته بغير إذن.

والأَولى أن يقال: المراد هو الثّاني، لأنّ التّقديم والتّأخير خلاف الأصل، وقوله: ﴿إِلَى طَعَامٍ﴾ من باب التّخصيص بالذّكر، فلا يدلّ على نفي ماعداه، لاسيّما إذا عُلم أنّ غيره مثله، فإنّ من جاز دخول بيته بإذنه إلى طعامه جاز دخوله إلى غير طعامه بإذنه، فإنّ غير الطّعام ممكن وجوده مع الطّعام، فإنّ من الجائز أن يتكلّم معه وقتما يدعوه إلى طعام ويستقضيه في حوائجه، ويُعلّمه ممّا عنده من العلوم مع زيادة الإطعام، فإذا رضي بالكلّ فرضاه بالبعض أقرب إلى الفعل، فيصير من باب ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ الإسراء: ٢٣.

وقوله: (غَيْرَ نَاظِرِينَ) يعني أنتم لاتنتظروا وقت الطّعام فإنّه ربّما لايتهيّأ. (٢٥: ٢٢٤)

القُرطُبيّ: هذه الآية تضمّنت قصّتين:

إحداهما: الأدب في أمر الطّعام والجلوس.

والثّانية: أمر الحجاب. (١٤: ٢٢٣)

أبو حَيّان: قال الزّمخشريّ: (إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ) في معنى الظّرف، تقديره: وقت أن يؤذن لكم، و(غَيْرَ نَاظِرِينَ) حال من (لَاتَدْخُلُوا) أوقع الاستثناء على الوقت والحال معًا، كأنّه قيل: لاتدخلوا بيوت النّبيّ إلّا وقت الإذن، ولاتدخلوها إلّا غير ناظرين إناه، انتهى.

فقوله: ﴿إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ﴾ في معنى الظّرف، وتقديره: وقت أن يؤذن لكم، وأنّه أوقع الاستثناء على الوقت، فليس بصحيح، وقد نصّوا على أنّ «أن» المصدريّة لاتكون في معنى الظّرف، تقول: أجيئك صياح الدّيك وقدوم الحاجّ، ولايجوز أجيئك أن يصيح الدّيك ولا أن يقدم الحاجّ.

وأمّا أنّ الاستثناء وقع على الوقت والحال معًا فلا يجوز على مذهب الجمهور، ولايقع بعد «إلّا» في الاستثناء إلّا المستثنى أو المستثنى منه، أو صفة المستثنى

منه. وأجاز الأخفش والكسائيّ ذلك في الحال. أجازا ما ذهب القوم إلّا يوم الجمعة راحلين عنّا. فيجوز ماقاله الزّمخشريّ في الحال

وأمّا قوله ﴿إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ فلا يتعيّن أن يكون ظرفًا، لأنّه يكون التّقدير إلّا بأن يؤذن لكم، فتكون الباء للسّببيّة، كقوله ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ أو للحال، أي مصحوبين بالإذن. (٧: ٢٤٦)

البُرُوسَويّ: إلّا حال كونكم مأذونًا لكم ومدعوًّا. (٧: ٢١٣)

الآلوسيّ: بتقدير باء المصاحبة استثناء مُفرّغ من أعمّ الأحوال، أي لاتدخلوها في حال من الأحوال إلّا حال كونكم مصحوبين بالإذن. (٢٢: ٦٧)

الطَّباطَبائيّ: بيان لأدب الدّخول في بيوت النّبيّ ﷺ (١٦: ٣٣٧)

٣- ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾. المرسلات: ٣٦

الطُّوسيّ: الإذن: الإطلاق في الفعل، تقول: يسمع بالأُذُن، فهذا أصله، وقد كثر استعماله حتّى صار كلّ دليل ظهر به أنّ للقادر أن يفعل كذا فهو إذن له، وكلّ ماأطلق الله فيه بأيّ دليل كان فقد أذِن فيه. (١٠: ٢٣٢)

المَيْبُديّ: لا يأمرهم فيعتذرون. (١٠: ٣٢٤)

القُرطُبيّ: لايؤذن لهم في الاعتذار والتّنصّل [التّملّص]. (١٩: ١٦٦)

أبو حَيّان: قرأ القرّاء كلّهم فيما أعلم ﴿وَلَا يُؤْذَنُ﴾ مبنيًّا للمفعول، وحكى أبو عليّ الأهوازيّ أنّ زيد بن عليّ قرأ ﴿وَلَا يَأْذَنُ﴾ مبنيًّا للفاعل، أي الله. (٨: ٤٠٨)

البُرُوسَويّ: أي لايكون لهم إذن واعتذار متعقّب له، من غير أن يجعل الاعتذار مسبّبًا عن الإذن. (١٠: ٢٨٨)

الآلوسيّ: قيل: في التّملّق مطلقًا أو في الاعتذار. (٢٩: ١٧٧)

مثله الطَّباطَبائيّ. (٢٠: ١٥٤)

فَأْذَنْ

﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللهَ﴾ النّور: ٦٢

قَتادَة: رخّص له ههنا بعد ما قال له ﴿عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ التّوبة: ٤٣. (مُجاهِد ٢: ٤٤٥)

الطَّبَريّ: يقول تعالى ذكره: فإذا استأذنك ياصحمّد صلّى الله عليه وسلّم الّذين لايذهبون عنك إلّا بإذنك في هذه المواطن لبعض شأنهم، يعني لبعض حاجاتهم الّتي تعرض لهم، فأذن لمن شئت منهم في الانصراف عنك لقضائها. (١٨: ١٧٧)

الطُّوسيّ: قال تعالى لنبيّه ﷺ أيضًا: متى ما استأذنوك هؤلاء المؤمنون أن يذهبوا لبعض مهمّاتهم وحاجاتهم ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ﴾، فخيّره بين أن يأذن وألّا يأذن، وهكذا حكم الإمام. (٧: ٤٦٥)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤: ١٥٨)

البُرُوسَويّ: لِما علمت في ذلك من حكمة ومصلحة فلا اعتراض عليك في ذلك. (٦: ١٨٤)

الآلوسيّ: تفويض للأمر إلى رأيه صلّى الله عليه وسلّم، واستدلّ به على أنّ بعض الأحكام مفوّضة إلى

رأيه صلّى الله عليه وسلّم ، وهذه مسألة التفويض المختلف في جوازها بين الأصوليّين ، وهي أن يفوّض الحكم إلى المجتهد ، فيقال له : احكم بما شئت ، فإنّه صواب ، فأجاز ذلك قوم ، لكن اختلفوا ، فقال موسى بن عمران : بجواز ذلك مطلقًا للنّبيّ وغيره من العلماء.

(١٨ : ٢٢٤)

الطّباطبائيّ : تخيير منه تعالى لرسوله في أن يأذن لمن شاء و لايأذن لمن لم يشأ. (١٥ : ١٦٦)

فَأْذَنُوا

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ

البقرة : ٢٧٩

ابن عبّاس : فاستيقنوا بحرب من الله و رسوله

(الطّبريّ ٣ : ١٠٨)

مثله الطّبرسيّ (١ : ٣٩٢)

قتادة : أوعدهم الله بالقتل كما تسمعون فجعلهم بهرجًا [أي مباحة دماءهم] أينما ثقفوا

(الطّبريّ ٣ : ١٠٨)

الرّبيع : أوعد لآكل الرّبا بالقتل

(الطّبريّ ٣ : ١٠٨)

ابن شميل : أي فاعلموا ، أذِنَ يأذن ، إذا علم

(الأزهريّ ١٥ : ١٨)

مثله القاسميّ (٣ : ٧١٣) ، والنّسفيّ (١ : ١٣٩) ، وفريد وجدي (٥٩) ، و حجازيّ (٣ : ٢١)

أبو عبيدة : أيقنوا ، تقول : آذنتك بحرب فأذنت به. (١ : ٨٣)

الأصمعيّ : أي كونوا على إذن ، من قولك : إنّي على علم (القرطبيّ ٣ : ٣٧٠)

ابن قتيبة : أي اعلموا ومن قرأ (فَآذِنُوا بِحَرْبٍ) أراد آذِنوا غيركم من أصحابكم ، يقال : آذنني فأذنتُ.

(٩٨)

الطّبريّ : اختلف القرّاء في قراءة قوله : ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ فقرأته عامّة قرّاء أهل المدينة (فَأْذَنُوا) ـ بقصر الألف من (فأذنوا) وفتح ذالها ـ بمعنى كونوا على علم وإذن.

وقرأه آخرون ، وهي قراءة عامّة قرّاء الكوفيّين (فَآذِنُوا) ـ بمدّ الألف من قوله : (فَآذِنُوا) وكسر ذالها ـ بمعنى فآذنوا غيركم ، أعلموهم وأخبروهم بأنّكم على حربهم.

وأولى القراءتين بالصّواب في ذلك قراءة من قرأ (فَأْذَنُوا) ـ بقصر ألفها وفتح ذالها ـ بمعنى : اعلموا ذلك واستيقنوه ، وكونوا على إذن من الله عزّوجلّ لكم بذلك.

وإنّما اخترنا ذلك ، لأنّ الله عزّوجلّ أمر نبيّه صلّى الله عليه وسلّم أن ينبذ إلى من أقام على شركه ، الّذي لايُقَرّ على المقام عليه ، وأن يقتل المرتدّ عن الإسلام منهم بكلّ حال ، إلّا أن يراجع الإسلام ، آذنه المشركون بأنّهم على حربه أو لم يأذنوه. فإذا كان المأمور بذلك لايخلو من أحد أمرين : إمّا أن يكون كان مشركًا مقيمًا على شركه الّذي لا يُقَرّ عليه ، أو يكون كان مسلمًا فارتدّ وأذن بحرب ، فأيّ الأمرين كان ، فإنّما نَبذ إليه بحرب ، لا أنّه أمر بالإيذان بها إن عزم على ذلك ، لأنّ الأمر إن كان إليه ـ فأقام على أكل الرّبا مستحلًّا له ، ولم يؤذن المسلمون

بالحرب ـ لم يلزمهم حربه. وليس ذلك حكمه في واحدة من الحالين، فقد عُلِم أنّه المأذون بالحرب لا الآذن بها، وعلى هذا التّأويل تأوّله أهل التّأويل (٣: ١٠٧)

الأزهريّ: قُرِىء (فَاذِنُوا) فمن قرأ (فَاذِنُوا) كان معناه فأعْلِموا كلّ من لم يترك الرّبا أنّه حَرْبٌ، يقال: قد آذنته بكذا وكذا أوذنه إيذانًا، إذا أعلمته، وقد أذِن به يأذَن، إذا علِم.

ومَن قرأ (فَأْذَنُوا) فالمعنى فأنصتوا. (١٥: ١٧)

أبو زُرْعَة: قرأ حمزة وأبو بكر عن عاصم (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَاذِنُوا) مفتوحة الهمزة، والدّال مكسورة. وقرأ الباقون (فَأْذَنُوا) ساكنة الهمزة.

قال أبو عُبَيْد: الاختيار القصر، لأنّه خطاب بالأمر والتّحذير، وإذا قال: (فَاذِنُوا) بالمدّ والكسر، فكأنّ المخاطب خارج من التّحذير، مأمور بتحذير غيره وإعلامه. (١٤٨)

نحوه الطُّوسيّ (٢: ٣٦٧)

الزَّمَخْشَرِيّ: فاعلموا بها، من أذِن بالشّيء، إذا عَلِم به. وقُرِىء (فَاذِنُوا) فأعلموا بها غيركم، وهو من الإذن وهو الاستماع، لأنّه من طرق العلم.

وقرأ الحَسَن (فأيقِنوا) وهو دليل لقراءة العامّة.

(١: ٤٠١)

ابن عَطِيّة: وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ونافع وابن عامر والكسائيّ: «فأذَنوا» مقصورة مفتوحة الدّال، وقرأ عاصم في رواية أبي بكر: «فآذِنوا» ممدودة مكسورة الدّال.

قال سيبويه: آذنت: أعلمت، وأذّنت: ناديت وصوت بالإعلام قال: وبعض يجري آذنت مجرى أذّنت. قال أبو عليّ: من قال: «فأذَنوا» مقصورًا، معناه فاعلموا الحرب من الله، قال ابن عبّاس وغيره من المفسّرين: معناه فاستيقنوا الحرب من الله تعالى.

وهي عندي من الإذن، وإذا أذن المرء في شيء فقد قرّره وبنى مع نفسه عليه، فكأنّه قال لهم: فقرّروا الحرب بينكم وبين الله ورسوله، ويلزمهم من لفظ الآية أنّهم مستدعو الحرب والباغون بها، إذ هم الآذنون بها وفيها، ويندرج في هذا المعنى الّذي ذكرته علمهم بأنّهم حرب وتيقّنهم لذلك. قال أبو عليّ: ومن قرأ «فآذِنوا» بالمدّ، فتقديره فأعلموا من لم ينته عن ذلك بحرب، والمفعول محذوف، وقد ثبت هذا المفعول في قوله تعالى: ﴿فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء: ١٠٩، وإذا أمروا بإعلام غيرهم علموا هم لا محالة، ففي إعلامهم علمهم، وليس في علمهم إعلامهم غيرهم، فقراءة المدّ أرجح، لأنّها أبلغ وآكد. قال الطّبريّ: قراءة القصر أرجح لأنّها تختصّ بهم، وإنّما أمروا على قراءة المدّ بإعلام غيرهم.

والقراءتان عندي سواء لأنّ المخاطب في الآية محصور بأنّه كلّ من لم يذر ما بقي من الرّبا، فإن قيل لهم: «فأذَنوا» فقد عمّهم الأمر، وإن قيل لهم: «فآذِنوا» بالمدّ فالمعنى أنفسكم وبعضكم بعضًا، وكأنّ هذه القراءة تقتضي فسحًا لهم في الارتياء والتّثبّت أي فأعلموا نفوسكم هذا. (١: ٣٧٥)

الفَخْر الرّازيّ: فيها مسألتان

المسألة الأولى: قرأ عاصم وحمزة (فَآذِنُوا) ـ

مفتوحة الألف ممدودة ، مكسورة الدّال ـ على مثال فآمنوا .

والباقون (فَأْذَنُوا) بسكون الهمزة مفتوحة الدّال مقصورة . وروي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ، وعن عليّ رضي الله عنه أنّهما قرءا كذلك (فَآذِنُوا) ممدودة ، أي فأعلِموا ، من قوله تعالى ﴿فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء : ١٠٩ .

ومفعول الإيذان محذوف في هذه الآية ، والتّقدير : فأعلموا مَن لم ينته عن الرّبا بحرب من الله ورسوله ، وإذا أُمروا بإعلام غيرهم فهم أيضًا قد عَلِموا ذلك ، لكن ليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم ، فهذه القراءة في البلاغة آكد .

وقال أحمد بن يحيى : قراءة العامّة من «الإذْن» أي كونوا على علم وإذْن . وقرأ الحَسَن (فَأَيْقِنُوا) ، وهو دليل لقراءة العامّة .

المسألة الثّانية : اختلفوا في أنّ الخطاب بقوله : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ﴾ خطاب مع المؤمنين المصرّين على معاملة الرّبا ، أو هو خطاب مع الكفّار المستحلّين للرّبا ، الّذين قالوا ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا﴾ البقرة : ٢٧٥ .

قال القاضي : والاحتمال الأوّل أولى ، لأنّ قوله (فَأْذَنُوا) خطاب مع قوم تقدّم ذكرهم ، وهم المخاطَبون بقوله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا﴾ البقرة : ٢٧٨ ، وذلك يدلّ على أنّ الخطاب مع المؤمنين .

فإن قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين ؟

قلنا : هذه اللّفظة قد تُطلق على من عصى الله غير مستحلّ ، كما جاء في الخبر : «من أهان لي وليًّا فقد بارزني بالمحاربة» .

إذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السّؤال المذكور وجهان : الأوّل : المراد المبالغة في التّهديد دون نفس الحرب ، والثّاني : المراد نفس الحرب .

والقول الثّاني في هذه الآية أنّ قوله : ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا﴾ خطاب للكفّار ، وأنّ معنى الآية : ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ البقرة : ٢٧٨ ، معترفين بتحريم الرّبا (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا) ، أي فإن لم تكونوا معترفين بتحريمه ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ . ومن ذهب إلى هذا القول قال : إنّ فيه دليلًا على أنّ من كفر بشريعة واحدة من شرائع الإسلام كان كافرًا ، كما لو كفر بجميع شرائعه . (٧ : ١٠٦)

مثله النّيسابوريّ . (٣ : ٨٠)

الكاشانيّ : فاعلموا بها ، من أذِن بالشّيء ، إذا علِم به . وقُرىء بمدّ الألف وكسر الدّال من «الإيذان» بمعنى الإعلام ، فإنّهم إذا أعلَموا علِموا بدون العكس فهو آكد ، والتّنكير للتّعظيم . (١ : ٢٨١)

الطّباطبائيّ : الإذْن كالعلم وزنًا ومعنًى . وقُرىء (فَآذِنُوا) بالأمر من «الإيذان» ، والباء في قوله (بِحَرْبٍ) لتضمينه معنى اليقين ونحوه ، والمعنى أيقنوا بحرب أو

تهديد ، بناءً على قراءة المدّ فالمراد بإعلامهم للمسلمين الحرب مع الله ورسوله دون إعلامهم غيرهم ، وهذا آكد من قراءة القصر لا باعتبار أنّ الإعلام يستلزم العلم بل من جهة أنّ آكل الرّبا بمنزلة من أعلن الحرب مع الله ورسوله . وهذا المعنى لا يوجد في كلمات القوم

أعلموا أنفسكم باليقين بحرب من الله ورسوله. وتنكير الحرب لإفادة التّعظيم أو التّنويع (٢: ٤٢٢)

إِذْن

١ـ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ ... البقرة: ٩٧

الزَّمَخْشَريّ: بتيسيره وتسهيله (١: ٢٩٩)

الطَّبْرِسيّ: بأمر الله، وقيل: أراد بعلمه أو بإعلام الله إيّاه ما نزّل على قلبك. (١: ١٦٧)

الفَخْر الرّازيّ: الأظهر بأمر الله، وهو أولى من تفسيره بالعلم، لوجوه:

أوّلها: أنّ الإذن حقيقة في الأمر مجاز في العلم، واللّفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن.

وثانيها: أنّ إنزاله كان من الواجبات، والوجوب مستفاد من الأمر لا من العلم.

وثالثها: أنّ ذلك الإنزال إذا كان عن أمر لازم كان أوكد في الحجّة. (٣: ١٩٧)

القُرطُبيّ: أي بإرادته وعلمه. (٢: ٣٦)

البَيْضاويّ: بأمره وتيسيره، حال من فاعل (نَزَّلَه). (١: ٧٢)

مثله البُرُوسَويّ (١: ١٨٨)

أبو حَيّان: أذن به: علم به، وآذنه: أعلمه، ﴿آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء: ١٠٩، أعلمتكم. ثمّ يطلق على التّمكين: أذن لي في كذا، أي مكّني منه، وعلى الاختيار: فعلته بإذنك، أي باختيارك. (١: ٣١٨)

أبو السُّعُود: بأمره وتيسيره، مستعار من تسهيل الحجاب، وفيه تلويح بكمال توجّه جبريل عليه السلام إلى تنزيله وصدق عزيمته عليه السلام، وهو حال من فاعل (نَزَّلَه). (١: ١٠٥)

الآلوسيّ: أي بأمره، أو بعلمه وتمكينه إيّاه من هذه المنزلة، أو باختياره، أو بتيسيره وتسهيله. وأصل معنى الإذن في الشّيء: الإعلام بإجازته والرّخصة فيه، فالمعاني المذكورة كلّها مجازيّة، والعلاقة ظاهرة، والمنتخب ـ كما في المنتخب ـ المعنى الأوّل.

والمعتزلة ـ لمّا لم يقولوا بالكلام النّفسيّ وإسناد الإذن إليه تعالى باعتبار الكلام اللّفظيّ يحتاج إلى تكلّف ـ قصر الزّمخشريّ على الوجه الأخير.

والقول: إنّ «الإذن» بمعنى الأمر إن أريد بالتّنزيل معناه الظّاهر، وبمعنى التّيسير إن أريد به التّحفّظ والتّفهيم، ممّا لا وجه له. (١: ٣٣٣)

٢ـ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ .. البقرة: ١٠٢

الحَسَن: إلّا بتخلية الله، من شاء الله منعه فلا يضرّه السّحر، ومن شاء خلّى بينه وبينه فيضرّه. (الطَّبْرِسيّ ١: ١٧٦)

الثَّوريّ: بقضاء الله. (الطَّبَريّ ١: ٤٦٤)

الطَّبَريّ: للإذن في كلام العرب أوجه: منها الأمر على غير وجه الإلزام، وغير جائز أن يكون منه قوله ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾، لأنّ الله جلّ ثناؤه قد حرّم التّفريق بين المرء وحليلته بغير سحر، فكيف به على وجه السّحر على لسان الأمّة.

ومنها التّخلية بين المأذون له والمخلّى بينه وبينه

ومنها : العلم بالشّيء ، يقال منه قد أذنت بهذا الأمر ، إذا علمت به ، آذن به إذنًا [ثمّ استشهد بشعر]

ومنه ، قوله جلّ ثناؤه ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ البقرة : ٢٧٩ ، وهذا هو معنى الآية ، كأنّه قال جلّ ثناؤه ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ﴾ بالّذي تعلّموا من الملكين من أحد إلّا بعلم الله ، يعني بالّذي سبق له في علم الله أنّه يضرّه (١ : ٤٦٣)

الزّجّاج : إلّا بعلم الله . (القرطبيّ ٢ : ٥٥)

مثله الأصمّ (الفخر الرّازيّ ٣ : ٢٢١)

النّحّاس : قول أبي إسحاق (إلّا بإذن الله) إلّا بعلم الله ، غلط ، لأنّه إنّما يقال في العلم : أذن ، وقد أذنت أذنًا ؛ ولكن لمّا لم يحل فيما بينهم وبينه وظلّوا يفعلونه كان كأنّه أباحه مجازًا . (القرطبيّ ٢ : ٥٥)

الجصّاص : الإذن هنا : العلم فيكون اسمًا إذا كان مخفّفًا ، وإذا كان محرّكًا كان مصدرًا ، كما يقول : حذر الرّجل حذرًا فهو حذير ، فالحذر الاسم والحذر المصدر ويجوز أيضًا أن يكون ممّا يقال على وجهين كشبه وشبه ، ومِثل ومَثل

وقيل فيه ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ أي بتخليته . (١ : ٥٨)

الأزهريّ : معناه بعلم الله . والإذن هاهنا لا يكون إلّا من الله عزّ وجلّ ، لأنّ الله لا يأمر بالفحشاء من السّحر وما شاكله . (١٥ : ١٧)

الشّريف المرتضى : يحتمل وجوهًا

منها : أن يريد بالإذن العلم ، من قولهم : آذنت فلانًا بكذا ، إذا أعلمته ، وأذنت لكذا ، إذا استمعته وعلمته . [ثمّ استشهد بشعر]

ومنها : أن تكون (إلّا) زائدة ، فيكون المعنى وماهم بضارّين به من أحد بإذن الله ، ويجري مجرى قول أحدنا لقيت زيدًا إلّا أنّي أكرمته ، أي لقيت زيدًا فأكرمته

ومنها : أن يكون أراد بالإذن التّخلية وترك المنع ، فكأنّه أفاد بذلك أنّ العباد لن يُعجزوه ، وماهم بضارّين أحدًا إلّا بأن يخلّي الله تعالى بينهم وبينه ، ولو شاء لمنعهم بالقهر والقسر ، زائدًا على منعهم بالزّجر والنّهي .

ومنها أن يكون الضّرر الّذي عنى أنّه لا يكون إلّا بإذنه ، وأضافه إليه هو ما يلحق المسحور من الأدوية والأغذية الّتي يُطعمه إيّاها السّحرة ، ويدّعون أنّها موجبة لما يقصدونه فيه من الأمور . ومعلوم أنّ الضّرر الحاصل عن ذلك من فعل الله تعالى بالعادة ، لأنّ الأغذية لا توجب ضرًّا ولا نفعًا ، وإن كان المعرّض للضّرر من حيث كان كالفاعل له هو المستحقّ للذّمّ ، وعليه يجب العوض

ومنها : أن يكون الضّرر المذكور إنّما هو ما يحصل عن التّفريق بين الأزواج ، لأنّه أقرب إليه في ترتيب الكلام ، والمعنى أنّهم إذا أغووا أحد الزّوجين وكفر ، فبانت منه زوجته ، فاستضرّ بذلك ، كانوا ضارّين له بما حسّنوه له من الكفر ، إلّا أنّ الفرقة لم تكن إلّا بإذن الله وحكمه ، لأنّه تعالى هو الّذي حكم وأمر بالتّفريق بين مختلفي الأديان ، فلهذا قال : ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ ، والمعنى أنّه لولا حكم الله وإذنه في الفرقة بين هذين الزّوجين باختلاف الملّة لم يكونوا ضارّين له هذا الضّرب من الضّرر الحاصل عند الفرقة

ويُقوّي هذا الوجه ما رُوي أنّه كان من دين سليمان ، أنّه من سُحِر بانَتْ منه امرأته (١ : ٤٣٣)

الطُّوسيّ : يحتمل أمرين

أحدهما : بتخلية الله

والثاني : إلّا بعلم الله من قوله : ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ﴾ البقرة : ٢٧٩ ، معناه اعلموا ، بلا خلاف ، ويقال أذنت آذن إذنًا [ثمّ استشهد بشعر]

والإذن في اللُّغة على ثلاثة أقسام

أحدها : بمعنى العلم ، وذكرنا شاهده

والثاني : الإباحة والإطلاق ، كقوله : ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ النّساء : ٢٥ ، وقوله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ النّور : ٥٨ .

والثالث : بمعنى الأمر ، كقوله : ﴿نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة : ٩٧ ، وقد أجمعت الأُمّة على أنّه لم يأمر بالكفر ، ولم يتّجه في القسم الثالث

ولايجوز أن يكون المراد (إلّا بإذنه) إلّا بإرادته ومشيئته ، لأنّ الإرادة لاتُسمّى إذنًا ، ألا ترى أنّ من أراد الشّيء من غيره أن يفعله ، لا يقال : أذن له فيه ؟ فبطل ماقالوه .

وقد روي عن سفيان : إلّا بقضاء الله

وقال بعض مَن لا معرفة له : الأَذَن بمعنى العلم ، بفتح الهمزة والذّال ، دون الإِذْن ، بكسر الهمزة وسكون الذّال.

وهذا خطأ ، لأنّ الإذن مصدر ، يقال فيه : أَذَنٌ وإِذْنٌ ، مثل حَذَر وحِذْر ، وقال تعالى : ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ النّساء : ٧١

ويجوز فيه لغتان ، مثل شِبْه وشَبَه ، ومِثْل ومَثَل ، وقال هذا القائل : من شاء الله منعه فلم يضرّه السّحر ، ومن شاء خلّى بينه وبينه ، فضرّه . (١ : ٣٨٠)

نحوه الطَّبْرِسيّ. (١ : ١٧١)

الرّاغِب : قيل : معناه بعلمه ، لكن بين العلم والإذن فرقٌ ، فإنّ الإذن أخصّ ، ولا يكاد يُستعمل إلّا فيما فيه مشيئةٌ به ، راضيًا منه الفعل أم لم يَرض به ، فإنّ قوله : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ يونس : ١٠٠ ، فمعلوم أنّ فيه مشيئته وأمره .

وقوله : ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة : ١٠٢ ، فيه مشيئته من وجهٍ ، وهو أنّه لاخلاف أنّ الله تعالى أوجد في الإنسان قوّةً فيها إمكان قبول الضّرب من جهة من يظلمه فيضرّه ، ولم يجعله كالحجر الّذي لا يوجعه الضّرب . ولاخلاف أنّ إيجاد هذا الإمكان من فعل الله ، فمن هذا الوجه يصحّ أن يقال : إنّه بإذن الله ومشيئته يلحق الضّرر من جهة الظّالم . ولبسط هذا الكلام كتاب غير هذا . (١٥)

الطَّبْرِسيّ : أي لايلحقون بغيرهم ضررًا إلّا بعلم الله ، فيكون على وجه التّهديد . وقيل : معناه إلّا بتخلية الله . (١ : ١٧٦)

الفَخْر الرّازيّ : فاعلم أنّ الإذن حقيقة في الأمر ، والله لا يأمر بالسّحر ، ولأنّه تعالى أراد عيبهم وذمّهم ، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمّهم عليه ، فلابدّ من التّأويل ، وفيه وجوه :

أحدها : قال الحسن [وقد مرّ قوله].

وثانيها : قال الأصمّ : المراد إلّا بعلم الله ، وإنّما سمّي

الأذان أذانًا ، لأنّه إعلام للنّاس بوقت الصّلاة ، وسمّي الأُذُن أُذُنًا ، لأنّ بالحاسّة القائمة به يُدرك الإذن ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ التّوبة: ٣ ، أي إعلام. وقوله: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٧٩ ، معناه فاعلموا. وقوله: ﴿آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء: ١٠٩ ، يعني أعلمتكم.

وثالثها: أنّ الضّرر الحاصل عند فعل السّحر إنّما يحصل بخلق الله وإيجاده وإبداعه ، وما كان كذلك فإنّه يصحّ أن يضاف إلى إذن الله تعالى ، كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النّحل: ٤٠.

ورابعها: أن يكون المراد بالإذن الأمر ، وهذا الوجه لايليق إلّا بأن يُفسّر التّفريق بين المرء و زوجه بأن يصير كافرًا ، والكفر يقتضي التّفريق ، فإنّ هذا حكم شرعيّ ، و ذلك لايكون إلّا بأمر الله تعالى. (٣ : ٢٣٣)

القُرطُبيّ : أي بإرادته وقضائه لا بأمره ، لأنّه تعالى لايأمر بالفحشاء ويقضي على الخلق بها. (٢ : ٥٥)

نحوه النّيسابوريّ (١ : ٣٩٣)

الطُّرَيحيّ : أي بأمره ، لأنّه ـ أي السّحر وغيره من الأسباب ـ غير مؤثّرة بالذّات بل بأمره تعالى.

(غريب القرآن: ٥٢٩)

الآلوسيّ : المراد من الإذن هنا التّخلية بين المسحور و ضرر السّحر ، قاله الحسن.

وفيه دليل على أنّ فيه ضررًا مودعًا ، إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه ، وإذا شاء خلّاه وما أودعه فيه. وهذا مذهب السّلف في سائر الأسباب والمسبّبات.

وقيل : الإذن بمعنى الأمر ، ويتجوّز به عن التّكوين بعلاقة ترتّب الوجود على كلّ منهما في الجملة ، والقرينة عدم كون القبائح مأمورًا بها ، ففيه نفي كون الأسباب مؤثّرة بنفسها ، بل بجعله إيّاها أسبابًا إمّا عاديّة أو حقيقيّة.

وقيل : إنّه هنا بمعنى العلم ، وليس فيه إشارة إلى نفي التّأثير بالذّات ، كالوجهين الأوّلين. (١ : ٣٤٥)

القاسميّ : ينبغي أن يُعلم أنّ الإذن في الشّيء من الله تعالى ضربان:

أحدهما : الإذن لقاصد الفعل في مباشرته ، نحو قولك: أذن الله لك أن تصل الرّحم.

والثّاني : الإذن في تسخير الشّيء على وجه تسخير السّمّ في قتله من يتناوله ، و التّرياق في تخلّصه من أذيّته ، فإذن الله تعالى في وقوع التّسحير و تأثيره من القبيل الثّاني ، وذلك هو المشار إليه بالقضاء ، وعلى هذا يقال : الأشياء كلّها بإذن الله وقضائه ، ولايقال : الأشياء كلّها بأمره ورضاه. (٢ : ٢١٤)

رشيد رضا : أي أنّهم ليس لهم قوّة غيبيّة وراء الأسباب الّتي ربط الله بها المسبّبات ، فهم يعملون بها ما يوهمون النّاس أنّه فوق استعداد البشر ، وفوق ما منحوا من القُوى والقُدَر ، فإذا اتّفق أن أُصيب أحد بضرر من أعمالهم فإنّما ذلك بإذن الله ، أي بسبب من الأسباب الّتي جرت العادة بأن تحصل المسبّبات من ضرّ ونفع عند حصولها بإذن الله تعالى. (١ : ٤٠٤)

٢ـ ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٤٩

الحَسَن : بنصر الله (الطُّوسيّ ٢ : ٢٩٧)

ونحوه المَيْبُديّ. (١ : ٦٦٩)

الطَّبَريّ : بقضاء الله وقدَره. (٢ : ٦٢٤)

الطُّوسيّ : بنصر الله على قول الحَسَن، لأنّ الله إذا أذِن في القتال نصر فيه على الوجه الّذي أذِن فيه (٢ : ٢٩٧)

مثله الطَّبْرِسيّ. (١ : ٣٥٥)

النَّيسابوريّ : بتيسيره وتسهيله. (٢ : ٣١٧)

أبو حَيّان : بتمكينه وتسويغه الغلبة. (٢ : ٢٦٨)

الآلوسيّ : أي بحكمه وتيسيره. (٢ : ١٧١)

رَشيد رضا : بإرادته المُنَفِّذة لسُنَّته. (٢ : ٤٩٠)

المَراغيّ : بمشيئته وقدرته. (٢ : ٢٢٤)

٤ـ فَأَنْفُخُ فيه فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ.

آل عمران : ٤٩

الطُّوسيّ : إنّما قيّد قوله ﴿فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ﴾ ولم يُقيِّد قوله ﴿أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ بذكر «إذن الله» لينبّه بذكر الإذن أنّه من فعل الله دون عيسى.

وأمّا التّصوير والنّفخ ففِعْلُه، لأنّه ممّا يدخل تحت مقدور القُدَر، وليس كذلك انقلاب الجماد حيوانًا، فإنّه لايقدر على ذلك أحد سواه تعالى.

وقوله ﴿وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ﴾ على وجه المجاز إضافة إلى نفسه، وحقيقته أدعوا الله بإحياء الموتى، فيحييهم الله، فيحيون بإذنه. (٢ : ٤٦٨)

المَيْبُديّ : قال أهل المعاني ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ فصل بين خلق الله وخلق عيسى، لأنّه لم يقل في النّفخ (بِإِذْنِ اللهِ)، وكذلك لم يقل (بِإِذْنِ اللهِ) في (أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ)، وفي (أُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ)، لأنّ هذه من أفعال عيسى ﷺ.

وأمّا وجود الطّير وإحياؤه وإحياء الموتى فأضاف إليه (بِإِذْنِ اللهِ) كي يُخبِر بأنّه خَلْق الله، وليس للمخلوق فيه سبيل. (٢ : ١٢٣)

الزَّمَخْشَريّ : كرّر (بِإِذْنِ اللهِ) دفعًا لوهم مَن توهّم فيه اللّاهوتيّة (١ : ٤٣١)

الطَّبْرِسيّ : قدرته، وقيل بأمر الله تعالى، وإنّما وَصَل قوله : (بِإِذْنِ اللهِ) بقوله : (فَيَكُونُ طَيْرًا) دون ما قبله، لأنّ تصوّر الطّين على هيئة الطّير والنّفخ فيه ممّا يدخل تحت مقدور العباد

فأمّا جَعْل الطّين طيرًا حتّى يكون لحمًا ودمًا، وخَلْق الحياة فيه فممّا لايقدر عليه غير الله، فقال : (بِإِذْنِ اللهِ) ليعلم أنّه من فعله تعالى، وليس بفعل عيسى. (١ : ٤٤٥)

الفَخْر الرّازيّ : قوله (بِإِذْنِ اللهِ) معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه، لقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ آل عمران : ١٤٥، أي إلّا بأن يوجد الله الموت

وإنّما ذكر عيسى ﷺ هذا القيد إزالةً للشّبهة، وتنبيهًا على أنّي أعمل هذا التّصوير. فأمّا خَلْق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل إظهار المعجزات على يد الرّسل. (٨ : ٦٠)

البُرُوسَوِيّ : بأمره تعالى ، أشار بذلك إلى أنّ إحياءه من الله تعالى لا منه ، لأنّ الله هو الّذي خلق الموت والحياة ، فهو يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه ، على سبيل إظهار المعجزات. (٢: ٣٧)

الآلوسيّ : متعلّق بـ(يَكُونُ) أو بـ(طَيْرًا) والمراد بأمر الله ، وأشار بذلك إلى أنّ إحياءه من الله تعالى ولكن بسبب النّفخ ، وليس ذلك لخصوصيّة في عيسى عليه السلام ، وهي تكوّنه من نفخ جبريل عليه السلام ، وهو روح محض كما قيل ، بل لو شاء الله تعالى الإحياء بنفخ أيّ شخص كان ، لكان من غير تخلّف ولا استعصاء. (٣: ١٦٨)

الطَّباطَبائيّ : سيق للدّلالة على أنّ صدور هذه الآيات المعجزة منه عليه السلام مستند إلى الله تعالى ، من غير أن يستقلّ عيسى عليه السلام بشيء من ذلك ، وإنّما كرّر تكريرًا يشعر بالإصرار لما كان من المترقّب أن يضلّ فيه النّاس ، فيعتقدوا بألوهيّته استدلالًا بالآيات المعجزة الصّادرة عنه عليه السلام ، ولذا كان يقيّد كلّ آية يخبر بها عن نفسه ممّا يمكن أن يضلّوا به ، كالخلق وإحياء الموتى بإذن الله ، ثمّ ختم الكلام بقوله : ﴿إِنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ آل‌عمران : ٥١ (٣: ١٩٩)

[لاحظ ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي...﴾ المائدة: ١١٠، فما بعد]

٥ ـ ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا...﴾ آل‌عمران : ١٤٥

ابن عبّاس : «الإذن» هو قضاء الله وقدره ، فإنّه لا يحدث شيء إلّا بمشيئته وإرادته ، فيجعل ذلك على سبيل التّمثيل ، كأنّه فعل لا ينبغي لأحد أن يقدم عليه إلّا بإذن الله. (الفخر الرّازيّ ٩: ٢٣)

أبو مسلم الأصفهانيّ : «الإذن» هو الأمر. (الفخر الرّازيّ ٩: ٢٣)

الفارسيّ : الآية تدلّ على أنّه لا يقدر على الموت غير الله ، كما لا يقدر على ضدّه من الحياة إلّا الله ، ولو كان من مقدور غيره لم يكن بإذنه ، لأنّه عاص له في فعله. (الطّوسيّ ٣: ٨)

الطُّوسيّ : قوله : ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ يحتمل أمرين : أحدهما إلّا بعلمه ، والثّاني إلّا بأمره. (٣: ٨)

مثله الطَّبْرِسيّ (١: ٥١٥)

الفخر الرّازيّ : اختلفوا في تفسير «الإذن» على أقوال.

الأوّل : أن يكون «الإذن» هو الأمر ، وهو قول أبي مسلم ، والمعنى أنّ الله تعالى يأمر ملك الموت بقبض الأرواح فلا يموت أحد إلّا بهذا الأمر.

الثّاني : أنّ المراد من هذا «الإذن» ما هو المراد بقوله ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ النّحل : ٤٠ ، والمراد من هذا «الأمر» إنّما هو التّكوين والتّخليق والإيجاد ، لأنّه لا يقدر على الموت والحياة أحد إلّا الله تعالى ، فإذن المراد أنّ نفسًا لن تموت إلّا بما أماتها الله تعالى.

الثّالث : أن يكون «الإذن» هو التّخلية والإطلاق وترك المنع بالقهر والإجبار ، وبه فُسّر قوله تعالى : ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة :

١٠٢، أي بتخليته، فإنّه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر، فيكون المعنى ماكان لنفس أن تموت إلّا بإذن الله، بتخلّي الله بين القاتل والمقتول، ولكنّه تعالى يحفظ نبيّه، ويجعل من بين يديه ومن خلفه رَصَدًا، ليُتمّ على يديه بلاغ ما أرسله به، ولايخلّي بين أحد وبين قتله حتّى ينتهي إلى الأجل الّذي كتبه الله له، فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بأن يُرجِف مُرجِفٌ أنّ محمّدًا قد قُتل

الرّابع - أن يكون «الإذْن» بمعنى العلم، ومعناه أنّ نفسًا لن تموت إلّا في الوقت الّذي علم الله موتها فيه، وإذا جاء ذلك الوقت لزم الموت، كما قال ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَايَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَايَسْتَقْدِمُونَ﴾ الأعراف ٣٤.

الخامس [وهو قول ابن عبّاس وقد سبق ذكره]

(٢٣)

٦ـ وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ. آل‌عمران: ١٦٦

ابن عبّاس: المراد من «الإذْن» قضاء الله بذلك وحُكمه به (الفخر الرّازيّ ٩: ٨٤)

الطّبريّ: يعني بقضائه وقَدَره فيكم. (٤: ١٦٧)

الزّجّاج: «الإذْن» هنا، العلم، وعبّر عنه به، لأنّه من مقتضياته. (أبوحيّان ٣: ١٠٨)

القفّال: أي فبتخليته بينكم وبينهم، لا أنّه أراد ذلك. (القُرطُبيّ ٤: ٢٦٥)

الطّوسيّ: قيل في معناه قولان

أحدهما، بعلم الله، ومنه قوله ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٧٩، معناه اعلموا.

ومنه قوله: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ﴾ التّوبة: ٣، أي إعلام، ومنه، ﴿قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ فصّلت: ٤٧، يعني أعلمناك.

الثّاني أنّه بتخلية الله الّتي تقوم مقام الإطلاق في الفعل برفع الموانع، والتّمكين من الفعل الّذي يصحّ معه التّكليف

ولايجوز أن يكون المراد به بأمر الله، لأنّه خلاف الإجماع، لأنّ أحدًا لايقول إنّ الله يأمر المشركين بقتل المؤمنين، ولا أنّه يأمر بشيء من القبائح، ولأنّ الأمر بالقبيح قبيح لايجوز أن يفعله الله تعالى.

ويمكن أن يُحمل مع تسليم أنّه بأمر الله، بأن يكون ذلك مصروفًا إلى المنهزمين المطرودين بعد إخلال مَن أخلّ بالشِّعب، وصفهم عن مقاومة عدوّهم، وإن حُمل على الجميع أمكن أن يكون ذلك بعد تفرّقهم وتبدّد شملهم وانفساد نظامهم، لأنّ عند ذلك أذِن الله في الرّجوع، وألّا يخاطروا بنفوسهم. [إلى أن قال:]

فإن قيل هل يجوز أن يقول القائل المعاصي تقع بإذن الله، كما قال، ﴿مَا أَصَابَكُمْ﴾ من إيقاع المشركين بكم ﴿فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ ؟

قلنا لايجوز ذلك، لأنّ الله تعالى إنّما خاطبهم بذلك على وجه التّسلية للمؤمنين، فدلّ ذلك على أنّ «الإذْن» المراد به التّمكين، ليتميّزوا بظهور الطّاعة منهم.

وليس كذلك قولهم المعاصي بإذن الله، لأنّه لمّا عُرِي من تلك القرينة صار بمعنى إباحة الله، والله تعالى لايبيح المعاصي، لأنّها قبيحة، ولأنّ إباحتها تخرجها من معنى المعصية.

والفاء إنّما دخلت في قوله ﴿فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ لأنّ خبر (ما) الّتي بمعنى الّذي يشبه جواب الجزاء، لأنّه متعلّق بالفعل في الصّلة كتعليقه بالفعل في الشّرط، كقولك: الّذي قام فمن أجل أنّه كريم، أي لأجل قيامه صحّ أنّه كريم، ومن أجل كرمه قام.

وقد قيل: إنّ (ما) هي بمعنى الجزاء، ولا يصحّ هاهنا، لأنّ الفعل بمعنى المضيّ. (٢: ٤١)

مثله الطَّبْرِسيّ (١: ٥٣٣)

الزَّمَخْشَريّ: أي بتخليته، استعار «الإذن» لتخليته الكفّار، وأنّه لم يمنعهم منهم ليبتليهم، لأنّ الآذن مخلّ بين المأذون له ومراده. (١: ٤٧٧)

الفَخْر الرّازيّ: في قوله ﴿فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ وجوه:

الأوّل: أنّ إذن الله عبارة عن التّخلية وترك المدافعة، استعار «الإذن» لتخلية الكفّار، فإنّه لم يمنعهم منهم ليبتليهم، لأنّ الإذن في الشّيء لا يدفع المأذون عن مراده، فلمّا كان ترك المدافعة من لوازم الإذن، أُطلق لفظ الإذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز.

الوجه الثّاني: ﴿فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾، أي بعلمه، كقوله ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ﴾ التّوبة: ٣، أي إعلام، وكقوله: ﴿آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ فصّلت: ٤٧، وقوله ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٧٩، وكلّ ذلك بمعنى العلم. [و] طعن الواحديّ[1] فيه، فقال: «الآية تسلية للمؤمنين ممّا أصابهم»، ولا تقع التّسلية إلّا إذا كان واقعًا بعلمه، لأنّ علمه عامّ في جميع المعلومات، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾ فاطر: ١١.

الوجه الثّالث: أنّ المراد من «الإذن» الأمر، بدليل قوله: ﴿ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ﴾ آل عمران: ١٥٢، والمعنى أنّه تعالى لمّا أمر بالمحاربة، ثمّ صارت تلك المحاربة مؤدّية إلى ذلك الانهزام، صحّ على سبيل المجاز أن يقال: حصل ذلك بأمره.

الوجه الرّابع: وهو المنقول عن ابن عبّاس، أنّ المراد من «الإذن» قضاء الله بذلك وحُكمه به. وهذا أولى، لأنّ الآية تسلية للمؤمنين ممّا أصابهم، والتّسلية إنّما تحصل بذا قيل: إنّ ذلك وقع بقضاء الله وقَدَره، فحينئذٍ يرضون بما قضى الله. (٩: ٨٣)

أبو حَيّان: عرأى ومسمع أو بقضائه وقَدَره. (٣: ١٠٨)

الكاشانيّ: فهو كائن بقضائه تخلية الكفّار. (١: ٣٦٧)

البُرُوسَويّ: أي فهو كائن بقضائه وتخليته الكفّار سمّاها إذنًا، لأنّها من لوازمه. (٢: ١٢٢)

الآلوسيّ: أي بإرادته، وقيل: بتخليته. و(ما) اسم موصول بمعنى «الّذي» في محلّ رفع بالابتداء، وجملة (أَصَابَكُمْ) صلته و﴿فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ خبره.

والمراد بإذن الله يكون ويحصل، ودخول الفاء لتضمّن معنى الشّرط، ووجه السّببيّة ليس بظاهر؛ إذ الإصابة ليست سببًا للإرادة ولا للتّخلية بل الأمر بالعكس، فهو من قبيل ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ النّحل: ٥٣، أي ذلك سبب للإخبار بكونه من الله، لأنّ قيد الأوامر قد يكون للمطلوب وقد يكون للطّالب.

[1] كذا في المصدر

وكذا الإخبار ، وإلى هذا ذهب كثير من المحققين

وادّعى السّمين أنّ في الكلام إضمارًا ، أي فهو بإذن الله ، ودخول الفاء لما تقدّم .

ثمّ قال : وهذا مشكل على ماقرّره الجمهور ، لأنّه لايجوز عندهم دخول هذه الفاء زائدة في الخبر إلّا بشروط ، منها - أن تكون الصّلة مستقبلة في المعنى ؛ وذلك لأنّ الفاء إنّما دخلت للشّبه بالشّرط ، والشّرط إنّما يكون في الاستقبال لا في الماضي ، فلو قلت الّذي أتاني أمس فله درهم ، لم يصحّ ، و (أَصَابَكُمْ) هنا ماض معنًى كما أنّه ماض لفظًا، لأنّ القصّة ماضية ، فكيف جاز دخول هذه الفاء ؟

وأجابوا عنه بأنّه يحمل على التّبيّن ، أي وما يتبيّن إصابته إيّاكم فهو بإذن الله ، كما تأوّلوا ﴿وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ﴾ يوسف : ٢٧ ، بذلك

ثمّ قال : وإذا صحّ هذا التّأويل فليجعل (ما) هنا شرطًا صريحًا ، وتكون الفاء داخلةً وجوبًا لكونها واقعةً جوابًا للشّرط انتهى ، ولايعلق ماضيه (٤ ١١٧)

٧- وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ .. النّساء ٦٤

ابن عبّاس : أي بأمره (أبو حيّان ٣- ٢٨٢)

مثله الميبديّ . (٢ ٥٦٥)

الطّوسيّ : قوله ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ معناه بأمر الله الّذي دلّ على وجوب طاعتهم .

والإذن على وجوه

يكون بمعنى اللّطف ، كقوله ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ يونس : ١٠٠ .

ومنها الأمر ، مثل هذه الآية

ومنها التّخلية ، نحو ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ ..﴾ البقرة ١٠٢ . (٣ ٢٤٢)

نحوه الطّبرسيّ (٢ ٦٨)

الزّمخشريّ : بسبب إذن الله في طاعته ، وبأنّه أمر المبعوث إليهم بأن يطيعوه ويتّبعوه ، لأنّه مؤدٍّ عن الله ، فطاعته طاعة الله ومعصيته معصية الله ، ومن يطع الرّسول فقد أطاع الله

ويجوز أن يراد به تيسير الله وتوفيقه في طاعته.
(١ ٥٣٧)

ابن عطيّة : الظّاهر أنّ ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ متعلّق بقوله ﴿لِيُطَاعَ﴾ ، وقيل : ﴿أَرْسَلْنَا﴾

وعلى التّعليقين ، فالكلام عامّ اللّفظ خاصّ المعنى ، لأنّا نقطع أنّ الله تبارك وتعالى قد أراد من بعض خلقه أن لايطيعوه ، ولذلك خرّجت طائفة معنى «الإذن» إلى العلم ، وطائفة خرّجته إلى الإرشاد لقوم دون قوم ، وهو تخريج حسن ، لأنّ الله إذا علم من أحد أنّه يؤمن وفّقه لذلك ، فكأنّه أذن له . (أبو حيّان ٣: ٢٨٢)

الرّاغب : أي بإرادته وأمره . (١٤)

الفخر الرّازيّ : قال أصحابنا الآية دالّة على أنّه لايوجد شيء من الخير والشّرّ ، والكفر والإيمان ، والطّاعة والعصيان إلّا بإرادة الله تعالى ، والدّليل عليه قوله تعالى ﴿إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ النّساء : ٦٤ ، ولايمكن أن يكون المراد من هذا الإذن الأمر والتّكليف ، لأنّه لامعنى لكونه رسولًا إلّا أنّ الله أمر بطاعته ، فلو كان

المراد من «الإذن» هو هذا لصار تقدير الآية : وما أذنّا في طاعة من أرسلناه إلّا بإذننا ، وهو تكرار قبيح ، فوجب حمل «الإذن» على التوفيق والإعانة .

وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية : وما أرسلنا من رسول إلّا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا ، وهذا تصريح بأنّه سبحانه ما أراد من الكلّ طاعة الرّسول ، بل لا يريد ذلك إلّا من الّذي وفّقه الله لذلك وأعانه عليه ، وهم المؤمنون .

وأمّا المحرومون من التّوفيق والإعانة فالله تعالى ماأراد ذلك منهم ، فثبت أنّ هذه الآية من أقوى الدّلائل على مذهبنا . (١٠ : ١٦١)

القُرطُبيّ : بعلم الله ، وقيل : بتوفيق الله. (٥ : ٢٦٥)

النَّيسابوريّ : قال الجُبّائيّ : هذه الآية من أقوى الدّلائل على بطلان مذهب المجبّرة ، لكونها صريحة في أنّ معصية النّاس غير مرادة لله تعالى

والجواب: أنّ إرسال الرّسل لأجل الطّاعة لا ينافي كون المعصية مرادة لله تعالى، على أنّ قوله ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ أي بتيسيره وتوفيقه وإعانته، يدلّ على أنّ الكلّ بقضائه وقدره،وكذالو كان المرادبسبب إذن الله في طاعة الرّسول.

وقيل : في الآية دلالة على أنّه لا رسول إلّا ومعه شريعة ، فإنّه لو دعا إلى شرع مَن قبله لكان المطاع هو ذلك المتقدّم .

وفيها دلالة على أنّ الرّسل معصومون عن المعاصي وإلّا لم يجب اتّباعهم في جميع أقوالهم وأفعالهم. (٥ : ٧٣)

أبو حَيّان : أي بعلمه وتوفيقه وإرشاده ، وحقيقة «الإذن» التّمكين مع العلم بقدر ما مكّن فيه . و ظاهر أنّ ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ متعلّق بقوله : (لِيُطَاعَ) .

وقيل : بـ (أَرْسَلْنَا) أي وما أرسلنا بأمر الله ، أي بشريعته ودينه وعبادته ﴿مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ﴾ .

[قال بعد نقل قول ابن عطيّة :]

لا يلزم ماذكره من أنّ الكلام عامّ اللّفظ خاصّ المعنى ، لأنّ قوله : (لِيُطَاعَ) مبنيّ للمفعول الّذي لم يسمّ فاعله ، ولا يلزم من الفاعل المحذوف أن يكون عامًّا ، فيكون التّقدير : ليطيعه العالم ، بل المحذوف ينبغي أن يكون خاصًّا ليوافق الموجود ، فيكون أصله : إلّا ليطيعه مَن أردنا طاعته (٣ : ٢٨٢)

رَشيد رِضا : قوله : ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ للاحتراس ، لأنّ الطّاعة في الحقيقة لله تعالى ، فهذا القيد من قيود القرآن المحكمة الدّافعة لظنون مَن يظنّون أنّ الرّسول يُطاع لذاته بلا شرط ولا قيد ، فهو عزّوجلّ يقول : إنّ الطّاعة الذّاتيّة ليست إلّا لله تعالى ربّ النّاس وخالقهم ، وقد أمر أن تطاع رُسله ، فطاعتهم واجبة بإذنه وإيجابه .

وفسّر بعضهم «الإذن» بالإرادة ، وبعضهم بالأمر ، وبعضهم بالتّوفيق والإعانة ، وهو ممّا تجادل فيه الأشعريّة والمعتزلة ، ولا مجال فيه للجدال .

قال الرّاغب : الإذن في الشّيء : إعلام بإجازته والرّخصة فيه ، نحو ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ أي بإرادته وأمره .

وقوله : بإرادته وأمره تفسير باللّازم ، وإلّا فالإذن في اللّغة كالأذان والإيذان لما يُعلَم بإدراك حاسّة الأُذُنين ، أي بالسّمع ، فقوله : ﴿لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ معناه بإعلامه الّذي علق به وحيه وطرق آذانكم ، كقوله في

الآية السّابقة الّتي هي أمّ هذا السّياق ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ النّساء: ٥٩.

وما صرف الرّازيّ عن هذا المعنى البديهيّ إلّا انصراف ذكائه للرّدّ على الجُبّائيّ، دون فهم الآية في نفسها، بما تعطيه اللّغة الفُصحى. (٥: ٢٣٢)

٨ـ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا... الأعراف: ٥٨

الطَّبَريّ: يخرج نباته إذا أنزل الله الغيث، وأرسل عليه الحيا[1] بإذنه، طيّبًا ثمره في حينه و وقته. (٨: ٢١١)

الطُّوسيّ: «الإذن» هو الإطلاق في الفعل برفع المنع فيه، فكذلك منزلة هذا البلد، كأنّه قد أُطلق في إخراج النّبت الكريم. (٤: ٤٦٣)

الفَخْر الرّازيّ: ذلك يدلّ على أنّ كلّ ما يعمله المؤمن من خيرٍ وطاعةٍ لا يكون إلّا بتوفيق الله تعالى. (١٤: ١٤٥)

أبو حَيّان: بتيسيره. (٤: ٣١٨)

البُرُوسَويّ: بمشيئته وتيسيره مما أذن الله في خروجه لا يكون إلّا أحسن، أكثر، غزير النّفع (٣: ١٨١)

مثله الآلوسيّ. (٨: ١٤٧)

٩ـ... وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ الأنفال: ٦٦

الطَّبَريّ: يعني بتخلية الله إيّاهم لغلبتهم، ومعونته إيّاهم. (١٠: ٢٨)

الطَّبْرِسيّ: أي بعلم الله، وقيل: بأمره. فأمر الله تعالى الواحد بأن يثبت لاثنين، وتضمّن النّصرة له عليهما، وإنّما لم يفصل ولم يأمر من كان قويّ البصيرة بأن يثبت لعشرة، ومن كان ضعيف البصيرة بأن يثبت لاثنين، لأنّهم كانوا يشهدون القتال مختلطين، فكان لا يمكن التّمييز بينهم، ولو نصّ على من كان ضعيف البصيرة كان فيه إيحاشهم وانكسار قلوبهم و زيادة ضعفهم. (٢: ٥٥٧)

الفَخْر الرّازيّ: قوله ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فيه بيان أنّه لا تقع الغلبة إلّا بإذن الله

والإذن هاهنا هو الإرادة، وذلك يدلّ على قولنا في مسألة خلق الأعمال وإرادة الكائنات. (١٥: ١٩٦)

البُرُوسَويّ: بتيسيره وتسهيله، وهذا القيد معتبر فيما سبق أيضًا، ترك ذكره تعويلًا على ذكره هاهنا. (٣: ٣٧١)

رَشيد رِضا: قوله تعالى في تذييل هذا القَلْب: ﴿بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ فقد فسّروه هنا بإرادته ومشيئته تعالى وأصل الإذن في اللّغة. إباحة الشّيء والرّخصة في فعله، ولاسيّما إذا كان الشّأن فيه أن يكون ممنوعًا، فيكون حاصل الإذن إزالة المنع، وهي إمّا أن تكون بالقول لمن يقدر على الفعل، وإمّا أن تكون بالفعل لمن لا يقدر عليه.

فالإذن من الله تعالى إمّا أمر تكليف أو إباحة و ترخيص، وهو من متعلّق صفة الكلام: فالأوّل: كقوله تعالى ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾

---

(١) أي المطر

الحجّ ٣٩، وقوله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ النّساء ٦٤. والثّاني كقوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ البقرة ٢٥٥، وقوله ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ﴾ الأحزاب ٤٦.

وإمّا أمرُ تكوين، أي بيان لسُنّة الله تعالى أو فعله أو تقديره أو إقداره لمن شاء على ما شاء، فيكون من متعلّق الإرادة و من متعلّق القُدرة، كقوله تعالى للمسيح ﷺ ﴿وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي﴾ المائدة ١١٠، وقوله ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ الأعراف ٥٨، أي بقدرته وإرادته، وكقوله ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة ٢٤٩، أي بإقداره و معونته و توفيقه، وفي معناها هذه الآية الّتي نحن بصدد تفسيرها. (١٠ : ٨)

١٠ـ ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ يونس ١٠٠

الحَسَن : إذنه هاهنا أمره، كما قال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ يونس ١٠٨.

مثله الجُبّائيّ. (الطُّوسيّ ٥: ٤٠٦)

الثَّوريّ : بقضاء الله. (الطَّبَريّ ١١: ١٧٤)

الطَّبَريّ : يقول تعالى ذكره لنبيّه : وما كان لنفس خلقتُها من سبيل إلى تصديقك يا محمّد، إلّا بأن آذن لها في ذلك، فلا تجهدنّ نفسك في طلب هُداها، وبلّغها وعيد الله، وعرّفها ما أمرك ربّك بتعريفها، ثمّ خلّها، فإنّ هُداها بيد خالقها. (١١: ١٧٤)

الشَّريف المرتَضى : إن قال قائل : ظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّ الإيمان إنّما كان لهم فعله بإذنه وأمره، وليس هذا مذهبكم، وإن حُمل الإذن هاهنا على الإرادة اقتضى أنّ من لم يقع منه الإيمان لم يرده الله منه، وهذا أيضًا بخلاف قولكم. ثمّ جَعَل (الرِّجْس) الّذي هو العذاب ﴿عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾، ومن كان فاقدًا عقله لايكون مُكلّفًا، فكيف يستحقّ العذاب؟ وهذا بالضدّ من الخبر المرويّ عن النّبيّ ﷺ أنّه قال : «أكثر أهل الجنّة البُلْه».

الجواب : يقال له في قوله تعالى : ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ وجوه :

منها : أن يكون «الإذن» الأمر، ويكون معنى الكلام إنّ الإيمان لايقع إلّا بعد أن يأذن الله فيه، ويأمر به، ولايكون معناه ماظنّه السّائل من أنّه لا يكون للفاعل فعله إلّا بإذنه، ويجري هذا مجرى قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ آل عمران ١٤٥.

ومعلوم أنّ معنى قوله : «ليس لها» في هذه الآية هو ماذكرناه، وإن كان الأشبه في هذه الآية الّتي فيها ذكر الموت أن يكون المراد بالإذن العلم.

ومنها : أن يكون «الإذن» هو التّوفيق والتّيسير والتّسهيل، ولا شبهة في أنّ الله يوفّق لفعل الإيمان ويلطف فيه، ويسهّل السّبيل إليه.

ومنها : أن يكون «الإذن» العلم، من قولهم : أذنت لكذا وكذا، إذا سمعته و علمته، وآذنتُ فلانًا بكذا، إذا أعلمته؛ فتكون فائدة الآية الإخبار عن علمه تعالى بسائر الكائنات، وأنّه ممّن لايخفى عليه الخفيّات.

وقد أنكر بعض من لا بصيرة له أن يكون «الإذن»

بكسر الألف وتسكين الذّال، عبارةٌ عن العلم، وزعم أنّ الّذي هو العلم «الأذَن» بالتّحريك. [ثمّ استشهد بشعر]

وليس الأمر على ماتوهّمه هذا المتوهّم، لأنّ «الأذَن» هو المصدر، و«الإذْن» هو اسم الفعل، فيجري مجرى «الحِذَر» في أنّه مصدر، و«الحِذْر» ـ بالتّسكين ـ الاسم، على أنّه لو لم يكن مسموعًا إلّا «الأذَن» بالتّحريك لجاز التّسكين، مثل: مَثَلٍ ومِثْلٍ، وشَبَهٍ وشِبْهٍ، ونظائر ذلك كثيرة.

ومنها: أن يكون «الإذْن» العلم، ومعناه إعلام الله المكلّفين بفضل الإيمان ومايدعو إلى فعله، ويكون معنى الآية: وماكان لنفسٍ أن تؤمن إلّا بإعلام الله لها بما يبعثها على الإيمان، ومايدعوها إلى فعله.

فأمّا ظنّ السّائل دخول الإرادة في محتمل اللّفظ فباطل، لأنّ «الإذْن» لايحتمل الإرادة في اللّغة، ولو احتملها أيضًا لم يجب ماتوهّمه، لأنّه إذا قال: إنّ الإيمان لايقع إلّا وأنا مريدٌ له، لم ينفِ أن يكون مريدًا لما لم يقع، وليس في صريح الكلام ولا دلالته شيءٌ من ذلك. (١: ٣٨)

الطّوسيّ: معنى قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ إنّه لايمكن أحد أن يؤمن إلّا بإطلاق الله له في الإيمان، وتمكينه منه ودعائه إليه، بما خلق فيه من العقل الموجب لذلك.

وقال الحسن، وأبو عليّ الجُبّائيّ: إذنه هاهنا أمره، كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ يونس: ١٠٨، وحقيقة إطلاقه في الفعل بالأمر، وقد يكون الإذن بالإطلاق في الفعل برفع التّبعة. وقيل معناه: وما كان لنفس أن تؤمن إلّا بعلم الله.

وأصل «الإذْن» الإطلاق في الفعل، فأمّا الإقدار على الفعل فلا يُسمّى إذنًا فيه، لأنّ النّهي ينافي الإطلاق. (٥: ٥٠١)

مثله الطّبْرِسيّ. (٣: ١٣٦)

الزَّمَخْشَريّ: أي بتسهيله، وهو منح الألطاف. (٢: ٢٥٥)

الفَخْر الرّازيّ: احتجّ أصحابنا على صحّة قولهم: إنّه لاحكم للأشياء قبل ورود الشّرع، بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾.

قالوا: وجه الاستدلال به أنّ «الإذْن» عبارة عن الإطلاق في الفعل ورفع الحرج، وصريح هذه الآية يدلّ على أنّه قبل حصول هذا المعنى ليس له أن يُقدِم على هذا الإيمان، ثمّ قالوا: والّذي يدلّ عليه من جهة العقل [هو] أنّ معرفة الله تعالى والاشتغال بشكره والثّناء عليه لايدلّ العقل على حصول نفع فيه، فوجب أن لايجب ذلك بحسب العقل. بيان الأوّل أنّ ذلك النّفع إمّا أن يكون عائدًا إلى المشكور أو إلى الشّاكر.

والأوّل باطل، لأنّ في الشّاهد المشكور ينتفع بالشّكر فيسرّه الشّكر ويسوؤه الكُفران، فلا جرم كان الشّكر حسنًا والكفران قبيحًا، أمّا الله سبحانه فإنّه لايسرّه الشّكر ولا يسوؤه الكفران، فلا ينتفع بهذا الشّكر أصلًا.

والثّاني أيضًا باطل، لأنّ الشّاكر يتعب في الحال بذلك الشّكر ويبذل الخدمة مع أنّ المشكور لا ينتفع به ألبتّة. ولايمكن أن يقال: إنّ ذلك الشّكر علّة الثّواب،

لأنّ الاستحقاق على الله تعالى محال ، فإنّ الاستحقاق على الغير إنّما يعقل إذا كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط لأوجب امتناعه من إعطاء ذلك الحقّ حصول نقصان في حقّه ، ولمّا كان الحقّ سبحانه منزّهًا عن النّقصان والزّيادة لم يعقل ذلك في حقّه ، فثبت أنّ الاشتغال بالإيمان وبالشّكر لايفيد نفعًا بحسب العقل المحض ، وما كان كذلك امتنع أن يكون العقل موجبًا له ، فثبت بهذا البرهان القاطع صحّة قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ .

قال القاضي : المراد أنّ الإيمان لايصدر عنه إلّا بعلم الله أو بتكليفه أو بإقداره عليه

وجوابنا : أنّ حمل «الإذن» على ما ذكرتم عدول للظّاهر وذلك لايجوز ، لاسيّما وقد بيّنّا أنّ الدّليل القاطع العقليّ يقوّي قولنا (١٦٧ : ١٧)

القُرطُبيّ : إلّا بقضائه وقدره ومشيئته وإرادته . (٣٨٦ : ٨)

أبو حَيّان : معنى ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ أي بإرادته وتقديره لذلك ، والتّمكّن منه . (١٩٣ : ٥)

البُرُوسَويّ : أي إلّا حال كونها ملابسة بإذنه تعالى وتسهيله وتوفيقه ، فلا تجهد نفسك في هُداها فإنّه إلى الله. (٤ : ٨٤)

الآلوسيّ : أي بمشيئته وإرادته سبحانه ، والأصل في الإذن بالشّيء : الإعلام بإجازته ، والرّخصة فيه ، ورفع الحَجْر عنه (١١ : ١٩٤)

١١ـ ... وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ

لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ . الرّعد : ٣٨

الطَّبَريّ : إلّا بأمر الله ، الجبال بالسّير ، والأرض بالانتقال ، والميّت بأن يحيا . (١٣ : ١٦٥)

المَيْبُديّ : أي بعلمه وأمره . (٥ : ٢٠٤)

البُرُوسَويّ : أي بأمره لا باختيار نفسه ورأيه ، فإنّهم عبيدٌ مربوبون منقادون ، وهو جواب لقول المشركين : لو كان رسولًا من عند الله لكان عليه أن يأتي بأيّ شيء طلبنا منه من المعجزات ، ولايتوقّف فيه .

وفيه إشارة إلى أنّ حركات عامّة الخلق وسكناتهم بمشيئة الله تعالى وإرادته ، وأنّ حركات الرّسل وسكناتهم بإذن الله ورضاه (٤ : ٣٨٥)

الآلوسيّ : إلّا بتيسير الله تعالى ومشيئته المبنيّة على الحِكَم ، والمصالح الّتي يدور عليها أمر الكائنات. (١٣ : ١٦٨)

القاسميّ : أي ماصحّ له و لا استقام ، ولم يكن في وسعه أن يأتي قومه بما يقترح عليه ، إلّا بإرادته تعالى في وقته. (٩ : ٣٦٨٧)

مثله المَراغيّ (١٣ : ١١٤)

١٢ـ الٓر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إبراهيم : ١

الطَّبَريّ : يعني بتوفيق ربّهم لهم بذلك ، ولطفه بهم (١٣ : ١٧٩)

مثله القُرطُبيّ (٩ : ٣٣٨)

الطُّوسيّ : أي بإطلاق الله ذلك وأمره به نبيّه ﷺ (٦ : ٢٧١)

مثله الطَّبْرِسيّ (٣: ٣٠٢)

البَغَويّ: بأمر ربّهم وقيل: بعلم ربّهم (٤: ٢٦)

المَيْبُديّ: «الإذْن» هنا بمعنى الأمر.

وجاء في هذه السّورة في ثلاثة مواضع أخرى، وكلّها بمعنى الأمر

﴿وَمَا كَانَ لَنَا اَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ إبراهيم: ١١، أي بأمر الله.

﴿خَالِدِينَ فِيهَا بِاِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم: ٢٣، ﴿تُؤْتِي اُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا﴾ إبراهيم: ٢٥، أي بأمر ربّها

وقوله تعالى في سورة النّساء: ٦٤ ﴿وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ يعني بأمر الله

وأمّا ما في سورة يونس: ١٠٠ ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُؤْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ فهو بمعنى الأمر والطّلب، يعني إلّا بإذن الله في إيمانها، وبهذا المعنى جاء في سورة البقرة: ١٠٢، وآل عمران: ١٦٦.

فيكون ﴿بِاِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ بهذا المعنى، أي لا يهتدي مهتدٍ إلّا بإذن الله ومشيئته وتوفيقه (٥: ٢٢٤)

الزَّمَخْشَريّ: بتسهيله وتيسيره، مستعار من «الإذن» الّذي هو تسهيل للحجاب، وذلك مايمنحهم من اللّطف والتّوفيق (٢: ٣٦٥)

مثله البَيْضاويّ (١: ٥٢٤)، والنَّسَفيّ (٢: ٢٥٤)

الفَخْر الرّازيّ: احتجّ أصحابنا على صحّة قولهم في أنّ فعل العبد مخلوق لله تعالى بقوله تعالى: ﴿بِاِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ فإنّ معنى الآية أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لايمكنه إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور إلّا بإذن ربّهم.

والمراد بهذا «الإذن» إمّا الأمر، وإمّا العلم، وإمّا المشيئة والخلق.

وحمل «الإذن» على الأمر محال، لأنّ الإخراج من الجهل إلى العلم لايتوقّف على الأمر، فإنّه سواء حصل الأمر أو لم يحصل، فإنّ الجهل متميّز عن العلم، والباطل متميّز عن الحقّ

وأيضًا حمل «الإذن» على العلم محال، لأنّ العلم يتبع المعلوم على ما هو عليه، فالعلم بالخروج من الظّلمات إلى النّور تابع لذلك الخروج، ويمتنع أن يقال: إنّ حصول ذلك الخروج تابع للعلم بحصول ذلك الخروج

ولمّا بطل هذان القسمان لم يبق إلّا أن يكون المراد من «الإذن» المشيئة والتّخليق، وذلك يدلّ على أنّ الرّسول صلّى الله عليه وسلّم لايمكنه إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور إلّا بمشيئة الله وتخليقه.

فإن قيل: لِمَ لايجوز أن يكون المراد من «الإذن» الإلطاف؟

قلنا: لفظ اللّطف لفظ مجمل، ونحن نفصّل القول فيه، فنقول: المراد بـ«الإذن» إمّا أن يكون أمرًا يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم أو لايقتضي ذلك، فإن كان الثّاني لم يكن فيه أمرٌ ألبتّة، فامتنع أن يقال: إنّه لمّا حصل بسببه ولأجله، فبقي الأوّل، وهو أنّ المراد من «الإذن» معنًى يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم

وقد دلّلنا في الكتب العقليّة على أنّه متى حصل الرّجحان فقد حصل الوجوب، ولامعنى لذلك إلّا

الدّاعية الموجبة ، وهو عين قولنا ، والله أعلم

(١٩ : ٧٤)

النّيسابوريّ : أي بتسهيله وتيسيره ، «وكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له»

والحاصل أنّ المراد من «الإذْن» معنًى يقتضي ترجيح جانب الوجود على جانب العدم ، ومتى حصل الرّجحان فقد حصل الوجوب عند المحقّقين ، ولك أن تُعبّر عن ذلك المعنى بداعية الإيمان . (١٣ : ١٠٢)

أبو السُّعود : أي بتيسيره وتوفيقه ، وللإنباء عن كون ذلك منوطًا بإقبالهم إلى الحقّ ، كما يفصح عنه قوله تعالى : ﴿وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ الرّعد : ٢٧ ، استُعير له «الإذْن» الّذي هو عبارة عن تسهيل الحجاب لمن يقصد الورود ، وأُضيف إلى ضمير (هم) اسم الرّبّ المُفصح عن التّربية الّتي هي عبارة عن تبليغ الشّيء إلى كماله المتوجّه إليه .

وشمول «الإذْن» بهذا المعنى للكلّ واضح ، وعليه يدور كون الإنزال لإخراجهم جميعًا ، وعدم تحقّق «الإذْن» بالفعل في بعضهم ، لعدم تحقّق شرطه المستند إلى سوء اختيارهم ، غير مخلّ بذلك .

والباء متعلّقة بـ(تُخْرِج) أو بمضمر وقع حالًا من مفعوله ، أي ملتبسين ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ وجعله حالًا من فاعله يأباه إضافة الرّبّ إليهم لا إليه (٣ : ١١٥)

البُرُوسَويّ : أي بعونه وقوّته ، أي لا سبيل له إلى ذلك إلّا به . وإنّما قال : ﴿رَبِّهِمْ﴾ لأنّه تعالى مُربّيهم ، وما قال : «بإذن ربّك» ليعلم أنّ هذه التّربية من الله لا من النّبيّ ﷺ ، كذا في «التّأويلات النّجميّة» .

وقال أهل التّفسير : الباء متعلّق بـ(تُخْرِج) أي تخرج منها إليه . لكن لا كيف ما كان ، فإنّك لا تهدي من أحببت ، بل ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ ، فإنّه لا يهتدي مُهتدٍ إلّا بإذن ربّه ، أي بتيسيره وتسهيله . ولمّا كان «الإذْن» من أسباب التّيسير أُطلق عليه ، فإنّ التّصرّف في ملك الغير متعذّر ، فإذا أذن تسهّل وتيسّر (٤ : ٣٩٣)

الآلوسيّ : أي بتيسيره وتوفيقه تعالى ، وهو مستعار من «الإذْن» الّذي يوجب تسهيل الحجاب لمن يقصد الورود . ويجوز أن يكون مجازًا مرسلًا بعلاقة اللّزوم .

وقال مُحيي السُّنّة [البغويّ] : إذنه تعالى : أمره ، وقيل : علمه سبحانه ، وقيل : إرادته جلّ شأنه . وهي عين ما قبل متعارضة ، ومنع الإمام [أي الفخر الرّازيّ] أن يراد بذلك الأمر أو العلم ، وعلّله بما لا يخلو عن نظر .

وفي الكلام على ما ذكر أوّلًا ثلاث استعارات ، إحداها ما سمعت في (الإذْن) ، والأُخريان في (الظّلمات) و (النّور) ، وقد أُشير إلى المراد منهما (١٣ : ١٨٠)

١٣ـ ﴿وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ إبراهيم : ١١

الطّبَريّ : يقول : إلّا بأمر الله لنا بذلك .

(١٣ : ١٩١)

مثله المَيْبُديّ (٥ : ٢٢٣)

الطُّوسيّ : إلّا بأمر الله وإطلاقه لنا في ذلك .

(٦ : ٢٨٠)

مثله الطَّبْرسيّ . (٣ : ٣٠٦)

الزَّمَخْشَرِيّ : أرادوا أنّ الإتيان بالآية الّتي اقترحتموها ليس إلينا ولا في استطاعتنا، وما هو إلّا أمر يتعلّق بمشيئة الله. (٢: ٣٧٠)

القُرطُبيّ : أي بمشيئته، وليس ذلك في قدرتنا، أي لانستطيع أن نأتي بحجّة كما تطلبون إلّا بأمره وقدرته؛ فلفظه لفظ الخبر، ومعناه النّفي، لأنّه لا يحظر على أحد ما لا يقدر عليه. (٩: ٢٤٧)

أبو حَيّان : بتسويغه وإرادته. (٥: ٤١١)

الآلوسيّ : إنّه أمر يتعلّق بمشيئته تعالى، إن شاء كان وإلّا فلا. (١٣: ١٩٨)

مثله المَراغيّ. (١٣: ١٣٥)

القاسميّ : أي بأمره وإرادته. (١٠: ٣٧١٦)

١٤ـ وَأُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

إبراهيم: ٢٣

الطَّبَريّ : أدخلوها بأمر الله لهم بالدّخول. (١٣: ٢٠٣)

نحوه الطُّوسيّ (٦: ٢٩١)، والزَّمَخْشَريّ (٢: ٣٧٦)، والطَّبْرِسيّ (٣: ٣١٢)

المَيْبُديّ : أي بأمر ربّهم وبفضل ربّهم.

و «الإذن» هنا بمعنى الأمر والإطلاق، وهذا ردّ على المعتزلة والقَدَريّة الّذين يقولون إنّ «الإذن» هو العلم وفسّروا «الإذن» بالعلم كيلايكون قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ يونس: ١٠٠، خلاف معتقدهم، فيجب عليهم هنا حمل المعنى على الإطلاق.

وإن كان كما يقولون: بأنّ «الإذن» بمعنى العلم فما هو قولهم في هذه الآية ﴿خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ فمن هو الّذي يدخلهم الجنّة إذن؟ فإن كان لا بإذن الله ولا بأمره فهو كفرٌ صريح. (٥: ٢٥١)

القُرطُبيّ : أي بأمره، وقيل: بمشيئته وتيسيره. وقال: ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ ولم يقل: بإذني، تعظيمًا وتفخيمًا. (٩: ٣٥٨)

أبو السُّعُود : أي بأمره أو بتوفيقه وهدايته. وفي التّعرّض لوصف الرّبوبيّة مع الإضافة إلى ضمير (هم) إظهار مزيد اللّطف بهم. والمُدخِلون هم الملائكة ﷺ وقُرئ على صيغة التّكلّم، فيكون قوله تعالى: ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ متعلّقًا بقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ﴾ يونس: ١٠، أي يُحيّيهم الملائكة بالسّلام ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾. (٣: ١٢٤)

البُرُوسَويّ : ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ متعلّق بـ(أُدْخِل)، أي بأمره أو بتوفيقه وهدايته. وفيه إشارة إلى أنّ الإنسان إذا خُلّي وطبعه، لايؤمن ولايعمل الصّالحات. (٤: ٤١٣)

١٥ـ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا..

إبراهيم: ٢٥

الطُّوسيّ : أي يخرج هذا الأُكل في كلّ حين بأمر الله وخلقه إيّاه. (٦: ٢٩٢)

البُرُوسَويّ : بإرادة خالقها وتيسيره وتكوينه. (٤: ٤١٤)

مثله الآلوسيّ (١٣: ٢١٣)، والقاسميّ (١٠: ٣٧٢٧)

١٦ـ... وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ

سبأ ١٢

الطَّبَريّ : من الجنّ من يطيعه ، ويأتمر بأمره ، وينتهي لنهيه ، فيعمل بين يديه ما يأمره طاعةً له بإذن ربّه ، يقول بأمر الله له بذلك ، وتسخيره إيّاه له .

(٢٢ : ٦٩)

نحوه **الطُّوسيّ** (٨ : ٣٨٢) ، والطَّبْرِسيّ (٤ : ٣٨٢)

الزَّمَخْشَريّ : بأمره . (٣ : ٢٨٢)

مثله القُرطُبيّ (١٤ : ٢٧٠) ، والبُرُوسَويّ (٧ : ٢٧٢) ، والآلوسيّ (٢٢ : ١١٨)

الصّابونيّ : فإن قيل إنّ الاجتماع بالجنّ فيه مَفسدة للإنسان ، ولهذا قال تعالى : ﴿وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ * وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ﴾ المؤمنون : ٩٧ ، ٩٨ ، فكيف سخّرت الشّياطين لسليمان ﷺ ؟

فالجواب : أنّ ذلك الاجتماع والتّسخير كان بأمر الله عزّوجلّ وتسخيره ، بدليل قوله : ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ فلم يكن فيه مفسدة (٢ : ٤٠٤)

١٧ـ... فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللهِ ... فاطر : ٣٢

الطَّبَريّ : يقول : بتوفيق الله إيّاه لذلك . (٢٢ : ١٣٧)

نحوه **القُشَيْريّ** (البُرُوسَويّ ٧ : ٣٥٠)

المَيْبُديّ : معناه ظُلم الظّالم وقَصْد المقتصد وسَبْق السّابق ، بعلم الله وإرادته . (٨ : ١٨٧)

أبوحَيّان : ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ : بتيسيره وتمكينه ، أي إنّ سبقه ليس من جهة ذاته بل ذلك منه تعالى . والظّاهر أنّ الإشارة بذلك إلى إيراث الكتاب واصطفاء هذه الأُمّة . (٧ : ٣١٣)

البُرُوسَويّ : جعله «في كشف الأسرار» متعلّقًا بالأصناف الثّلاثة ، على معنى ظُلم الظّالم وقَصْد المقتصد وسَبْق السّابق ، بعلم الله وإرادته .

والظّاهر تعلّقه بالسّابق ، كما ذهب إليه أجلّاء المفسّرين ، على معنى بتيسيره وتوفيقه وتمكينه من فعل الخير لا باستقلاله . وفيه تنبيهٌ على عزّة منال هذه الرُّتبة وصعوبة مأخذها . (٧ : ٣٥٠)

١٨ـ... وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ

المجادلة : ١٠

ابن عبّاس : بأمره . (القُرطُبيّ ١٧ : ٢٩٥)

الطَّبَريّ : يعني بقضاء الله وقَدَره . (٢٨ : ١٦)

الطُّوسيّ : معناه إلّا بعلم الله وتمكينه إيّاهم ، لأنّ تمكينهم إيّاهم بذلك.

وقيل : معناه إلّا بفعل الله ، الغمّ والحُزن في قلوبهم ، لأنّ الشّيطان لا يقدر على فعل ذلك . (٩ : ٥٤٩)

الزَّمَخْشَريّ : أي بمشيئته ، وهو أن يقضي الموت على أقاربهم أو الغلبة على الغُزاة . (٤ : ٧٥)

مثله أبو حَيّان (٨ : ٢٣٦) ، والآلوسيّ (٢٨ : ٢٧) ، ونحوه القُرطُبيّ (١٧ : ٢٩٥) ، والبُرُوسَويّ (٩ : ٤٠٢) .

الفَخر الرّازيّ : قيل بعلمه ، وقيل بخلقه وتقديره للأمراض وأحوال القلب من الحُزن والفرح وقيل : بأن

يبيّن كيفيّة مناجاة الكفّار حتّى بزول النعم. (٢٩: ٢٦٨)

١٩ـ مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ الحشر ٥

الطَّبَريّ: بأمر الله (٢٨: ٣٥)

مثله الزّمَخْشَريّ (٤: ٨١)، والقُرطُبيّ (١٨: ١٠)، والفَخر الرّازيّ (٢٩: ٢٨٣)، والبُرُوسَويّ (٩: ٤٢٣)، ونحوه الآلوسيّ (٢٨: ٤٣).

الطُّوسيّ: بعلم الله وإذنه في ذلك، وأمره به. (٩: ٥٦١)

نحوه الطَّبْرِسيّ (٥: ٢٥٩)

٢٠ـ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ... التّغابن ١١

ابن عبّاس: بعلمه وقضائه (الفَخر الرّازيّ ٣٠: ٢٦)

الحسن: أي بأمر الله. (الفَخر الرّازيّ ٣٠: ٢٥)

مثله الفرّاء. (القُرطُبيّ ١٨: ١٣٩)

الطَّبَريّ: لم يُصب أحدًا من الخلق مصيبة إلّا بإذن الله، يقول: إلّا بقضاء الله وتقديره ذلك عليه. (٢٨: ١٢٣)

نحوه الزّمَخْشَريّ. (٤: ١١٥)

البَلْخيّ: معناه إلّا بتخلية الله بينكم وبين من يريد فعلها (الطُّوسيّ ١٠: ٢٣)

الطُّوسيّ: يقول الله تعالى مخاطبًا لخلقه: إنّه ليس يصيبكم مصيبة إلّا بإذن الله.

وقيل: إنّما عمّم قوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ ـ وفي المصائب ما هو ظلم ـ، والله لا يأذن في الظّلم، لأنّه لا يصحّ في الحكمة، ألا ترى أنّه ليس منها إلّا ما أذن الله في وقوعه أو التّمكّن منه؛ وذلك أذن للملك الموكّل به، كأنّه قيل له: لا تمنع من وقوع هذه المصيبة. وقد يكون ذلك بفعل التّمكّن [في مجمع البيان: التّمكين] من الله كأنّه يأذن له أن يكون.

وقال قوم: هو خاصّ فيما يفعله الله تعالى أو يأمر به.

ويجوز أيضًا أن يكون المراد «بالإذن» ههنا العلم، فكأنّه قال: لا يصيبكم من مصيبة إلّا والله تعالى عالم بها. (١٠: ٢٣)

مثله الطَّبْرِسيّ [إلّا أنّ كلامه أوضح في الإجابة على ما قيل عليه بعد قوله لا يأذن بالظّلم: لأنّه ليس منها إلّا ما أذن الله في وقوعه...] (٥: ٣٠٠)

البَغَويّ: بإرادته وقضائه (٧: ٨٧)

مثله المَيْبُديّ (١٠: ١٢٩)، والقُرطُبيّ (١٨: ١٣٩)، والخازن (٧: ٨٧)، وأبو السُّعود (٥: ١٦٨)، والكاشانيّ (٥: ١٨٤).

البُرُوسَويّ: استثناء مفرّغ منصوب المحلّ على الحال، أي ما أصاب مصيبة ملتبسة بشيء من الأشياء إلّا بإذن الله، أي بتقديره وإرادته كأنّها بذاتها متوجّهة إلى الإنسان متوقّفة على إذنه تعالى أن تصيبه، وهذا لا يخالف قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ الشّورى: ٣٠، أي بسبب معاصيكم. ويتجاوز عن كثير منها ولا يعاقب عليها

أمّا أوّلًا: فلأنّ هذا القول في حقّ المجرمين، فكم من

مصيبة تصيب مَن أصابته لأمر آخر من كثرة الأجر للصّبر، وتكفير السّيّئات لتوفية الأجر إلى غير ذلك، وماأصاب المؤمنين فمن هذا القبيل.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ ماأصاب مَن ساء بسوء عمله فهو لم يُصب إلّا بإذن الله وإرادته أيضًا، كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ﴾ النّساء: ٧٨، أي إيجادًا وإيصالاً، فسبحان من لا يجري في مُلكه إلّا مايشاء. وكان الكفّار يقولون: لو كان ماعليه المسلمون حقًّا لصانهم الله من المصائب في أموالهم وأبدانهم في الدّنيا، فبيّن الله أنّ ذلك إنّما يصيبهم بتقديره ومشيئته.

وفي إصابتها حكمة لايعرفها إلّا هو، منها: تحصيل اليقين بأن ليس شيء من الأمر في يديهم، فيبرأون بذلك من حولهم وقوّتهم، إلى حول الله وقوّته.

ومنها: ماسبق آنفًا من تكفير ذنوبهم وتكثير مثوباتهم بالصّبر عليها، والرّضى بقضاء الله إلى غير ذلك.

ولو لم يُصب الأنبياء والأولياء محن الدّنيا وماطرأ على الأجسام لافتتن الخلق بما ظهر على أيديهم من المعجزات والكرامات، على أنّ طريان الآلام والأوجاع على ظواهرهم لتحقّق بشريّتهم، لا على بواطنهم لتحقّق مشاهدتهم والأُنس بربّهم، فكأنّهم معصومون محفوظون منها، لكون وجودها في حكم العدم، بخلاف حال الكفّار والأشرار. نسأل العفو والعافية من الله الغفّار.

وفي الآية إشارة إلى إصابة مصيبة النّفس الأمّارة بالاستيلاء على القلب، وإلى إصابة مصيبة القلب السّيّار بالغلبة على النّفس، فإنّها بإذن تجلّيه القهريّ للقلب الشّاقي بحسب الحكمة، أو بإذن تجلّيه اللّطفيّ الجماليّ للنّفس الجانية بحسب النّعمة. (١٠: ١٣)

الطَّباطَبائيّ: الإذن: الإعلام بالرّخصة وعدم المانع، ويلازم علم الآذن بما أذن فيه، وليس هو العلم كما قيل.

ظهر بما تقدّم أوّلًا: أنّ إذنه تعالى في عمل سبب من الأسباب، هو التّخلية بينه وبين مسبّبه، برفع الموانع الّتي تتخلّل بينه وبين مسبّبه، فلاتدعه يعمل فيه مايقتضيه سببيّته، كالنّار تقتضي إحراق القُطن مثلًا لولا الفصل بينهما والرّطوبة، فرفع الفصل بينهما والرّطوبة من القُطن مع العلم بذلك، إذنٌ في عمل النّار في القُطن بما تقتضيه ذاتها، أعني الإحراق.

وقد كان استعمال الإذن في العرف العامّ مختصًّا بما إذا كان المأذون له من العقلاء، لمكان أخذ معنى الإعلام في مفهومه، فيقال: أذنتُ لفلان أن يفعل كذا، ولايقال: أذنتُ للنّار أن تحرق، ولا أذنتُ للفرس أن يعدو. لكنّ القرآن الكريم يستعمله فيما يعمّ العقلاء وغيرهم بالتّحليل، كقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّٰهِ﴾ النّساء: ٦٤، وقوله: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ الأعراف: ٥٨.

ولا يبعد أن يكون هذا التّعميم مبنيًّا على ما يفيده القرآن من سريان العلم والإدراك في الموجودات، كما قدّمناه في تفسير قوله: ﴿قَالُوا أَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ فصّلت: ٢١.

وكيف كان فلا يتمّ عملٌ من عامل ولا تأثيرٌ من

مؤثّر إلّا بإذن من الله سبحانه ، فما كان من الأسباب غير تامّ ، له موانع لو تحقّقت منعت من تأثيره ، فإذنه تعالى له في أن يؤثّر رفعه الموانع ، وما كان منها تامًّا لا مانع له يمنعه ، فإذنه له عدم جعله له شيئًا من الموانع ، فتأثيره يصاحب الإذن من غير انفكاك

وثانيًا أنّ المصائب وهي الحوادث الّتي تصيب الإنسان ، فتؤثّر فيه آثارًا سيّئة مكروهة ، إنّما تقع بإذن من الله سبحانه ، كما أنّ الحسنات كذلك لاستيجاب إذنه تعالى صدور كلّ أثر من كلّ مؤثّر

وثالثًا أنّ هذا الإذن «إذن تكوينيّ» غير «الإذن التّشريعيّ» الّذي هو رفع الحظر عن الفعل ، فإصابة المصيبة تصاحب إذنًا من الله في وقوعها ، وإن كانت من الظّلم الممنوع ، فإنّ كون الظّلم ممنوعًا غير مأذون فيه ، إنّما هو من جهة التّشريع دون التّكوين

ولذا كانت بعض المصائب غير جائزة الصّبر عليها ولا مأذونًا في تحمّلها ، ويجب على الإنسان أن يقاومها ما استطاع ، كالمظالم المتعلّقة بالأعراض والنّفوس

ومن هنا يظهر أنّ المصائب الّتي نُدب إلى الصّبر عندها هي الّتي لم يؤمر المصاب عندها بالذّبّ والامتناع عن تحمّلها ، كالمصائب العامّة الكونيّة من موت ومرض ممّا لاشأن لاختيار الإنسان فيها ، وأمّا ما للاختيار فيها دخل كالمظالم المتعلّقة ـ نوع تعلّق بالاختيار من المظالم المتوجّهة إلى الأعراض ـ فللإنسان أن يتوقّاها ما استطاع (١٩ : ٢٠٣)

إذْنِه

١ـ ... فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ... البقرة : ٢١٣

الزّجّاج : بعلمه . (الطّوسيّ ٢ : ١٩٦)

النّحّاس : [قال بعد نقل قول الزّجّاج]

وهذا غلط ، والمعنى بأمره ، وإذا أذنت في الشّيء فقد أمرت به ، أي فهدى الله الّذين آمنوا بأن أمرهم بما يجب أن يستعملوه . (القرطبيّ ٣ : ٣٣)

الطّوسيّ : قيل في معنى (بِإِذْنِهِ) قولان :

أحدهما : بلطفه ، ولابدّ من محذوف على هذا التّأويل ، أي فاهتدوا بإذنه ، لأنّ الله عزّوجلّ لا يفعل الشّيء بإذن أحد يأذن له فيه ، ولكن قد يجوز أن يكون على جهة التّيسير للهدى ، كأنّه قال : هداهم بأن لطف لهم ، وهداهم بأن أذن لهم

وقال الجُبّائيّ : لابدّ من أن يكون على حذف فاهتدوا بإذنه

والقول الثّاني : هداهم بالحقّ بعلمه ، والإذن بمعنى العلم معروف في اللّغة . (٢ : ١٩٥)

نحوه الطّبرسيّ (١ : ٣٠٧)

المَيْبُديّ : الإذن : الأمر والعلم والإرادة جميعًا (١ : ٥٦٧)

الفخر الرّازيّ : فيه وجوه

أحدها : [هو قول الزّجّاج المتقدّم] .

الثّاني : هداهم بأمره ، أي حصلت الهداية بسبب الأمر ، كما يقال : قطعت بالسّكّين ، وذلك لأنّ الحقّ لم يكن متميّزًا عن الباطل ، وبالأمر حصل التّمييز ،

فجُعلت الهداية بسبب إذنه.

الثّالث: قال بعضهم: لابدّ فيه من إضمار، والتّقدير هداهم فاهتدوا بإذنه. (٦: ١٨)

البَيْضاويّ: بأمره أو بإرادته ولطفه. (١: ١١٣)، نحوه أبو حَيّان (٢: ١٣٨)، وأبو السُّعود (١: ١٦٤)، والبُرُوسَويّ (١: ٣٣٠)، والآلوسيّ (٢: ١٠٢)، ورشيد رضا (٢: ٢٨٩).

٢ـ ﴿وَاللهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ...﴾

البقرة: ٢٢١

الحَسَن: معناه أحد أمرين، أحدهما: بإعلامه، والآخر: بأمره. (الطُّوسيّ ٢: ٢١٩)

مثله الطَّبْرِسيّ (١: ٣١٨)

أي بأمره، يعني بما يأمر ويأمن فيه من الشّرائع والأحكام. (الطَّبْرِسيّ ١: ٣١٨)

الطَّبَريّ: فإنّه يعني أنّه يدعوكم إلى ذلك بإعلامه إيّاكم سبيله وطريقه، الّذي به الوصول إلى الجنّة والمغفرة. (٢: ٣٨٠)

الزَّمَخْشَريّ: بتيسير الله وتوفيقه للعمل الّذي تستحقّ به الجنّة والمغفرة.

وقرأ الحَسَن (وَالْمَغْفِرَةُ بِإِذْنِهِ) بالرّفع، أي والمغفرة حاصلة بتيسيره. (١: ٣٦١)

الفَخْر الرّازيّ: بتيسير الله وتوفيقه للعمل الّذي يستحقّ به الجنّة والمغفرة. ونظيره قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ يونس: ١٠٠، وقوله ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ آل عمران: ١٤٥، وقوله: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة: ١٠٢. (٦: ٦٥)

أبو حَيّان: أي والمغفرة حاصلة بتيسيره وتوفيقه. وعلى قراءة الجمهور يكون (بِإِذْنِهِ) متعلّقًا بقوله: (يَدْعُوا). (٢: ١٦٦)

البُرُوسَويّ: (يَدْعُوا) ملتبسًا بتوفيقه الّذي من جملته إرشاد المؤمنين لمقاربيهم إلى الخير، ونصيحتهم إيّاهم. (١: ٣٤٥)

مثله الآلوسيّ (٢: ١٢٠)

٣ـ ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ...﴾

آل عمران: ١٥٢

الطَّبَريّ: يعني بحكمي وقضائي لكم بذلك، وتسليطي إيّاكم عليهم. (٤: ١٢٧)

الطُّوسيّ: معناه بعلمه.

ويجوز أن يكون المراد بلطفه، لأنّ أصل الإذن الإطلاق في الفعل، فاللّطف تيسير له، كما أنّ الإذن كذلك، إلّا أنّ اللّطف تدبير يقع معه الفعل لامحالة اختيارًا، كما يقع في أصل الإذن اختيارًا. (٣: ١٨)

مثله الطَّبْرِسيّ (١: ٥٢٠)، ونحوه الفَخْر الرّازيّ (٩: ٣٥)، والنَّيسابوريّ (٤: ٩٢).

القُرطُبيّ: بعلمه، أو بقضائه وأمره. (٤: ٢٣٥)

البُرُوسَويّ: ملتبسين بمشيئته وتيسيره وتوفيقه، حال من فاعل (تَحُسُّونَهُمْ) (٢: ١١٠)

مثله الآلوسيّ. (٤: ٨٩)

٤- ... وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ ...
المائدة ١٦

الطَّبَريّ : بإذن الله جلّ و عزّ ، وإذنه في هذا الموضع تحبيبه إيّاه الإيمان ، برفع طابع الكفر عن قلبه ، وخاتم الشّرك عنه ، وتوفيقه لإبصار سُبل السّلام. (٦ ، ١٦٢)

عبدالجبّار : بأمر الله وعلمه . (١١٣)

الطُّوسيّ : بعلمه (٣ ، ٤٧٦)

مثله الطَّبْرِسيّ (٢ ، ١٧٥)

البَغَويّ : يعني بتوفيقه وهدايته . (٢ : ٢٤)

الفَخْر الرّازيّ : أي بتوفيقه . والباء تتعلّق بالاتّباع ، أي اتّبع رضوانه بإذنه . ولا يجوز أن تتعلّق بالهداية ولا بالإخراج ، لأنّه لا معنى له ؛ فدلّ ذلك على أنّه لايتّبع رضوان الله إلّا من أراد الله منه ذلك.
(١١ : ١٩٦)

أبو حَيّان : بتمكينه وتسويغه . (٣ ، ٤٤٨)

نحوه البُرُوسَويّ (٢ ، ٣٧٠) ، والآلوسيّ (٦ : ٩٨)

رَشيد رضا : متسرّه بمشيئته و بتوفيقه .

والإذْن : العلم ، يقال : أَذِن بالشّيء ، إذا علم به ، وآذنتُه به : أعلمته فأذِن . ويقال أذّن بالتّشديد وتأذّن ، بمعنى أعلم غيره .

ويقال أَذِنَ له بالشّيء ، إذا أباحه له . وأَذِن له أَذَنًا استمع .

والظّاهر أنّ «الإذن» هنا بمعنى العلم ، أي ﴿يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ بعلمه (٦ : ٣٠٥)

الطَّباطَبائيّ : الإخراج من الظّلمات إلى النّور إذا نُسب إلى غيره تعالى كنبيّ أو كتاب .

فمعنى إذنه تعالى فيه إجازته و رضاه ، كما قال تعالى : ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم ١ .

فقيّد إخراجه إيّاهم من الظّلمات إلى النّور ﴿بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ ليخرج بذلك عن الاستقلال في السّببيّة ، فإنّ السّبب الحقيقيّ لذلك هو الله سبحانه . وقال : ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ إبراهيم ٥ ، فلم يقيّده بالإذن لاشتمال الأمر على معناه

وإذا نُسب ذلك إلى الله تعالى فمعنى إخراجهم بإذنه إخراجهم بعلمه . وقد جاء «الإذن» بمعنى العلم ، يقال : أذِنَ بكذا ، أي علم به . ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ التّوبة ٣ ، ﴿فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء ١٠٩ ، وقوله ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحجّ ٢٧ ، إلى غيرها من الآيات . (٥ : ٢٤٦)

٥- ... مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ...
يونس : ٣

الزَّمَخْشَريّ : دليل على العزّة والكبرياء ، كقوله : ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ النّبأ : ٣٨ . (٢ ، ٢٢٥)

الفَخْر الرّازيّ : معنى الآية خلق السّماوات والأرض وحده ولاحيّ معه ولا شريك يعينه ، ثمّ خلق الملائكة والجنّ والبشر ، وهو المراد من قوله : ﴿إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ﴾ أي لم يحدث أحد ولم يدخل في الوجود ، إلّا

من بعد أن قال له (كُنْ) حتّى كان وحصل. (١٧: ١٥)

البُرُوسَويّ: [إذنه] المبنيّ على الحكمة الباهرة، وهو جواب قول الكفّار: إنّ الأصنام شفعاؤنا عند الله، فبيّن الله تعالى أنّه ما من مَلَكٍ مقرّب ولا نبيّ مرسَل يشفع لأحدٍ إلّا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، فكيف تشفع الأصنام الّتي ليس لها عقل ولا تمييز؟ وفيه إثبات الشّفاعة لمن أذن له. (٤: ١٠)

الآلوسيّ: بيان لاستبداده تعالى في التّدبير والتّقدير، ونفي للشّفاعة على أبلغ وجه، فإنّ نفي جميع أفراد الشّفيع بـ(من) الاستغراقيّة مستلزم نفي الشّفاعة على أتمّ الوجوه، فلا حاجة إلى أن يقال: التّقدير ما من شفاعة لشفيع، وفي ذلك أيضًا تقرير لعظمته سبحانه إثر تقرير. والاستثناء مفرّغ من أعمّ الأوقات، أي ما من شفيع يشفع لأحد في وقت من الأوقات إلّا بعد إذنه تعالى المبنيّ على الحكمة الباهرة، وذلك عند كون الشّفيع من المصطفين الأخيار، والمشفوع له ممّن يليق بالشّفاعة.

وذهب القاضي إلى أنّ فيه ردًّا على من زعم أنّ آلهتهم تشفع لهم عند الله. وتعقّب بأنّه غير تامّ، لأنّهم لمّا ادّعوا شفاعتها فقد يدّعون الإذن لها، فكيف يتمّ هذا الرّدّ؟ ولا دلالة في الآية على أنّهم لا يؤذن لهم. وما قيل: إنّها دعوى غير مسلّمة واحتمالها غير مجدٍ، لا فائدة فيه، إلّا أن يقال: مراده أنّ الأصنام لا تدرك ولا تنطق، فكونها ليس من شأنها أن يؤذن لها بديهيّ. (١١: ٦٥)

٦ـ ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾. هود: ١٠٥

الجُبّائيّ: الإذن إلجاؤهم إلى الحسن، لأنّه لا يقع منهم ذلك اليوم قبيح. (الطّوسيّ ٦: ٦٥)

الطُّوسيّ: إن قيل: كيف قال هاهنا: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾، وقال في موضع آخر: ﴿هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ المرسلات: ٣٥، ٣٦، وقال في موضع آخر: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ النّحل: ١١١، وقال: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ الصّافّات: ٢٤، وقال في موضع آخر: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ الرّحمن: ٣٩، وهل هذا إلّا ظاهر التّناقض؟!

قلنا: لا تناقض في ذلك، لأنّ معنى قوله: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾، إنّهم يُسألون سؤال توبيخ وتقرير وتَهجِين، لإيجاب الحجّة عليهم لا سؤال استفهام، لأنّه تعالى عالم بذلك لنفسه.

وقوله: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾، أي لا يُسأل ليعلم ذلك منه، من حيث إنّه تعالى قد علم أعمالهم قبل أن يعملوها.

وقيل: إنّ معناه إنّه لا يُسأل عن ذنب المذنب إنسٌ ولا جانٌّ غيره، وإنّما يُسأل المذنب لا غير، وكذلك قوله: ﴿يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ﴾، أي لا ينطقون بحجّة، وإنّما يتكلّمون بالإقرار بذنوبهم ولوم بعضهم بعضًا، وطرح بعضهم على بعض الذّنوب، فأمّا التّكلّم بحجّة فلا.

وهذا كما يقول القائل لمن يخاطبه بخطاب كثير فارغ من الحجّة: ما تكلّمت بشيءٍ، وما نطقت بشيءٍ، فسمّي من يتكلّم بما لا حجّة فيه له غير متكلّم، كما قال: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ البقرة: ١٧١، وهم كانوا

يُبصرون ويسمعون إلّا أنّهم لا يقبلون ، ولا يفكّرون فيما يسمعون ، ولا يتأمّلون ، فهم بمنزلة الصُّمّ [ثمّ استشهد بشعر]

وقال بعضهم : إنّ ذلك اليوم يوم طويل ، له مواضع ومواطن ومواقف ، في بعضها يُمنعون من الكلام ، وفي بعضها يُطلق لهم ذلك بدلالة قوله ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَاتَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ وكلاهما حَسَن ، والأوّل أحسن .

(٦ : ٦٥)

نحوه الطَّبْرسيّ (٣ : ١٩٣) ، والفَخْر الرّازيّ (١٨ : ٦٠) ، والزَّمَخْشَريّ (٢ : ٢٩٣)

الفَخْر الرّازيّ : فيه حذف ، والتقدير لا تَكَلَّمُ نفس فيه إلّا بإذن الله تعالى . (١٨ : ٦٠)

الآلوسيّ : أي إلّا بإذن الله تعالى شأنه وعزّ سلطانه في التكلّم ، كقوله سبحانه ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ﴾ النّبأ : ٣٨ ، وهذا في موقف من مواقف ذلك اليوم ، وقوله تبارك وتعالى : ﴿هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ المرسلات : ٣٥ ، ٣٦ ، في موقف آخر من مواقفه ، كما أنّ قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا﴾ النّحل : ١١١ ، في آخر منها ، وروي هذا عن الحسن .

وقد ذكر غير واحد أنّ المأذون فيه الأجوبة الحقّة ، والممنوع منه الأعذار الباطلة . نعم قد يؤذن فيها أيضًا لإظهار بطلانها ، كما في قول الكفرة ﴿وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ الأنعام : ٢٣ ، ونظائره .

والقول بأنّ هذا ليس من قبيل الأعذار ، وإنّما هو إسناد الذّنب إلى كُبرائهم ، وأنّهم أضلّوهم ، ليس بشيء ؛ كما لا يخفى .

وفي «الدُّرَر والغُرَر» للسّيّد المرتضى : أنّ بين قوله سبحانه : ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَاتَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ وقوله سبحانه : ﴿هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ * وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ ، وكذا قوله جلّ وعلا : ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ﴾ الصّافّات : ٢٧ ، اختلافًا بحسب الظّاهر .

وأجاب قوم من المفسّرين عن ذلك بأنّ يوم القيامة يوم طويل ممتدّ ، فيجوز أن يُمنعوا النُّطق في بعضه ، ويؤذن لهم في بعض آخر منه .

ويضعّف هذا الجواب أنّ الإشارة إلى يوم القيامة طولكم ، فكيف يجوز أن تكون الآيات فيه مختلفة ؟ وعلى ما ذكروا يكون معنى ﴿هٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ﴾ : هذا يوم لا ينطقون في بعضه ، وهو خلاف الظّاهر .

والجواب السّديد عن ذلك أن يقال : إنّما أُريد نفي النُّطق المسموع المقبول الّذي ينتفعون به ، ويكون لهم في مثله إقامة حجّة وخلاص ، لا نفي النُّطق مطلقًا ، بحيث يعمّ ما ليس له هذه الحالة . ويجري هذا المجرى قولهم : خرس فلان عن حجّته ، وحضرنا فلانًا يناظر فلانًا فلم نره قال شيئًا ، وإن كان الّذي وُصِف بالخرس والّذي نُفي عنه القول قد تكلّم بكلام كثير ، إلّا أنّه من حيث لم يكن فيه حجّة ولم يتضمّن منفعة ، جاز إطلاق ما حكيناه عليه [ثمّ استشهد بشعر] وعلى هذا فلا اختلاف ، لأنّ التّساؤل والتّلاوُم مثلًا لا حجّة فيه .

وأمّا قوله سبحانه : ﴿وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ ، فقد قيل فيه : إنّهم غير مأمورين بالاعتذار فكيف

يعتذرون ؟!

ويُحمل «الإذن» على الأمر، وإنّما لم يؤمروا به، لأنّ تلك الحالة لاتكليف فيها، والعباد ملجؤون عند مشاهدة الأهوال إلى الاعتراف والإقرار. وأحسن من هذا أن يُحمل (يُؤْذَنُ لَهُمْ) أنّه لايُسمع لهم ولا يُقبل عذرهم. انتهى

وأنت تعلم أنّ تضعيفه لِما أجاب به القوم من امتداد يوم القيامة، وجواز كون المنع من النُّطق في بعض منه والإذن في بعض آخر، ليس بمرتضى عند ذي الفكر الرّضيّ، لظهور صحّة وقوع الزّمان الممتدّ ظرفًا للنّقيضين، فيما إذا لم يقتض كلّ منهما أو أحدهما جميع ذلك الزّمان.

وقد شاع دفع التّناقض بين الكلامين بمثل ماهُنا، ومرجعه إلى القول باختلاف الزّمان، كما أنّ مرجع ماروي عن الحسن إلى القول باختلاف المكان، واتّحاد الزّمان والمكان من شروط تناقض القضيّتين، وليس هذا الّذي فعلوه بأبعد ممّا فعله المرتضى، على أنّ في كلامه بعد مالا يخفى.

وقال بعض الفضلاء: لامنافاة بين هذه الآية والآيات الّتي تدلّ على التّكلّم يوم القيامة، لأنّ المراد من ﴿يَوْمَ يَأْتِ﴾ حين يأتي، والقضيّة المشتملة على ذلك وقتيّة، حكم فيها بسلب المحمول عن جميع أفراد الموضوع، في وقت معيّن، وهذا لاينافي ثبوت المحمول للموضوع في غير ذلك الوقت

وقال ابن عطيّة: لابدّ من أحد أمرين:

إمّا أن يقال: إنّ ماجاء في الآيات من التّلاوُم والتّساؤُل والتّجادُل ونحو ذلك ممّا هو صريح في التّكلّم كان عن إذن

وإمّا أن يُحمل التّكلّم هنا على تكلّم شفاعة أو إقامة حجّة، وكلا القولين كما ترى. والاستثناء قيل: من أعمّ الأسباب، أي لاتكلّم نفس بسبب من الأسباب، إلّا بسبب إذنه تعالى، وهو متّصل، وجوّز أن يكون منقطعًا ويقدّر مالا يتناول المستثنى، أي لاتكلّم نفس باقتدار من عندها إلّا بإذنه تعالى. ولايخفى أنّ هذا استثناء مفرّغ، وقد طرق سمعك ماهو الأصحّ فيه

وقُرئ كما في المصاحف لابن الأنباريّ (يَوْمَ يَأْتُونَ لاتَكَلَّمُ دَابَّةٌ إلّا بِإذْنِه) (١٢: ١٣٩)

الطّباطبائيّ: الباء في قوله ﴿بِإِذْنِهِ﴾ للمصاحبة، فالاستثناء في الحقيقة من الكلام لامن المتكلّم، كما في قوله: ﴿لَايَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ﴾ النّبأ: ٣٨، والمعنى لاتتكلّم نفس بشيء من الكلام إلّا بالكلام الّذي يصاحب إذنه، لا كالدّنيا يتكلّم فيها الواحد منهم بما اختاره وأراده، أذن فيه الله إذن تشريع أم لم يأذن. [إلى أن قال:]

ذكر بعضهم أنّ معنى قوله: ﴿لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ أنّه لاتتكلّم فيه إلّا بالكلام الحسن المأذون فيه شرعًا، لأنّ النّاس مُلجؤون هناك إلى ترك القبائح، فلا يقع منهم قبيح، وأمّا غير القبيح فهو مأذون فيه.

وفيه أنّه تخصيص من غير مخصّص، فاليوم ليس بيوم عمل حتّى يؤذن فيه في إتيان العمل الحسن ولايؤذن في القبيح، والإلجاء الّذي منشأه كون الظّرف ظرف جزاء لا عمل، لايفرّق فيه بين العمل الحسن والقبيح،

مع كون كليهما اختياريّين، لأنّ الحُسن والقُبح إنّما يعنون بهما الأفعال الاختياريّة.

على أنّ الله تعالى يقول ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ المرسلات: ٣٥، ٣٦، ومن المعلوم أنّ الإتيان بالأعذار ليس من الفعل القبيح في شيء.

وقال آخرون: إنّ معنى الآية أنّه لا يتكلّم أحد في الآخرة بكلام نافع من شفاعة ووسيلة إلّا بإذنه.

وهذا إرجاع للآية بحسب المدلول إلى مثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ﴾ طه: ١٠٩، وفيه أنّ ذلك تقييد من غير شاهد عليه، ولو كان المراد ذلك لكان من حقّ الكلام أن يقال: لا تكلّم نفس عن نفس أو في نفس إلّا بإذنه، كما وقع في نظيره من قوله ﴿لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا﴾ الانفطار: ١٩.

وقد تحصّل ممّا قدّمناه وجه الجمع بين الآيات المثبتة للتكلّم يوم القيامة والآيات النّافية له.

توضيحه: أنّ الآيات المتعرّضة لمسألة التكلّم فيه صنفان:

صنف ينفي التّكلّم أو يثبته لأفراد النّاس من غير استثناء، كقوله: ﴿لَّا يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلَا جَانٌّ﴾ الرّحمن: ٣٩، وقوله: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَن نَّفْسِهَا﴾ النّحل: ١١١.

وصنف ينفي الكلام على أيّ نعت كان من صدق أو كذب، كقوله ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾، وقوله ﴿فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ ۝ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾ الشّعراء: ١٠١.

والصّنف الأوّل يجمع بين طرفيه مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ﴾.

والصّنف الثّاني يرتفع التّنافي بين طرفيه بالآية المبحوث عنها ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ لكن بالبناء على ما تقدّم توضيحه، في معنى إناطة التّكلّم بإذنه حتّى يفيد أنّهم ملجؤون في ما تكلّموا به، مضطرّون إلى ما يأذن الله سبحانه فيه، ليس لهم أن يتكلّموا بما يختارون ويريدون كما كان لهم ذلك في الدّنيا، ليكون ذلك ممّا يختصّ بيوم القيامة من الوصف.

وبذلك يظهر وجه القصور فيما ذكره صاحب «المنار» في تفسيره، حيث قال في تفسير الآية: «ونفي الكلام في ذلك اليوم إلّا بإذنه تعالى يفسّر لنا الجمع بين الآيات النّافية له مطلقًا والمثبتة له مطلقًا»[1] انتهى.

وقد ذكر قبله آيات فيها، مثل قوله: ﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ﴾، وقوله: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ﴾ يس: ٦٥.

وذلك أنّه، أوّلًا: لم يفرّق بين الصّنفين من الآيات، فأوهم ذلك أنّ نفي الكلام (إلّا بإذنه) في الآية المبحوث عنها كافٍ في رفع التّنافي بين الآيات مطلقًا، وليس كذلك.

وثانيًا: لم يبيّن معنى كون الكلام بإذنه تعالى، فتوجّه إليه إشكال تخصيص يوم القيامة في الآية بما لا يختصّ به.

وقد يجاب عن إشكال التّنافي بوجه آخر، وهو أنّ يوم القيامة يشتمل على مواقف قد أذن لهم في الكلام في بعض تلك المواقف، ولم يؤذن لهم في الكلام في بعضها،

[1] المنار ١٠: ١٥٨.

وقد ورد ذلك في بعض الرّوايات .

وهذا الجواب وإن كان بظاهره مُتميّزًا من الوجه السّابق إلّا أنّه لايستغني عن مسألة الإذن ، فهو في الحقيقة راجع إليه .

وقد يجاب بأنّ المراد بعدم التكلّم والنطق أنّهم لاينطقون بحجّة ، وإنّما يتكلّمون بالإقرار بذنوبهم ، ولَوْم بعضهم بعضًا ، وطرح بعضهم الذّنوب على بعض ، وهذا كما يقول القائل لمن أكثر من الكلام ولايشتمل على حجّة : ماتكلّمتَ بشيءٍ و لانطقتَ بشيءٍ ، فسمّي من تكلّم بما لاحجّة فيه ، غير متكلّم ، لأنّه لم يأت بحقّ الكلام الّذي كان من الواجب أن يشتمل على حجّة ، فكأنّه ليس بكلام ، فنفي التّكلّم ناظر إلى حدّ الكلام الّذي لا جدوى فيه غير كلام ادّعاءً

وفيه : أنّه لو صحّ فإنّما يصحّ في مثل قوله : ﴿هٰذَا يَوْمُ لَايَنْطِقُونَ﴾ ، وأمّا مثل قوله : ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ فلا يرجع إلى معنى محصّل .

وقد يجاب ـ كما نقله الآلوسيّ عن الغُرر والدُّرَر للمرتضى ـ أنّ يوم القيامة يوم طويل ممتدّ ، فيجوز أن يُمنعوا النُّطق في بعضه ، ويُؤذَن لهم في بعض آخر منه .

وفيه أنّ الإشارة إلى يوم القيامة بطوله ، وعلى قولهم يكون مثلًا معنى قوله : ﴿هٰذَا يَوْمُ لَايَنْطِقُونَ﴾ ، هذا يوم لا ينطقون في بعضه ، وهو خلاف الظّاهر . ويرد نظير الإشكال على الوجه الثّاني الّذي أُجيب فيه عن الإشكال باختلاف المواقف ، فإنّ مرجع الوجهين ـ أعني الوجه الثّاني وهذا الوجه الرّابع ـ واحد ، وإنّما الفرق أنّ الوجه الثّاني يرفع التّنافي باختلاف الأمكنة ، وهذا الوجه يرفعه باختلاف الأزمنة ، كما أنّ الوجه الثّالث يرفعه باختلاف الكلام ، باشتماله على الجدوى وعدم اشتماله عليه .

وقد يجاب بما يظهر من قول بعضهم : إنّ الاستثناء في قوله : ﴿لَاتَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ منقطع لامتّصل ، أي لاتتكلّم نفس باقتدار من عندها إلّا بإذنه تعالى ، ومحصّل الوجه أنّ الممنوع من التّكلّم يوم القيامة هو الّذي يكون بقدرة من الإنسان ، والجائز الواقع مايكون بإذنه تعالى .

وفيه : أنّ تكلّم الإنسان كسائر أفعاله الاختياريّة ، ليس مستندًا إلى قدرته محضًا في وقت قطّ ، بل هو منسوب إلى قدرته ، مستمدًّا من قُدرة الله تعالى وإذنه ، فكلّما تكلّم الإنسان أو فعل فعلًا بقدرته صدر عنه ذلك عن قدرته ، بمصاحبة من إذن الله تعالى .

ويعود معنى الاستثناء حينئذٍ إلى إلغاء جميع الأسباب العاملة في التّكلّم يوم القيامة إلّا واحدًا منها ، هو إذنه تعالى ، ويصير الاستثناء متّصلًا ، ويرجع إلى ماقدّمناه من الوجه أوّلًا ، أنّ التّكلّم الممنوع هو الاختياريّ منه على حدّ التّكلّم الدّنيويّ ، والجائز ماكان مستندًا إلى السّبب الإلهيّ فقط وهو إذنه وإرادته ، والظّرف ظرف الاضطرار والإلجاء .

لكنّهم يرون أنّ سبب الإلجاء يوم القيامة مشاهدة أهواله ، فإنّ النّاس مُلجَؤون عند مشاهدة الأهوال إلى الاعتراف والإقرار ، وقول الصّدق واتّباع الحقّ . وقد قدّمنا أنّ السّبب في ذلك كون الظّرف ظرف جزاءٍ لاعمل ، وبُروز الحقائق عند ذلك . (١١ : ١٠ ـ ١٨)

٧ـ ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا

بِإِذْنِهِ... الحج ٦٥

القُرطُبيّ : أي إلّا بإذن الله لها بالوقوع ، فتقع بإذنه ، أي بإرادته وتخليته (١٢ ، ٩٣)

الآلوسيّ : أي بمشيئته (١٧ ، ١٩٤)

٨- وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا .

الأحزاب ٤٦

الطَّبَريّ : يقول : بأمره إيّاك بذلك . (٢٢ ، ١٨)

الزَّمَخشَريّ : فإن قلت : قد فُهم من قوله : إنّا أرسلناك داعيًا ، أنّه مأذون له في الدّعاء ، فما فائدة قوله (بِإِذْنِهِ) ؟

قلت : لم يرد به حقيقة الإذن ، وإنّما جعل الإذن مستعارًا للتّسهيل والتّيسير ، لأنّ الدّخول في حقّ المالك متعذّر ، فإذا صودف الإذن تسهّل وتيسّر ، فلمّا كان الإذن تسهيلًا لما تعذّر من ذلك وضع موضعه ، وذلك أنّ دعاء أهل الشّرك والجاهليّة إلى التّوحيد والشّرائع أمر في غاية الصّعوبة والتّعذّر ، فقيل : (بِإِذْنِهِ) للإيذان بأنّ الأمر صعب لايتأتّى ولايستطاع إلّا إذا سهّله الله ويسّره ، ومنه قولهم في الشّحيح : إنّه غير مأذون له في الإنفاق ، أي غير مسهّل له الإنفاق ، لكونه شاقًّا عليه داخلًا في حكم التّعذّر . (٣ ، ٢٦٦)

نحوه أبو حيّان (٧ ، ٢٣٨) ، والرّازيّ (مسائل الرّازيّ : ٢٨٣) .

القُرطُبيّ : هنا معناه بأمره إيّاك ، وتقديره ذلك في وقته وأوانه (١٤ ، ٢٠٠)

البَيضاويّ : بتيسيره أطلق له من حيث إنّه من أسبابه ، وقيّد به الدّعوة إيذانًا بأنّه أمر صعب لايتأتّى إلّا بمعونة من جناب قدسه (٢ ، ٢٤٨)

مثله أبو السُّعُود . (٤ ، ٢١٤)

البُرُوسَويّ : أي بتيسيره ، وتسهيله ، فأُطلق الإذن وأُريد به التّيسير مجازًا بعلاقة السّببيّة ، فإنّ التّصرّف في ملك الغير متعسّر ، فإذا أذن تسهّل وتيسّر وإنّما لم يحمل على حقيقته ، وهو الإعلام بإجازة الشّيء والرّخصة فيه ، لانفهامه من قوله : ﴿أَرْسَلْنَاكَ﴾ الأحزاب ٤٥ ، ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللهِ﴾ ، وقيّد به الدّعوة إيذانًا بأنّها أمر صعب لايتأتّى إلّا بمعونة وإمداد من جانب قدسه ، كيف لا وهي صَرف الوجوه عن سمت الخلق إلى الخلّاق وإدخال قلادة غير معهودة في الأعناق

قال بعض الكبار (بِإِذْنِهِ) ، أي بأمره ، لا بطبعك ورأيك ، وذلك فإنّ حكم الطّبع مرفوع عن الكمّل ، فلا يدعون قولًا ولا عملًا إلّا بالفناء في ذات الله عزّوجلّ (٧ ، ١٩٦)

نحوه الآلوسيّ (٢٢ ، ٤٥)

الطَّباطَبائيّ : تقييد الدّعوة (بِإِذْنِ اللهِ) يجعلها مساوقة للبعثة . (١٦ ، ٣٣٠)

بِإِذْنِي

.. وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي .. المائدة ١١٠

الطَّبَريّ : يقول : بعوني على ذلك ، وعلم منّي (٧ ، ١٢٧)

الطُّوسيّ : أي تفعل ذلك بإذني وأمري . (٤ : ٥٩)

مثله الطَّبْرِسيّ . (٢ : ٣٦٢)

الزَّمَخْشَريّ : بتسهيلي . (١ : ٦٥٣)

نحوه البُرُوسَويّ . (٢ : ٤٦٠)

الفَخْر الرّازيّ : إنّه تعالى اعتبر الإذن في خلق الطّير كهيئة الطّير ، وفي صيرورته ذلك الشّيء طيرًا .

وإنّما أعاد قوله : (بِإِذْنِي) تأكيدًا لكون ذلك واقعًا بقدرة الله تعالى وتخليقه ، لا بقدرة عيسى وإيجاده . أي وإذ تخرج الموتى من قبورهم أحياء بإذني ، أي بفعلي ذلك عند دعائك ، وعند قولك للميّت : أخرج بإذن الله من قبرك .

وذكر الإذن في هذه الأفاعيل إنّما هو على معنى إضافة حقيقة الفعل إلى الله ، كقوله : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ آل‌عمران : ١٤٥ ، أي إلّا بخلق الله الموت فيها . (١٢ : ١٢٩)

أبو حَيّان : جاء في آل‌عمران (بِإِذْنِ الله) مرّتين وجاء هنا (بِإِذْنِي) أربع مرّات ، عقيب أربع جُمَل ، لأنّ هذا موضع ذكر النّعمة والامتنان بها فناسب الإسهاب ، وهناك موضع إخبار لبني إسرائيل فناسب الإيجاز . (٤ : ٥٢)

نحوه الآلوسيّ . (٧ : ٥٨)

رَشيد رِضا : تكرار كلمة «الإذن» بتقييد كلّ فعل من تلك الأفعال بها يفيد أنّه ما وقع شيء منها إلّا بمشيئة الله الخاصّة وقدرته .

والإذن يُطلق على الإعلام بإجازة الشّيء والرّخصة فيه ، وعلى الأمر به ، وكذا على المشيئة والتّيسير ، كقوله تعالى : ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة : ١٠٢ ، ومحال أن يكون معناه بإجازته أو أمره . ومثله بل أظهر منه قوله : ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللهِ﴾ آل‌عمران : ١٦٦ ، أي بإرادته وتيسيره . (٧ : ٢٤٧)

الطَّباطَبائيّ : تذييل خلق الطّير بذكر «الإذن» من غير أن يكتفي بالإذن المذكور في آخر الجملة إنّما هو لعظمة أمر الخلق بإفاضة الحياة ، فتعلّقت العناية به ، فاختصّ بذكر «الإذن» بعده من غير أن ينتظر فيه آخر الكلام ، صونًا لقلوب السّامعين من أن يخطر فيها أنّ غيره تعالى يستقلّ دونه بإفاضة الحياة أو تلبث فيها هذه الخطرة ولو لحظات يسيرة ، والله أعلم . (٦ : ٢٢٠)

أَذَنَ

٢ـ قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ ...

الأعراف : ١٢٣

الطَّبْرِسيّ : أي من قبل أن آمركم بالإيمان ، وآذن لكم في ذلك . (٢ : ٤٦٣)

أبوحَيّان : دليل على وهن أمره ، لأنّه إنّما جعل ذنبهم مفارقة الإذن ، ولم يجعله نفس الإيمان إلّا بشرط . (٤ : ٣٦٥)

الآلوسيّ : أي قبل أن آمركم أنا بذلك ، وهو على حدّ قوله تعالى : ﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ الكهف : ١٠٩ ، لا أنّ الإذن منه ممكن في ذلك .

وأصل آذن : أأذن بهمزتين ، الأُولى للمتكلّم ،

والثانية من صلب الكلمة ، قُلبت ألفًا لوقوعها ساكنة بعد همزة (٩ : ٢٧)

٢ـ قَالَ آمَنتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ . طٰهٰ : ٧١

الطُّوسيّ : الفرق بين الإذن والأمر أنّ في الأمر دلالة على إرادة الفعل المأمور به ، وليس في الإذن دلالة على إرادة المأذون فيه ، كقوله : ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ المائدة : ٢ ، فهذا إذن. (٧ : ١٨٩)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤ : ٢٠)

البُرُوسَويّ : أي من غير أن آذن لكم في الإيمان له وآمركم به ، كما في قوله تعالى : ﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ الكهف : ١٠٩ ، لا أنّ الإذن لهم في ذلك واقع بعده أو متوقّع. الإذن في الشّيء : إعلام بإجازته ، وأذنته بكذا وآذنته بمعنى. (٥ : ٤٠٥)

مثله الآلوسيّ. (١٦ : ٢٣١)

آذَنْتُكُمْ

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ ... الأنبياء : ١٠٩

ابن قُتَيْبَة : أي أعلمتكم و صرت أنا وأنتم على سواء ، وإنّما يريد نابذتكم و عاديتكم وأعلمتكم ذلك ، فاستوينا في العلم. (٢٨٩)

نحوه السِّجِسْتانيّ (١٢٦) ، والهَرَويّ (١ : ٣١)

الطَّبَريّ : يقول أعلِمهم أنّك وهم على علم من أنّ بعضكم لبعض حرب ، لا صلح بينكم و لا سِلم. (١٧ : ١٠٧)

نحوه القُرطُبيّ. (١١ : ٣٥٠)

أبو مسلم الأصفهانيّ : «الإيذان على السّواء» : الدّعاء إلى الحرب مجاهرةً ؛ لقوله تعالى : ﴿فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنفال : ٥٨. (الفخر الرّازيّ ٢٢ : ٢٢٣)

القَيْسيّ : يحتمل (عَلَى سَوَاءٍ) أن تكون في موضع نصب نعت لمصدر محذوف ، أي إيذانًا على سواء.

ويحتمل أن تكون في موضع الحال من الفاعل ، وهو النّبيّ ﷺ.

ويحتمل أن تكون حالًا من المفعولين ، وهم المخاطبون. (٢ : ٨٨)

الطُّوسيّ : أي أعلمتكم على سواء في الإيذان تتساوون في العلم به ، لم أُظهر بعضكم على شيء كتمته عن غيره ، وهو دليل على بطلان قول أصحاب الرّموز : إنّ للقرآن بواطن خصّ بالعلم بها أقوام.

وقيل : على سواء في السِّلم ، إنّي صرت مثلكم ، ومثله قوله : ﴿فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنفال : ٥٨ ، أي ليستوي علمك وعلمهم.

وقيل : معناه لتستووا في الإيمان به. (٧ : ٢٨٥)

مثله الطَّبْرِسيّ. (٤ : ٦٧)

الزَّمَخْشَريّ : (آذَنَ) منقول من أَذِن ، إذا علم ، ولكنّه كثر استعماله في الجري مجرى الإنذار ، ومنه قوله تعالى : ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾ البقرة : ٢٧٩ [ثمّ استشهد بشعر] (٢ : ٥٨٦)

الفخر الرّازيّ : [قال بعد نقل قول الزَّمَخْشَريّ :] إذا عرفت هذا ، فنقول : المفسّرون ذكروا فيه وجوهًا :

أحدها : قال أبو مسلم : «الإيذان على السّواء» :

الدّعاء إلى الحرب مجاهرةً، لقوله تعالى ﴿فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ﴾ الأنفال ٥٨، وفائدة ذلك أنّه كان يجوز أن يقدّر على من أشرك من قريش أنّ حالهم مخالف لسائر الكفّار في المجاهدة، فعرّفهم بذلك أنّهم كالكفّار في ذلك.

وثانيها: أنّ المراد فقد أعلمتكم ما هو الواجب عليكم من التّوحيد وغيره على سواء، فلم أُفرّق في الإبلاغ والبيان بينكم، لأنّي بُعِثْتُ مُعلّمًا.

والغرض منه إزاحة العذر لئلّا يقولوا: ﴿رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ طه: ١٣٤

وثالثها (عَلَىٰ سَوَاءٍ) على إظهار وإعلان.

ورابعها على مهل، والمراد أنّي لا أُعاجل بالحرب الّذي آذنتكم به بل أُمهل وأُؤخّر رجاء الإسلام منكم.
(٢٢ ٢٢٣)

أبو حَيّان: آذنتكم أعلمتكم، وتضمّن معنى التّحذير والنّذارة (٦ ٣٤٤)

البُرُوسَويّ: أعلمتكم ما أُمرت به من وجوب التّوحيد والتّنزيه (٥ -٥٣)

الآلوسيّ: أي أعلمتكم ما أُمرت به، أو حربي لكم والإيذان إفعال من الإذن، وأصله العلم بالإجازة في شيء وترخيصه، ثمّ تجوّز به عن مطلق العلم، وصيغ منه الإفعال وكثيرًا ما يتضمّن معنى التّحذير والإنذار، وهو يتعدّى لمفعولين، الثّاني منهما مقدّر كما أُشير إليه. (١٧ ١٠٧)

نحوه الطَّباطَبائيّ (١٤: ٣٣٦)

آذَنّاكَ

قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ فصّلت ٤٧

ابن عَبّاس: أعلمناك (الطَّبَريّ ٢٥ ١)

مثله الكَلْبيّ (الفَخْر الرّازيّ ٢٧ ١٣٦)، والطَّبَريّ (٢٥ ١)، والأزهريّ (١٥ ١٨)، والزَّمَخْشَريّ (٣ ٤٥٦)، والطَّبْرِسيّ (٥ ١٨)

أسمعناك (أبو حَيّان ٧ ٥٠٤)

السُّدّيّ: قالوا أعلمناك ما منّا من شهيد، على أنّ لك شريكًا (الطَّبَريّ ٢٥ ١)

ابن قُتَيْبَة: أعلمناك، هذا من قول الآلهة الّتي كانوا يعبدون في الدّنيا (٣٩٠)

الطُّوسيّ: معناه إنّهم يقولون، أعلمناك ما منّا من شهيد لمكانهم

وقيل معناه (آذَنّاكَ) أقررنا لك ما منّا من شهيد بشريك له معك (٩ ١٣٦)

الفَخْر الرّازيّ: قال ابن عبّاس، أسمعناك

وقال الكَلْبيّ أعلمناك، وهذا بعيد، لأنّ أهل القيامة يعلمون الله ويعلمون أنّه يعلم الأشياء علمًا واجبًا، فالإعلام في حقّه محال. (٢٧ ١٣٦)

النَّسَفيّ: أعلمناك وقيل أخبرناك، وهو الأظهر إذ الله تعالى كان عالمًا بذلك، وإعلام العالم محال أمّا الإخبار للعالم بالشّيء فيتحقّق بما علم به، إلّا أن يكون المعنى إنّك علمت من قلوبنا الآن إنّا لنشهد تلك الشّهادة الباطلة؛ لأنّه إذا علمه من نفوسهم فكأنّهم أعلموه (٤ ٩٧)

مثله البُرُوسَويّ (٨ : ٢٧٦)، والآلوسيّ (٢٥ : ٣).

أبو حَيّان : (قَالُوا آذَنَّاكَ)، أي أعلمناك [ثمّ استشهد بشعر]

وقال ابن عبّاس : أسمعناك، كأنّه استبعد الإعلام له، لأنّ أهل القيامة يعلمون أنّ الله يعلم الأشياء علمًا واجبًا، فالإعلام في حقّه محال.

والظّاهر أنّ الضّمير في (قَالُوا) عائد على المُنادين، لأنّهم المُحدَّث معهم: ما منّا أحد اليوم ـ وقد أبصرنا وسمعنا ـ يشهد أنّ لله شريكًا بل نحن مُوَحّدون لك، وما منّا أحد يشاهدهم، لأنّهم ضلّوا عنهم وضلّت عنهم آلهتهم، لا يبصرونها في ساعة التّوبيخ.

وقيل : الضّمير في (قَالُوا) عائد على الشّركاء، أي قالت الشّركاء : ما منّا من شهيد بما أضافوا إلينا من الشّرك. و(آذَنَّاكَ) معلّق، لأنّه بمعنى الإعلام، والجملة من قوله : (مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ) في موضع المفعول، وفي تعليق باب «أعلم» رأينا خلافه، والصّحيح أنّه مسموع من كلام العرب.

والظّاهر أنّ قولهم : (آذَنَّاكَ) إنشاء، كقولك : أقسمت لأضربنّ زيدًا، وإن كان إخبارًا سابقًا، فتكون إعادة السّؤال توبيخًا لهم. (٧ : ٥٠٤)

الطَّبَاطَبائيّ : الإيذان : الإعلام. (١٧ : ٤٠١)

أَذِّنْ

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ... الحجّ : ٢٧

ابن عبّاس : لمّا فرغ إبراهيم من بناء البيت قيل له : ﴿أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ قال : «ربّ وما يبلغ صوتي؟» قال : أذِّن وعليّ البلاغ، فنادى إبراهيم : أيّها النّاس كُتب عليكم الحجّ إلى البيت العتيق فحُجّوه، فسمعه ما بين السّماء والأرض، أفلا ترى النّاس يجيئون من أقصى الأرض يُلَبّون. (الطّبَريّ ١٧ : ١٤٤)

لمّا بنى إبراهيم البيت أوحى الله إليه أن أذّن في النّاس بالحجّ، فقال إبراهيم : «ألا إنّ ربّكم قد اتّخذ بيتًا وأمركم أن تحجّوه» فاستجاب له ما سمعه من شيء، من حجر وشجر وأكمة أو تُراب أو شيء، «لبّيك اللّهمّ لبّيك». مثله سعيد بن جُبَيْر. (الطّبَريّ ١٧ : ١٤٤)

هل تدري كيف كانت التّلبية؟

قلت : وكيف كانت التّلبية؟

قال : إنّ إبراهيم لمّا أمر أن يؤذّن في النّاس بالحجّ، خفضت له الجبال رؤوسها، ورُفعت القرى، فأذّن في النّاس. (الطّبَريّ ١٧ : ١٤٥)

مُجاهِد : قام إبراهيم على مقامه، فقال : يا أيّها النّاس أجيبوا ربّكم، فقالوا : «لبّيك اللّهمّ لبّيك». فمن حجّ اليوم فهو ممّن أجاب إبراهيم يومئذ. (الطّبَريّ ١٧ : ١٤٥)

ما حجّ إنسانٌ ولا يحجّ أحد حتّى تقوم السّاعة إلّا وقد أسمعه ذلك النّداء، فمن أجاب مرّةً حجّ مرّةً، ومن أجاب مرّتين أو أكثر فالحجّ مرّتين أو أكثر على ذلك المقدار. (الفخر الرّازيّ ٢٣ : ٢٧)

الحَسَن : هو أمر للنّبيّ ﷺ أن يؤذّن للنّاس بالحجّ ويأمرهم به، وأنّه فعل ذلك في حجّة الوداع. مثله الجُبّائيّ. (الطُّوسيّ ٧ : ٣٠٩)

الجُبّائيّ : أمره الله تعالى أن يُعلن التّلبية فيُعلم

النّاس أنّه حاجّ، فيحجّوا معه.

وفي قوله: (يَأْتُوكَ) دلالة على أنّ المراد أن يحجّ فيقتدى به. (الفخر الرّازيّ ٢٣: ٢٨)

الطّبريّ: يقول تعالى ذكره: عهدنا إليه أيضًا أن ﴿أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾، يعني بقوله: (وَأَذِّنْ) أعلِم وناد في النّاس أن حُجّوا أيّها النّاس بيت الله الحرام.

وذُكر أنّ إبراهيم صلوات الله عليه لمّا أمره الله بالتّأذين بالحجّ، قام على مقامه فنادى: يا أيّها النّاس إنّ الله كتب عليكم الحجّ، فحُجّوا بيته العتيق. (١٧: ١٤٣)

الزّمخشريّ: نادِ فيهم. وقرأ ابن مُحيصن (وَآذِن) والنّداء بالحجّ أن يقول: «حُجّوا، أو عليكم بالحجّ».

وروي أنّه صعد أبا قُبيس، فقال: «يا أيّها النّاس حُجّوا بيت ربّكم». (٣: ١٩)

الطّبْرِسيّ: أي نادِ في النّاس وأعلمهم بوجوب الحجّ.

واختُلف في المخاطب به على قولين:

أحدهما: أنّه إبراهيم، عن عليّ عليه السّلام وابن عبّاس، واختاره أبو مسلم. قال ابن عبّاس: قام في المقام فنادى: يا أيّها النّاس إنّ الله دعاكم إلى الحجّ فأجيبوا: «لبّيك اللّهمّ لبّيك».

والثّاني: أنّ المخاطب به نبيّنا محمّد عليه أفضل الصّلوات، أي وأذّن يا محمّد في النّاس بالحجّ، فأذّن صلوات الله عليه في حجّة الوداع، أي أعلمهم بوجوب الحجّ، عن الحسن والجُبّائيّ.

وجمهور المفسّرين على القول الأوّل، وقالوا: أسمع الله تعالى صوت إبراهيم كلّ من سبق علمه، بأنّه يحجّ إلى يوم القيامة، كما أسمع سليمان ـ مع ارتفاع منزلته وكثرة جنوده حوله ـ صوت النّملة مع خفضه وسكونه.

وفي رواية عطاء عن ابن عبّاس قال: لمّا أمر الله سبحانه إبراهيم أن ينادي في النّاس بالحجّ صعد أبا قُبيس ووضع إصبعيه في أذنيه، وقال: «يا أيّها النّاس أجيبوا ربّكم» فأجابوه بالتّلبية في أصلاب الرّجال، وأوّل من أجابه أهل اليمن. (٤: ٨٠)

الفخر الرّازيّ: قرأ ابن مُحيصن (وَآذِن) بمعنى أعلِم. في المأمور قولان: أحدهما ـ وعليه أكثر المفسّرين ـ أنّه هو إبراهيم عليه السّلام.

قالوا: لمّا فرغ إبراهيم عليه السّلام من بناء البيت، قال سبحانه: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾.

قال: يا ربّ وما يبلغ صوتي؟

قال: عليك الأذان وعليّ البلاغ.

فصعد إبراهيم عليه السّلام الصّفا، وفي رواية أخرى أبا قُبيس، وفي رواية أخرى على المقام. قال إبراهيم: كيف أقول؟

قال جبريل عليه السّلام: قل: «لبّيك اللّهمّ لبّيك».

فهو أوّل من لبّى.

وفي رواية أخرى: أنّه صعد الصّفا، فقال: يا أيّها النّاس إنّ الله كتب عليكم حجّ البيت العتيق، فسمعه ما بين السّماء والأرض، فما بقي شيء سمع صوته إلّا أقبل يلبّي، يقول: «لبّيك اللّهمّ لبّيك».

وفي رواية أخرى: إنّ الله يدعوكم إلى حجّ البيت الحرام ليثيبكم به الجنّة ويخرجكم من النّار، فأجابه يومئذ من كان في أصلاب الرّجال وأرحام النّساء، وكلّ

من وصل إليه صوته من حجر أو شجر و مدر وأكَمَة أو تراب. [وقال بعد نقل قول مُجاهِد وابن عبّاس:]

قال القاضي عبدالجبّار: يبعد قولهم إنّه أجابه الشّجر والمدر، لأنّ الإعلام لايكون إلّا لمن يؤمر بالحجّ دون الجماد، فأمّا من يسمع من أهل المشرق والمغرب نداءه فلا يمتنع إذا قوّاه الله تعالى و رفع الموانع، ومثل ذلك قد يجوز في زمان الأنبياء ﷺ.

القول الثّاني: أنّ المأمور بقوله: (وَاَذِّنْ) هو محمّد صلّى الله عليه وسلّم، وهو قول الحَسَن، واختيار أكثر المعتزلة. واحتجّوا عليه بأنّ ماجاء في القرآن وأمكن حمله على أنّ محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم هو المخاطب به فهو أولى، وتقدّم قوله: ﴿وَاِذْ بَوَّأْنَا لِاِبْرٰهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾ الحجّ: ٢٦، لا يوجب أن يكون قوله: (وَاَذِّنْ) يرجع إليه، إذ قد بيّنّا أنّ معنى قوله: ﴿وَاِذْ بَوَّأْنَا﴾ أي واذكر يامحمّد صلّى الله عليه وسلّم (اِذْ بَوَّأْنَا)، فهو في حكم المذكور، فإذا قال تعالى: (وَاَذِّنْ) فإليه يرجع الخطاب. وعلى هذا القول ذكروا في تفسير قوله تعالى: (وَاَذِّنْ) وجوهًا:

أحدها: أنّ الله تعالى أمر محمّدًا صلّى الله عليه وسلّم بأن يُعلِم النّاس بالحجّ.

وثانيها: [هو قول الجُبّائيّ المتقدّم]

وثالثها: أنّه ابتداء فرض الحجّ من الله تعالى للرّسول صلّى الله عليه وسلّم. (٢٣: ٢٧)

نحوه القُرطُبيّ. (١٢: ٣٧)

أبو حَيّان: قرأ الحَسَن وابن مُحَيصِن (وآذِن) بمدّة وتخفيف الذّال.

قال ابن عطيّة: وتصحّف هذا على ابن جنّيّ، فإنّه حكى عنهما (وَاَذِنَ) على فعل ماضٍ، وأعرب على ذلك بأن جعله عطفًا على (بَوَّأْنَا) انتهى.

وليس بتصحيف، بل قد حكى أبو عبدالله الحسين ابن خالَوَيه في شواذّ القراءات من جمعه، وصاحب «اللّوامح» أبو الفضل الرّازيّ ذلك عن الحَسَن وابن مُحَيصِن.

قال صاحب «اللّوامح»: هو عطف على (وَاِذْ بَوَّأْنَا) فيصير في الكلام تقديم وتأخير، ويصير (يَأْتُوكَ) جزمًا على جواب الأمر الّذي هو (وَطَهِّرْ) انتهى. (٦: ٣٦٤)

الآلوسيّ: [نقل قول الحَسَن ثمّ قال:]

وهو خلاف الظّاهر جدًّا ولا قرينة عليه، وقيل: يأباه كون السّورة مكّيّة، وقد علمت مافيه أوّلًا. [ثمّ ذكر مثل أبي حَيّان] (١٧: ١٤٣)

الطَّباطَبائيّ: أي نادِ النّاس بقصد البيت أو بعمل الحجّ، والجملة معطوفة على قوله: ﴿لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا﴾ الحجّ: ٢٦، والمخاطب به إبراهيم. وماقيل: إنّ المخاطب نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم، بعيد من السّياق. (١٤: ٣٦٩)

مُؤَذِّنٌ

١ـ ... فَاَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ ... الأعراف: ٤٤

الإمام عليّ ﷺ: أنا ذلك المؤذّن. (الكاشانيّ ٢: ١٩٨)

ابن عبّاس: صاحب الصّور ﷺ. (الآلوسيّ ٨: ١٢٣)

الإمام الرّضا ﷺ: المؤذّن أمير المؤمنين ﷺ. (الكاشانيّ ٢: ١٩٧)

ابن قُتَيْبة: أي نادى منادٍ بينهم. (١٦٨)

الطَّبَريّ : يقول : فنادى منادٍ ، وأعلَمَ مُعْلِم بينهم (٨ ١٨٧)

الطُّوسيّ : معناه نادى منادٍ نداءً أسمع الفريقين (٤ ـ ٤٣٨)

مثله **الطَّبْرِسيّ**. (٢ ٤٢٢)

الزَّمَخْشَريّ : هو مَلَك يأمره الله فينادي بينهم نداءً يُسمع أهل الجنّة وأهل النّار (٢ ـ ٨٠)

الفَخْر الرّازيّ : ﴿فَاَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾ فيه مسألتان

المسألة الأُولى : معنى التّأذين في اللّغة النّداء والتّصويت بالإعلام ، والأذان للصّلاة ، إعلام بها وبوقتها وقالوا في (فَاَذَّنَ مُؤَذِّنٌ) نادى منادٍ أسمع الفريقين..

المسألة الثّانية قوله (بَيْنَهُمْ) يحتمل أن يكون ظرفًا لقوله (اَذَّنَ) ، والتّقدير أنّ المؤذّن أوقع ذلك الأذان بينهم وفي وسطهم ، ويحتمل أن يكون صفةً لقوله (مُؤَذِّنٌ) ، والتّقدير أنّ مؤذّنًا من بينهم أذّن بذلك الأذان. والأوّل أولى ، والله أعلم. (١٤ ـ ٨٥)

القُرطُبيّ : أي نادى وصوّت ، يعني من الملائكة (٧: ٢٠٩)

أبو حَيّان : أي فأعلَم مُعْلِم

قيل هو إسرافيل صاحب الصّور

وقيل : جبريل يُسمع الفريقين توبيخًا وتعريعًا

وقيل : مَلَك غير معيّن.

ودخل طاوُوس على هشام بن عبد الملك ، فقال له احذَر يوم الأذان ، فقال ، و ما يوم الأذان ؟ قال : يوم (فَاَذَّنَ مُؤَذِّنٌ) الآية ، فصَعِق هشام ، فقال طاوُوس : هذ

ذلّ الصّفة ، فكيف ذلّ المعاينة

و (بَيْنَهُمْ) يحتمل أن يكون معمولًا لـ«أذّن» ، ويحتمل أن يكون صفةً لـ«مؤذّن» ، فالعامل فيه محذوف (٤ ٣٠٦)

البُرُوسَويّ : فنادى منادٍ ، وهو مَلَك ينادي من قِبَل الله تعالى نداءً يسمعه كلّ واحد من أهل الجنّة وأهل النّار. (٣ ١٦٥)

الآلوسيّ : هو على ماروي عن ابن عبّاس رضي الله تعالى عنه «صاحب الصّور ﷺ» ، وقيل : مالك خازن النّار وقيل مَلَك من الملائكة غيرهما ، يأمره الله تعالى بذلك

و رواية الإماميّة عن الرّضا [ﷺ] وابن عبّاس أنّه عليّ كرّم الله تعالى وجهه ، ممّا لم يثبت من طريق أهل السّنّة ، وبعيد عن هذا الإمام أن يكون مؤذّنًا ، وهو إذ ذاك في حظائر القدس (٨ ١٢٣)

رَشيد رِضا : التّأذين : رفع الصّوت بالإعلام بالشّيء ، [إلى أن قال]

ونكّر «المؤذّن» لأنّ معرفته غير مقصودة ، بل المقصود الإعلام بما يقوله هنالك ، للتّخويف منه هنا ، ولم يُروَ عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فيه شيء ، وهو من أُمور الغيب الّتي لاتُعلم علمًا صحيحًا إلّا بالتّوقيف المستند إلى الوحي ، ولكن المعهود في أُمور عالم الغيب ولاسيّما الآخرة أن يتولّى مثل ذلك فيها ملائكة الله عزّوجلّ. [قال بعد نقل قول الآلوسيّ]

وأقول : إنّ واضعي كُتُب الجرح والتّعديل لرواة الآثار لم يضعوها على قواعد المذهب ، وقد كان في أئمّتهم من يُعَدّ من شيعة عليّ [ﷺ] وآله كعبد الرّزّاق

الحاكم، وما منهم أحد إلّا وقد عدّ كثيرًا من الشّيعة في رواياتهم.

فإذا ثبتت هذه الرّواية بسند صحيح قبلناها، ولا نرى كونه في حظائر القدس مانعًا منها، ولو كنّا نعقل لإسناد هذا التّأذين إليه -كرّم الله وجهه- معنى يُعَدّ به فضيلة أو مثوبة عند الله تعالى لقبلنا الرّواية بما دون السّند الصّحيح، مالم يكن موضوعًا أو معارضًا برواية أقوى سندًا أو أصحّ متنًا. (٨: ٤٢٦)

الطَّباطَبائيّ: الأذان هو قوله ﴿لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ الأعراف: ٤٤، وهو إعلام عامّ للفريقين.

وقد أبهم الله هذا الّذي يُخبر عنه بقوله: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾ ولم يُعرّفه مَن هو؟ أمن الإنس أم من الجنّ أم من الملائكة؟

لكن الّذي يقتضيه التّدبّر في كلامه تعالى أن يكون هذا المؤذّن من البشر لا من الجنّ ولا من الملائكة.

أمّا الجنّ فلم يذكر في شيء من تضاعيف كلامه تعالى أن يتصدّى الجنّ شيئًا من التّوسّط في أمر الإنسان من لدن وروده في عالم الآخرة، وهو حين نزول الموت إلى أن يستقرّ في جنّة أو نار فيحتم أمره، فلا موجب لاحتمال كونه من الجنّ.

وأمّا الملائكة فإنّهم وسائط لأمر الله وحَمَلة لإرادته، بأيديهم إنفاذ الأوامر الإلهيّة، وبوساطتهم يجري ما قضى به في خلقه، وقد ذكر الله سبحانه أشياء من أمرهم وحكمهم في عالم الموت وفي جنّة الآخرة ونارها، كقولهم للظّالمين حين القبض ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ الأنعام: ٩٣، وقولهم لأهل الجنّة: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ﴾ النّحل: ٣٢، وقول مالك لأهل النّار ﴿إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾ الزّخرف: ٧٧، ونظائر ذلك.

وأمّا الحشر -وهو حظيرة البعث والسّؤال والشّهادة وتطاير الكتب والوزن والحساب والطّرف الّذي فيه الحكم الفصل- فلم يذكر للملائكة فيه شيء من الحكم أو الأمر والنّهي، ولا لغيرهم صريحًا إلّا ما صرّح تعالى به في حقّ الإنسان، كقوله تعالى في أصحاب الأعراف في ذيل هذه الآيات حكاية عنهم: ﴿وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ﴾ الأعراف: ٤٦، وقولهم لجمع من المؤمنين هناك: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ الأعراف: ٤٩، وهذا حكم وأمر وتأمين بإذن الله، وقوله تعالى فيما يصف يوم القيامة ﴿قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ النّحل: ٢٧، وقوله تعالى بعد ذكر سؤاله أهل الجمع عن مدّة لبثهم في الأرض ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ الرّوم: ٥٦.

فهذه جهات من تصدّي الشّؤون، والقيام بالأمر يوم القيامة حبا الله الإنسان به دون الملائكة، مضافًا إلى أمثال الشّهادة والشّفاعة الثّابتين له.

فهذا كلّه يقرّب إلى الذّهن أن يكون هذا المؤذّن من الإنسان دون الملائكة. (٨: ١٢٠)

عن أبي الحسن الرّضا عليه السلام: المؤذّن أمير المؤمنين عليه السلام.

[ونقل في معناه روايات كثيرة، ونقل كلام الآلوسيّ ورشيد رضا، ثمّ قال:]

ولقد أجاد [رشيد رضا] فيما أفاد، غير أنّ الأخبار

من الرّوايات لاتكون حجّةً عندنا ، إلّا إذا كانت محفوفةً بالقرائن المفيدة للعلم ، أعني الوثوق التّامّ الشّخصيّ سواء كانت في أُصول الدّين أو التّاريخ أو الفضائل أو غيرها ، إلّا في الفقه ، فإنّ الوثوق النّوعي كافٍ في حُجّيّة الرّواية ، كلّ ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب . والتّفصيل موكول إلى فنّ أُصول الفقه .

وأمّا كون هذا التّأذين فضيلة فلاينبغي الارتياب فيه ، وليُعتبَر التّأذين الأُخرويّ بالتّأذين الدّنيويّ فالتّأذين هو إعلام الحكم من قبل صاحبه ليستقرّ على المحكومين . فالمؤذّن هو الرّابطة بربط صاحب الحكم بالمحكومين بتقرير حكمه عليه ، والرّابطة في شرفها وخسّتها تتبع الطّرفين ، ومن الواضح أنّ الطّرف بما كان هو الله عزّ اسمه كان في ذلك من الشّرف والكرامة مالا يعادله شيء ، كما في وساطة إبراهيم عن الله سبحانه في قوله ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحجّ : ٢٧ ، و وساطة عليّ عليه السلام في إبلاغ آيات البراءة : ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ﴾ التّوبة : ٣ ، هذا في الأذان والإعلام التّشريعيّ الّذي يستقرّ به حكم الحاكم على المحكومين به .

وأمّا الأذان غير التّشريعيّ كما في أذان يوم القيامة ﴿أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ ففيه استقرار البعد التّامّ واللّعن المطلق الدّائم على الظّالمين ، بعد إشهادهم حقيقة الوعد الإلهيّ الّذي بلغهم منه تعالى من طريق أنبيائه ورسله ، وفيه تثبيت ما في ظهور حقائق الوعد والوعيد للظّالمين من النّتيجة العائدة إليهم . فافهم ذلك ولايهونّ عليك أمر الحقائق ، ولا تساهل في البحث عنها إن كنت ذا قدم فيه .

وهذا هو الّذي يشير إليه عليّ عليه السلام نفسه فيما مرّ من خطبته إذ قال : «وأنا المؤذّن في الدّنيا والآخرة» .

والرّواية كما تقدّم مرويّة بطرق متعدّدة من الشّيعة عن عليّ والباقر والرّضا عليهم السلام ، ومن طرق أهل السّنّة مارواه الحاكم بإسناده عن ابن الحنفيّة عن عليّ عليه السلام ، وبإسناده عن أبي صالح عن ابن عبّاس ، والرّجل جيّد الرّواية ضابط في الحديث ينقل في التّفاسير الرّوائيّة وغيرها رواياته في التّفسير ، لكنّهم لم يذكروا روايته هذه حتّى مثل السّيوطيّ الّذي يستوفي في «الدّرّ المنثور» ما رواه في التّفسير ترك ذكر الحديث ، وما أدري ماهو السّبب فيه ؟ (٨ : ١٣٩ ، ١٤١)

٢ـ ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ يوسف : ٧٠

الطّبريّ : يقول : ثمّ نادى منادٍ ، وقيل : أعلم مُعلِم . (١٣ : ١٧)

الطّوسيّ : أي نادى منادٍ .

والإيذان : الإعلام بقول يُسمع بالأُذُن ، ومثله الأذن ، والإذن : الإطلاق في الفعل بقول يُسمع بالأُذُن . (٦ : ١٦٩)

الزّمخشريّ : ثمّ نادى منادٍ . يقال : آذنه : أعلمه ، وأذّن : أكثر الإعلام ، ومنه المؤذّن ، لكثرة ذلك منه .

روي أنّهم ارتحلوا ، وأمهلهم يوسف حتّى انطلقوا ، ثمّ أمر بهم فأُدركوا وحُبسوا ، ثمّ قيل لهم ذلك . (٢ : ٣٣٤)

مثله أبو حيّان. (٥ : ٣٢٩)

الطّبرسيّ : أي نادى منادٍ مُسمِعًا مُميِّزًا. (٣ : ٢٥٢)

الآلوسيّ : فنادى منادٍ، كما في «مجمع البيان»، وفي «الكشّاف» وغيره : نادى منادٍ.

وأُورِد عليه أنّ النّحاة قالوا : لا يقال : قام قائم، لأنّه لا فائدة فيه.

وأُجيب بأنّهم أرادوا أنّ ذلك المنادي من شأنه الإعلام بما نادى به، بمعنى أنّه موصوف بصفة مقدّرة تتمّ بها الفائدة، أي أذّن رجل معيّن للأذان. (١٣ : ٢٤)

المراغيّ : أي وقد افتقد فتيانه السّقاية، لأنّها الصُّواع الّذي يكيلون به للممتارين فلم يجدوها، فأذّن مؤذّنهم بذلك، أي كرّر النّداء به، كدأب الّذين ينشُدون المفقود في كلّ زمان ومكان. (١٣ : ٢٠)

أذانٌ

﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ...﴾ التّوبة : ٣

الإمام عليّ عليه السلام : كنت أنا الأذان [في الأذن] في النّاس. (العروسيّ ٢ : ١٨٣)

ابن زيد : إعلام من الله ورسوله. ورفع قوله : ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ﴾ كأنّه قال : هذه براءة من الله ورسوله، وأذانٌ من الله. (الطّبريّ ١٠ : ٦٧)

مثله الزّجّاج، والجُبّائيّ. (الطّوسيّ ٥ : ١٩٩)

أبو عُبَيدة : مجازه وعِلمٌ من الله، وهو مصدر واسم من قولهم : آذنتهم، أي أعلمتهم. يقال أيضًا : أذينٌ وإذنٌ. (١ : ٢٥٢)

ابن قُتَيبة : أي إعلام، ومنه أذان الصّلاة، إنّما هو إعلام بها، يقال : آذنتهم إيذانًا فأذِنوا إذنًا. والأذان : اسم مبنيّ منه. (١٨٢)

السِّجِستانيّ : إعلام من الله، والأذان والتّأذين والإيذان : الإعلام، وأصله من الأُذُن، يقال : آذنتك بالأمر، تريد أوقعته في أُذنك. (١٢)

الأزهريّ : أي إعلام، يقال : آذنته أوذِنه إيذانًا وأذانًا.

فالأذان : اسمٌ يقوم مقام الإيذان، وهو المصدر الحقيقيّ. (١٥ : ١٧)

الطّوسيّ : تقول : آذني فلان كذا فأذِنت، أي أعلمني فعلمت.

وقال بعضهم : معناه النّداء الّذي يُسمَع بالأُذُن.

وقيل : معناه عليكم أذانٌ، لأنّ فيه معنى الأمر. (٥ : ١٩٩)

الزّمخشريّ : (أذانٌ) ارتفاعه كارتفاع (براءة) على الوجهين [خبر مبتدإ محذوف أي هذه أذانٌ أو مبتدأ لتخصيصها بصفتها والخبر ﴿إِلَى النَّاسِ﴾]، ثمّ الجملة معطوفة على مثلها، ولا وجه لقول من قال : إنّه معطوف على (براءة)، كما لا يقال : عمرو معطوف على زيد، في قولك : زيد قائم وعمرو قاعد.

والأذان بمعنى الإيذان، وهو الإعلام، كما أنّ الأمان والعطاء بمعنى الإيمان والإعطاء.

فإن قلت : أيّ فرق بين معنى الجملة الأُولى والثّانية ؟

قلت : تلك إخبار بثبوت البراءة، وهذه إخبار بوجوب الإعلام بما ثبت

فإن قلت : لِمَ عُلّقت البراءة بالّذين عُوهدوا من المشركين ، وعُلّق الأذان بالنّاس ؟

قلت : لأنّ البراءة مختصّة بالمعاهدين والنّاكثين منهم ، وأمّا الأذان فعامّ لجميع النّاس مَن عاهد ومَن لم يعاهد ، ومَن نكث من المعاهدين ومَن لم ينكث . (٢ : ١٧٣)

الطَّبْرِسيّ : معناه وإعلام ، وفيه معنى الأمر ، أي أذّنوا النّاس . (٥ : ٣)

تَأَذَّنَ

١ـ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ .. الأعراف : ١٦٧

ابن عبّاس : قال ربّك. (الخازن ٢ : ٢٥٠)

مثله مُجاهِد. (١ : ٢٤٩)

مُجاهِد : أمر ربّك. (الطَّبَريّ ٩ : ١٠٢)

الحَسَن : تأذّن : أعلَم ، من الأذان ، وهو الإعلام. مثله ابن قُتَيْبة ، والزّجّاج ، والفارسيّ . (أبو حيّان ٤ : ٤١٣) والطَّباطَبائيّ (٨ : ٢٩٦)

عَطاء : تأذّن : حتَم. (أبو حيّان ٤ : ٤١٣)

حَكَم ربّك. (الخازن ٢ : ٢٥٠)

سِيبَوَيْه : أذّن : أعلَم ، وأذّن : نادى وصاح للإعلام ، ومنه ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾ الأعراف : ٤٤ ، ومثله (تأذّن). (المَراغيّ ٩ : ٩٦)

قُطْرُب : وَعَد. (أبو حيّان ٤ : ٤١٤)

أبو عُبَيْدة : مجازه : و (تأذّن ربّك) ، مجازه : أمر ، وهو من الإذن ، وأحَلّ وحرّم ونهى. (١ : ٢٣١)

أخبر ، وهو راجع لمعنى أعلَم. (أبو حيّان ٤ : ٤١٤)

ابن قُتَيْبة : أي أعلَم ، وهو من آذنتك بالأمر. (١٧٤)

الطَّبَريّ : واذكر يا محمّد إذ أذّن ربّك فأعلَم ، وهو تفعّل من الإيذان [ثمّ استشهد بشعر] (٩ : ١٠٢)

نحوه الطُّوسيّ (٥ : ٢١)

الزّجّاج : معنى (تَأَذَّنَ) تألّى ربّك ليبعثنّ. (الطُّوسيّ ٥ : ٢١)

أقسم. (أبو حيّان ٤ : ٤١٤)

الأزهَريّ : أي أعلَم ، وهو واقع مثل توعّد. ويجوز أن يكون «تفعّل» من قولك : «تأذّن» ، كما يقال : تعلّم ، بمعنى اعلَم (١٥ : ١٩)

المَيْبُديّ : أي آذن ، ومعناه أعلَم ، تفعّل وأفعَل بمعنى واحد ، كتوعّده وأوعَده ، و ترضّاه وأرضاه ، وتيقّنه وأيقنه

وقيل : (تأذّن) أمر من الإذن ، وقيل : حَكَم ، وقيل : أخبَر ، وقيل : وَعَد ، وقيل : حَلَف. (٣ : ٧٧٤)

الزَّمَخْشَريّ : عزم ربّك ، وهو تفعّل من الإيذان ، وهو الإعلام ، لأنّ العازم على الأمر يحدّث نفسه به ويؤذنها بفعله ، وأجري مجرى فعل القسم ، كعلِم الله وشهد الله ، ولذلك أُجيب بما يجاب به القسم ، وهو قوله (لَيَبْعَثَنَّ) ، والمعنى وإذ حتم ربّك وكتب على نفسه (لَيَبْعَثَنَّ) على اليهود. (٢ : ١٢٧)

نحوه النَّيسابوريّ (٩ : ٧٤) ، والبَيْضاويّ (١ : ٣٧٥).

ابن عَطيّة : بنية «تأذّن» ، هي الّتي تقتضي التّكسّب من «أذن» أي علِم ومكّن. فإذا كان مسندًا إلى

غير الله لمقته معنى التّكسّب الّذي يلحق المحدثين، وإلى الله كان بمعنى «عليم» صفة لا مكتسبة بل قائمة بالذّات، فالمعنى وإذا علم الله ليبعثنّ.

ويقتضي قوّة الكلام أنّ ذلك العلم منه مقترن بإنفاذ وإمضاء، كما تقول في أمر قد عزمت عليه غاية العزم علم الله لأفعلنّ كذا. (أبو حيّان ٤: ٤١٤)

الطَّبْرِسيّ: معناه واذكر يا محمّد إذ أذّن وأعلم ربّك، فإنّ «تأذّن وأذّن» بمعنى.

وقيل: معناه تألّى ربّك، أي أقسم القسم الّذي يُسمَع بالأُذُن. (٢: ٤٩٤)

ابن شَهْرآشوب: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ﴾ أي قال قولاً يُسمَع بالأُذُن، ولا يريد بذلك أنّه أصغى بالأُذُن إلى قول. [ثمّ استشهد بشعر] (١: ٧٧)

الفَخْر الرّازيّ: أذّنَ: نادى وصاح للإعلام، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾ الأعراف: ٤٤، وقوله: (تَأَذَّنَ) بمعنى أذّن، أي أعلم.

ولفظة «تفعّل» هاهنا ليس معناه أنّه أظهر شيئًا ليس فيه بل معناه «فعّل»، فقوله: (تَأَذَّنَ) بمعنى أذّن، كما في قوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ يونس: ١٨، معناه علا وارتفع، لا بمعنى أنّه أظهر من نفسه العلوّ، وإن لم يحصل ذلك فيه. (١٥: ٤١)

القُرْطُبيّ: أي أعلم أسلافهم أنّهم إن غيّروا ولم يؤمنوا بالنّبيّ الأُمّيّ بعث الله عليهم من يعذّبهم.

وقال أبو عليّ: «آذَنَ» بالمدّ: أعلَمَ، و«أذّنَ» بالتّشديد: نادى.

وقال قوم: «آذَنَ وأذّنَ» بمعنى أعلَمَ، كما يقال: أيقن وتيقّن. [ثمّ استشهد بشعر] (٧: ٣٠٩)

الكاشانيّ: تفعّل، من الإيذان بمعنى الإعلام، أو العزم والإقسام، فمعناه واذكر إذ أعلم أو عزم ربّك وأقسم. (٢: ٢٤٨)

البُرُوسَويّ: بمعنى آذن، مثل توعّد بمعنى أوعد.

والإيذان: الإعلام، وبمعنى عزم، لأنّ من عزم على الأمر وصمّم نيّته عليه يحدّث به نفسه، ويؤذنها بعمله.

وعَزْم الله تعالى على الأمر عبارة عن تقرّر ذلك الأمر في علمه وتعلّق إرادته بوقوعه في الوقت المقدّر له.

والمعنى واذكر يا محمّد لليهود وقت إيجابه تعالى على نفسه: (لَيَبْعَثَنَّ). (٣: ٢٦٧)

الآلُوسيّ: (تَأَذَّنَ) تفعّل، من الإيذان، وهو بمعنى آذن، أي أعلَم، والتّفعّل يجيء بمعنى الإفعال، كالتّوعّد والإيعاد. وإلى هذا يؤول ماروي عن ابن عبّاس من أنّ المعنى: قال ربّك. وفسّره بعضهم بـ«عَزَمَ» وهو كناية عنه أو مجاز، لأنّ العازم على الأمر يشاور نفسه في الفعل والتّرك ثمّ يجزم، فهو يطلب من النّفس الإذن فيه.

وفي «الكشف»: لو جُعل بمعنى «الاستئذان» دون «الإيذان» كأنّه يطلب الإذن من نفسه لكان وجهًا، وحيث جُعل بمعنى «عَزَمَ» وكان العازم جازمًا، فُسّر «عَزَمَ» بـ«جزَمَ» و«قضى»، فأفاد التّأكيد، فلذا أُجري مجرى القسم، وأُجيب بما يجاب به وهو هنا (لَيَبْعَثَنَّ). (٩: ٩٤)

٢ـ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. إبراهيم: ٧

ابن مسعود : كان يقرأ (وَإِذْ قَالَ رَبُّكُمْ).

نحوه ابن زيد. (الطَّبَريّ ١٣ : ١٨٥)

الحَسَن : أي أعلمكم، وقد يُستعمل تفعّل بمعنى أفعل، كقولهم: أوعدته وتوعّدته. (الطُّوسيّ ٦ : ٢٧٦)

مثله الفرّاء. (٢ : ٦٩)

أبو عُبَيْدة : مجازه : آذنكم ربّكم، و (إذ) من حروف الزّوائد، و (تأذّن) تفعّل، من قولهم : آذنته (١ : ٣٣٥)

الطَّبَريّ : واذكروا أيضًا حين آذنكم ربّكم و (تأذّن) تفعّل، من آذن. والعرب ربّما وضعت «تفعّل» موضع «أفعل»، كما قالوا : أوعدته وتوعّدته بمعنى واحد، وآذن : أعلم. [ثمّ استشهد بشعر] (١٣ : ١٨٥)

الزَّمَخْشَريّ : معنى (تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ) آذن ربّكم، ونظير تأذّن وآذن توعّد وأوعد وتفضّل وأفضل.

ولابدّ في «تفعّل» من زيادة معنى ليس في «أفعل»، كأنّه قيل : وإذ آذن ربّكم إيذانًا بليغًا تنتفي عنده الشّكوك وتنزاح الشّبه، والمعنى (وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ)، فقال ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ﴾

أو أجري (تَأَذَّنَ) مجرى «قال»، لأنّه ضربٌ من القول. (٢ : ٣٦٨)

مثله الفخر الرّازيّ. (١٩ : ٨٥)

البَيْضاويّ : (تَأَذَّنَ) بمعنى آذن، كتوعّد وأوعد، غير أنّه أبلغ لما في «التّفعّل» من معنى التّكلّف والمبالغة. (١ : ٥٢٥)

نحوه أبو السُّعود (٣ : ١١٨)، والآلوسيّ (١٣ : ١٩٠)

عِزّة دروزة : قطع على نفسه عهدًا. (٦ : ١٣١)

يَسْتَأْذِنُكَ

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ... التّوبة : ٤٤

ابن عَبّاس : هذا تعيير للمنافقين حين استأذنوا في القعود عن الجهاد من غير عذر، وعذّر الله المؤمنين، فقال : ﴿لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ النّور : ٦٢ (الطَّبَريّ ١٠ : ١٤٣)

الطَّبَريّ : يا محمّد صلّى الله عليه وسلّم لا تأذننّ في التّخلّف عنك إذا خرجت لغزو عدوّك لمن استأذنك في التّخلّف من غير عذر، فإنّه لا يستأذنك في ذلك إلّا منافق، لا يؤمن بالله واليوم الآخر، فأمّا الّذي يصدّق بالله ويقرّ بوحدانيّته وبالبعث والدّار الآخرة والثّواب والعقاب، فإنّه لا يستأذنك في ترك الغزو وجهاد أعداء الله بماله ونفسه. (١٠ : ١٤٣)

نحوه الطُّوسيّ (٥ : ٢٦٤)، والفخر الرّازيّ (١٦ : ٧٢).

أبو مسلم الأصفهانيّ : لايستأذنك في الخروج، لأنّه مُستغنٍ عنه بدعائك إلى ذلك، بل يتأهّب له. (الطَّبْرِسيّ ٣ : ٣٤)

الزَّمَخْشَريّ : ليس من عادة المؤمنين أن يستأذنوك في أن يجاهدوا، وكان الخُلّص من المهاجرين والأنصار يقولون : لانستأذن النّبيّ أبدًا، ولنجاهدنّ أبدًا معه بأموالنا وأنفسنا (٢ : ١٩٢)

الطَّبْرِسيّ : أي لايطلب منك الإذن في القعود عن الجهاد معك بالمعاذير الفاسدة. (٣ : ٣٤)

الآلوسيّ : تنبيه على أنّه ينبغي أن يستدلّ ﷺ باستئذانهم على حالهم ولا يأذن لهم، أي ليس من شأن المؤمنين وعادتهم أن يستأذنوك في ﴿أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ﴾ فإنّ الخلّص منهم يبادرون إليه من غير توقّف على الإذن، فضلًا عن أن يستأذنوك في التخلّف عنه

ونفي العادة مستفاد من نفي الفعل المستقبل الدّالّ على الاستمرار، نحو: فلان يَقري الضّيف ويَحمي الحريم. فالكلام محمول على نفي الاستمرار، ولو حُمل على استمرار النّفي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فيكون المعنى عادتهم عدم الاستئذان، لم يبعد. [ثمّ استشهد بشعر]

وجوّز أن يكون متعلّق الاستئذان محذوفًا، و (أن يُجاهِدُوا) بتقدير كراهة أن يجاهدوا. والمحذوف قبيل التخلّف عنه، والمعنى لا يستأذنك المؤمنون في التخلّف كراهة الجهاد. والنّفي متوجّه للاستئذان والكراهة معًا

وقال بعض: إنّه متوجّه إلى القيد، وبه يمتاز المؤمن من المنافق، وهو وإن كان في نفسه أمرًا خفيًّا لا يوقف عليه بادئ الأمر، لكن عامّة أحوالهم لمّا كانت مُنبئة عن ذلك جُعل أمرًا ظاهرًا مقرّرًا

وقيل: الجهاد، أي لا يستأذنك المؤمنون في الجهاد كراهة أن يجاهدوا. وتعقّب بأنّه مبنيّ على أنّ الاستئذان في الجهاد ربما يكون لكراهة، ولا يخفى أنّ الاستئذان في الشّيء لكراهته ممّا لا يقع بل لا يعقل، ولو سلّم وقوعه فالاستئذان لعلّة الكراهة ممّا لا يمتاز بحسب الظّاهر من الاستئذان لعلّة الرّغبة لو سلّم، فالّذي نُفي عن المؤمنين يجب أن يثبت للمنافقين وظاهر أنّهم لم يستأذنوا في الجهاد لكراهتهم له، بل إنّما استأذنوا في التّخلّف، فتدبّر (١٠: ١١٠)

لِيَسْتَأْذِنْكُمْ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ...﴾ النور ٥٨

ابن عبّاس : الآية في النّساء والرّجال من العبيد (الطّوسيّ ٧: ٤٦٠)

معناه مُرُوا عبيدكم وإماءكم أن يستأذنوا عليكم إذا أرادوا الدّخول إلى مواضع خلواتكم. (الطّبرسيّ ٤: ١٥٤)

مُجاهِد : عَني به الذّكور دون الإناث، لأنّ قوله ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ صيغة الذّكور لا صيغة الإناث

مثله ابن عُمَر (الفخر الرّازيّ ٢٤: ٢٩)

الإمام الباقر ﷺ : أراد العبيد خاصّة (الطّبرسيّ ٤: ١٥٤)

الجُبّائيّ : الاستئذان واجب على كلّ بالغ في كلّ حال، ويجب على الأطفال في هذه الأوقات الثّلاثة بظاهر هذه الآية. (الطّوسيّ ٧: ٤٦٠)

الطّوسيّ : قال قوم: في ذلك دلالة على أنّه يجوز أن يؤمر الصّبيّ الّذي يَعقلُ، لأنّه أمَره بالاستئذان.

وقال آخرون: ذلك أمر للآباء أن يأخذوا الأولاد

بذلك، فظاهر الآية يدلّ على وجوب الاستئذان ثلاث مرّات في ثلاثة أوقات من ساعات اللّيل والنّهار.

(٧، ٤٦٠)

مثله الطّبرسيّ (٤، ١٥٤)

الزّمخشريّ: أمر بأن يستأذن العبيد.

وقيل: العبيد والإماء والأطفال الّذين لم يحتلموا من الأحرار. (٣: ٧٤)

الفخر الرّازيّ: إن أُريد به العبيد والإماء إذا كانوا بالغين، فغير ممتنع أن يكون أمرًا لهم في الحقيقة، وإن أُريد الّذين لم يبلغوا الحُلُم لم يجز أن يكون أمرًا لهم، ويجب أن يكون أمرًا لنا بأن نأمرهم بذلك ونبعثهم عليه، كما أمرنا بأمر الصّبيّ -وقد عقل الصّلاة- أن يصلّيها، لا على وجه التّكليف لهم، لكنّه تكليف لنا لما فيه من المصلحة لنا ولهم بعد البلوغ. ولا يبعد أن يكون لفظ الأمر وإن كان في الظّاهر متوجّهًا عليهم إلّا أنّه يكون في الحقيقة متوجّهًا على المولى، كقولك للرّجل: ليخفْك أهلُك وولدُك، فظاهر الأمر لهم، وحقيقة الأمر له بفعل ما يخافون عنده. [قال بعد نقل قول ابن عبّاس ومجاهد وابن عُمر:]

والصّحيح أنّه يجب إثبات هذا الحكم في النّساء، لأنّ الإنسان كما يكره اطّلاع الذّكور على أحواله فقد يكره أيضًا اطّلاع النّساء عليها، ولكن الحكم يثبت في النّساء بالقياس لا بظاهر اللّفظ على ما قدّمناه.

من العلماء من قال: الأمر في قوله: ﴿لِيَسْتَأْذِنكُمُ﴾ على النّدب والاستحباب، ومنهم من قال: إنّه على الإيجاب، وهذا أولى، لما ثبت أنّ ظاهر الأمر للوجوب.

(٢٤: ٢٨)

القُرطُبيّ: اختلف العلماء في المراد بقوله تعالى: ﴿لِيَسْتَأْذِنكُمُ﴾ على ستّة أقوال:

الأوّل: أنّها منسوخة، قاله ابن المُسيّب وابن جُبَيْر.

الثّاني: أنّها ندب غير واجبة، قاله أبو قِلابة، قال: إنّما أُمروا بهذا نظرًا لهم.

الثّالث: عنى بها النّساء، قاله أبو عبد الرّحمان السُّلَميّ.

الرّابع: هي في الرّجال دون النّساء، قاله ابن عُمر.

الخامس: كان ذلك واجبًا، إذ كانوا لاغَلَق لهم ولا أبواب، ولو عاد الحال لعاد الوجوب، حكاه المهدويّ عن ابن عبّاس.

السّادس: أنّها مُحكَمة واجبة ثابتة على الرّجال والنّساء، وهو قول أكثر أهل العلم، منهم القاسم، وجابر بن زَيد، والشّعبيّ.

وأصحّها قول السُّلَميّ، لأنّ (الّذين) لا يكون للنّساء في كلام العرب، إنّما يكون للنّساء «اللّاتي واللّواتي».

وقول ابن عُمر يستحسنه أهل النّظر، لأنّ (الّذين) للرّجال في كلام العرب، وإن كان يجوز أن يدخل معهم النّساء، فإنّما يقع ذلك بدليل، والكلام على ظاهره.

(١٢: ٣٠٢)

البُرُوسَويّ: هذه اللّام لام الأمر، والاستئذان طلب الإذن، والإذن في الشّيء: إعلام بإجازته والرّخصة فيه. (٦، ١٧٥)

الآلوسيّ: إنّ الأمر في قوله سبحانه: ﴿لِيَسْتَأْذِنكُمُ﴾ وإن كان في الظّاهر للمملوكين والصّبيان

لكنّه في الحقيقة للمخاطبين ، فكأنّهم أُمروا أن يأمروا المذكورين بالاستئذان ، وبهذا ينحلّ ما قيل كيف يأمر الله عزّوجلّ من لم يبلغ الحُلُم بالاستئذان وهو تكليف ، ولا تكليف قبل البلوغ ؟ وحاصله أنّ الله تعالى لم يأمره حقيقة وإنّما أمر سبحانه الكبير أن يأمره بذلك ، كما أمره أن يأمره بالصّلاة

وقيل : الأمر للبالغين من المذكورين على الحقيقة ، ولغيرهم على وجه التّأديب

وقيل : هو للجميع على الحقيقة ، والتّكليف يعتمد التّمييز ولا يتوقّف على البلوغ ، فالمراد بـ(الّذين لم يبلغوا الحُلُم) المميّزون من الصّغار ، وهو كما ترى

واختُلف في هذا الأمر فذهب بعض إلى أنّه للوجوب ، وذهب الجمهور إلى أنّه للنّدب ، وعلى القولين هو محكم على الصّحيح (١٨ : ٢)

الطَّباطَبائيّ : أي مُرُوهم أن يستأذنوكم للدّخول . وظاهر ﴿الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ العبيد دون الإماء ، وإن كان اللّفظ لا يأبى عن العموم بعناية التّغليب (١٥ : ١٦٣)

فَلْيَسْتَأْذِنُوا

وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ . النّور : ٥٩

ابن مَسعود : عليكم أن تستأذنوا على آبائكم وأُمّهاتكم وأخواتكم . (الآلوسيّ ١٨ : ٢١٦)

ابن عَبّاس : عن عطاء أنّه سأل ابن عبّاس رضي الله عنه : أأستأذن على أُختي ؟

قال : نعم .

قلت : إنّها في حجري ، وأنا أُنفق عليها وإنّها معي في البيت ، أأستأذن عليها ؟

قال : نعم ، إنّ الله تعالى يقول : ﴿لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ﴾ النّور : ٥٨ ، فلم يأمر هؤلاء بالاستئذان إلّا في العورات الثّلاث

وقال تعالى : ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ فالإذن واجب على خلق الله تعالى أجمعين

وروي عنه رضي الله عنه أنّه قال : آية لا يؤمن بها أكثر النّاس آية الإذن ، وإنّي لآمر جاريتي ـ يعني زوجته ـ أن تستأذن عليّ . (الآلوسيّ ١٨ : ٢١٦)

الطُّوسيّ : يعني يرتفع من دخوله بغير إذن إذا بلغ ، وصار حكمه حكم الرّجال في وجوب الاستئذان على كلّ حال . (٧ : ٤٦١)

الفَخْر الرّازيّ : الأمر بالاستئذان هل هو مختصّ بالمملوك ومن لم يبلغ الحُلُم ، أو يتناول الكلّ من ذوي الرّحم ؟ والأجنبيّ أيضًا لو كان المملوك من ذوي الرّحم هل يجب عليه الاستئذان ؟

الجواب : أمّا الصورة الأُولى فنعم ، إمّا لعموم قوله تعالى : ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا﴾ أو بالقياس على المملوك ، ومن لم يبلغ الحُلُم بطريق الأولى .

وأمّا الصّورة الثّانية فيجب عليه الاستئذان لعموم الآية (٢٤ : ٣٣)

القُرطُبيّ : إنّ الأطفال أُمروا بالاستئذان في

الأوقات الثلاثة المذكورة ، وأبيح لهم الأمر في غير ذلك كما ذكرنا .

ثمّ أمر الله تعالى في هذه الآية أن يكونوا إذا بلغوا الحُلُم على حكم الرّجال في الاستئذان في كلّ وقت

وهذا بيان من الله عزّوجلّ لأحكامه وإيضاح حلاله وحرامه . وقال ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ ولم يقل : فليستأذنوكم وقال في الأولى ﴿لِيَسْتَأْذِنْكُمُ﴾ النّور : ٥٨ ، لأنّ الأطفال غير مخاطبين ولا متعبّدين. (١٢ : ٣٠٨)

الآلوسيّ : ﴿فَلْيَسْتَأْذِنُوا﴾ إذا أرادوا الدّخول عليكم . ﴿كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أي الّذين ذكروا من قبلهم في قوله تعالى . ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ النّور ٢٧

وجوّز أن تكون القبليّة باعتبار الوصف لا باعتبار الذّكر في النّظم الجليل ، بقرينة ذكر البلوغ وحكم الطّفوليّة ، أي الّذين بلغوا من قبلهم . وزعم بعضهم أنّه أظهر .

وتعقّب بأنّ المراد بالتّشبيه بيان كيفيّة استئذان هؤلاء و زيادة إيضاحه ، ولايتسنّى ذلك إلّا بتشبيهه باستئذان المعهودين عند السّامع .

ولاريب في أنّ بلوغهم قبل بلوغ هؤلاء ممّا لايخطر ببال أحد ، وإن كان الأمر كذلك في الواقع ، وإنّما المعهود المعروف ذكرهم قبل ذكرهم ، فالمعنى فليستأذنوا استئذانًا كائنًا مثل استئذان المذكورين قبلهم ، بأن يستأذنوا في جميع الأوقات ، ويرجعوا إن قيل لهم ارجعوا ، حسبما فُصّل فيما سلف .

وكون المراد بالأطفال الأطفال الأحرار الأجانب ، قد ذهب إليه غير واحد

وقال بعض الأجلّة : المراد بهم مايعمّ الأحرار و المماليك ، فيجب الاستئذان على من بلغ من الفريقين ، وأوجب هذا استئذان العبد البالغ على سيّدته لهذه الآية .

ونُقل عن بعضهم أنّ وجوب الاستئذان المستفاد من الأمر الدّالّ عليه في الآية منسوخ ، وأنكر ذلك سعيد بن جُبَيْر ، وروي عنه يقولون هي منسوخة ، لا والله ماهي منسوخة ، ولكن النّاس تهاونوا بها

وعن الشّعبيّ ليست منسوخة فقيل له إنّ النّاس لايعملون بها ، فقال الله تعالى المستعان .

وقيل ذلك مخصوص بعدم الرّضا وعدم باب يُغلق ، كما في العصر الأوّل (١٨ : ٢١٥)

المَراغيّ : أي وإذا بلغ الصّغار من أولادكم وأقربائكم الأحرار سنّ الاحتلام وهو خمس عشرة سنة ، فلا يدخلوا عليكم في كلّ حين إلّا بإذن ، لا في أوقات العورات الثّلاث ولا في غيرها ، كما استأذن الكبار من ولد الرّجل وأقاربه . (١٨ : ١٣٢)

أُذُن

١ ـ وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ... التّوبة : ٦١

ابن عبّاس : يقولون : هو صاحب أُذُنٍ يصغي إلى كلّ أحد

مثله قَتادة ، ومُجاهِد ، والضّحّاك .

(الجَصّاص ٣ : ١٤٢)

يسمع من كلّ أحد. (الطّبريّ ١٠: ١٦٨)

مثله السُّيوطيّ. (٢: ١٨)

مُجاهِد: يقولون: سنقول ما شئنا، ثمّ نحلف له فيصدّقنا. (١: ٢٨٣)

قَتادَة: كانوا يقولون: إنّما محمّد أُذُنٌ لا يحدّث عنّا شيئًا، إلّا هو أُذُنٌ يسمع ما يقال له. (الطّبريّ ١٠: ١٦٩)

الأخفَش: أي هو أُذُنُ خيرٍ لا أُذُنُ شرٍّ.

وقال بعضهم: (أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) والأولى أحسنهما، لأنّه لو قلت: (هُوَ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) لم يكن في حسن (هُوَ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ) وهذا جائز، على أن تجعل (لَكُمْ) صفة «الأُذُن». (٢: ٥٥٦)

ابن قُتَيْبَة: أي يقبل كلّ ما بلغه. والأصل أنّ الأُذُن هي السّامعة، فقيل لكلّ من صدّق بكلّ خبر يسمعه: أُذُنٌ، ومنه يقال: آذنتك بالأمر فأذِنت، كما تقول: أعلمتك فعلمت، إنّما هو أوقعته في أُذنك. (تأويل مشكل القرآن: ١٨٢)

نحوه السِّجِسْتانيّ. (٧٩)

الطّبَريّ: يقولون: هو أُذُنٌ سامعة، يسمع من كلّ أحد ما يقول، فيقبله ويصدّقه، وهو من قولهم: رجل أُذَنَة مثل فَعَلَة، إذا كان يسرع الاستماع و القبول، كما يقال: هو يَقِن و يَقَن، إذا كان ذا يقين بكلّ ما حدّث. وأصله من: أذِن له يأذَن، إذا استمع له.

واختلفت القُرّاء في قراءة قوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ فقرأ ذلك عامّة قُرّاء الأمصار ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ بإضافة الأُذُن إلى الخير، يعني قل لهم يا محمّد: هو أُذُنُ خيرٍ، لا أُذُنُ شرٍّ.

وذُكر عن الحسن البصريّ أنّه قرأ ذلك (قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) بتنوين (أُذُن)، ويصير (خير) خبرًا له، بمعنى قل: مَن يسمع منكم أيّها المنافقون ما تقولون ويصدّقكم، إن كان محمّد كما وصفتموه، من أنّكم إذا آذيتموه فأنكرتم ما ذكر له عنكم من أذاكم إيّاه وعيبكم له، سمع منكم وصدّقكم ـ خير لكم من أن يكذّبكم، ولا يقبل منكم ما تقولون. ثمّ كذّبهم فقال: بل لا يقبل إلّا من المؤمنين، يؤمن بالله، ويؤمن للمؤمنين.

والصّواب من القراءة عندي في ذلك قراءة من قرأ (قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ) بإضافة «الأُذُن» إلى الخير، ومعنى الكلام: قل: هو أُذُنُ خيرٍ لكم، لا أُذُنُ شرّ. (١٠: ١٦٨)

الأزهَريّ: أي يأذَن لما يقال له، أي يستمع فيقبل قوله. (هو أُذُنٌ) أرادوا أنّه متى بلغه عنّا أنّا تناولناه بسوء أنكرنا ذلك وحلفنا عليه، فيقبل ذلك، لأنّه أُذُن. ويقال: السّلطان أُذُن. (١٥: ١٩)

الجَصّاص: قيل: إنّ أصله من أذِن يأذَن، إذا سمع. [ثمّ استشهد بشعر]

ومعناه أُذُنُ صلاحٍ لكم، لا أُذُن شرٍّ. (٣: ١٤٢)

الفارِسيّ: تخفيف أُذْن من أُذُن قياس مطّرد، نحو طُنُب وطُنْب، وعُنُق وعُنْق، و ظُفُر وظُفْر، لأنّ ذلك تخفيف وتثقيل لاتّفاقهما في الوزن وفي جمع التّكسير، تقول: آذان وأطناب وأعناق و أظفار.

فأمّا الأُذُن في الآية فإنّه يجوز أن يُطلق على الجملة

وإن كان عبارة عن جارحة فيها ، ويجوز أن يكون فعلًا من أذِن يأذَن ، إذا استمع . (الطُّوسيّ ٥ : ٢٨٦)

مثله الطَّبْرِسيّ . (٣ : ٤٣)

أبو زُرْعَة : قرأ نافع (قُلْ هُوَ اُذْنٌ) بإسكان الذّال في كلّ القرآن ، كأنّه استثقل ثلاث ضمّات فسكّن . وقرأ الباقون بضمّ الذّال على أصل الكلمة .

قرأ أبو بكر في رواية الأعشى (قُلْ هُوَ اُذُنٌ) منوّن (خَيْرٌ لَكُمْ) بالرّفع والتّنوين ، المعنى : قل يا محمّد: مَن يستمع منكم ويكون قريبًا منكم قابلًا للعذر خيرٌ لكم .

وقرأ الباقون (اُذُنُ خَيْرٍ) بالإضافة ، وهو مبنيّ لما قالوه ، المعنى أُذُنُ خيرٍ لا أُذُنُ شرّ ، أي مستمع خير .

ثمّ بيّن عزّ وجلّ ، فقال : ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنينَ﴾ أي يسمع ما ينزله الله عليه ، فيصدّق به ويصدّق المؤمنين فيما يخبرونه ، ولا يصدّق المنافقين . (٣١٩)

نحوه القُرطُبيّ . (٨ : ١٩٢)

الطُّوسيّ : المعنى في الإضافة : مستمع خير لكم وصلاح ومُصغٍ إليه ، لا مستمعُ شرّ وفساد .

ومَن رفع (رَحْمَةٌ) فالمعنى فيه أُذُنُ خيرٍ ورحمة ، أي مستمع خير ورحمة . فجعله للرّحمة لكثرة هذا المعنى فيه ، كما قال : ﴿وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمينَ﴾ الأنبياء : ١٠٧ . ويجوز أن يقدّر حذف المضاف من المصدر .

وأمّا من جرّ عطفه على (خيرٍ) كأنّه قال : أُذُنُ خيرٍ ورحمة ، وتقديره : مستمع خير ورحمة . وجاز هذا كما جاز مستمعُ خيرٍ ، لأنّ الرّحمة من الخير وإنّما خصّ تشريفًا ، كما قال : ﴿اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذى خَلَقَ﴾ ثمّ قال : ﴿خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ العلق : ١ ، ٢ ، وإن كان قوله تعالى : (خَلَقَ) عمّ الإنسان وغيره .

والبُعد بين الجارّ وما عطف عليه لا يمنع من العطف ، ألا ترى أنّ مَن قرأ ﴿وَقِيلِهِ يَا رَبِّ﴾ الزّخرف : ٨٨ ، إنّما جعله عطفًا على ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ الزّخرف : ٨٥ ، وعلم قيله ؟

ورُوي أنّ الأعمش قرأ (قُلْ اُذُنُ خيرٍ ورَحْمَةٍ) وهي قراءة ابن مسعود . (٥ : ٢٨٧)

نحوه الطَّبْرِسيّ . (٣ : ٤٣)

الزَّمَخْشَريّ : الأُذُن : الرّجل الّذي يصدّق كلّ ما يسمع ، ويقبل قول كلّ أحد ، سمّي بالجارحة الّتي هي آلة السّماع ، كأنّ جملته أُذُنٌ سامعة . ونظيره قولهم للرّبيئة عين .

وإيذاؤهم له هو قولهم فيه (هُوَ اُذُنٌ) ، و(اُذُنُ خيرٍ) كقولك : رجل صدق ، تريد الجودة والصّلاح ، كأنّه قيل : نعم هو أُذُنٌ ، ولكن نعم الأُذُن .

ويجوز أن يريد هو أُذُنٌ في الخير والحقّ وفيما يجب سماعه وقبوله ، وليس بأُذُنٍ في غير ذلك ، ودلّ عليه قراءة حمزة (وَرَحْمَةٍ) بالجرّ عطفًا عليه ، أي هو أُذُنُ خيرٍ ورحمةٍ لا يسمع غيرهما ولا يقبله .

ثمّ فسّر كونه (اُذُنُ خَيْرٍ) بأنّه يُصدّق بالله لما قام عنده من الأدلّة ، ويقبل من المؤمنين الخُلّص من المهاجرين والأنصار ، وهو رحمة لمن آمن منكم ، أي أظهر الإيمان أيّها المنافقون ؛ حيث يسمع منكم ويقبل إيمانكم الظّاهر ، ولا يكشف أسراركم ولا يفضحكم ،

ولايعمل بكم مايعمل بالمشركين ، مراعاةً لما رأى الله من المصلحة في الإبقاء عليكم ، فهو أُذُنٌ كما قلتم ، إلّا أنّه أُذُنُ خيرٍ لكم لا أُذُنُ سُوءٍ ، فسلّم لهم قولهم فيه إلّا أنّه فسّر بما هو مدح له وثناءٌ عليه ، وإن كانوا قصدوا به المذمّة والتّقصير بفطنته وشهامته ، وأنّه من أهل سلامة القلوب والغِرّة .

وقيل : إنّ جماعة منهم ذمّوه ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ وبلغه ذلك فاشتغلت قلوبهم ، فقال بعضهم لاعليكم فإنّما هو أُذُنٌ سامعة قد سمع كلام المُبَلّغ فأُوذي ، ونحن نأتيه ونعتذر إليه ، فيسمع عذرنا أيضًا فيرضى . فقيل هو أُذُنُ خيرٍ لكم

وقُرئ (أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ) على أنّ (أُذُنٌ) خبر مبتدإ محذوف ، و (خيرٌ) كذلك ، أي هو أُذُنٌ هو خَيْرٌ لَكُم ؛ يعني إن كان كما تقولون فهو خير لكم ، لأنّه يقبل معاذيركم ولايكافئكم على سوء دخلتكم . وقرأ نافع بتخفيف الذّال . (٢ : ١٩٩)

الفَخْر الرّازيّ : اعلم أنّه تعالى حكى أنّ من المنافقين من يُؤْذي النّبيّ ، ثمّ فسّر ذلك الإيذاء بأنّهم يقولون للنّبيّ إنّه أُذُنٌ ، وغرضهم منه أنّه ليس له ذكاء ولا بُعد غور ، بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكلّ مايسمع ، فلهذا السّبب سمّوه بأنّه أُذُنٌ ، كما أنّ الجاسوس يسمّى بالعين ، يقال : جعل فلان علينا عينًا ، أي جاسوسًا متفحّصًا عن الأُمور ، فكذا هاهنا .

ثمّ إنّه تعالى أجاب عنه بقوله ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ والتّقدير : هَبْ أنّه أُذُنٌ ، لكنّه خير لكم . وقوله : (أُذُنُ خَيْرٍ) مثل مايقال : فلان رَجُلُ صدقٍ وشاهدُ عدلٍ ، ثمّ بيّن كونه (أُذُنُ خَيْرٍ) بقوله ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ﴾ جعل تعالى هذه الثّلاثة كالموجبة لكونه عليه الصّلاة والسّلام ﴿أُذُنُ خَيْرٍ﴾ ، فلنبيّن كيفيّة اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيريّة .

أمّا الأوّل وهو قوله : ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ فلأنّ كلّ من آمن بالله كان خائفًا من الله ، والخائف من الله لايقدم على الإيذاء بالباطل .

وأمّا الثّاني وهو قوله : ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فالمعنى أنّه يسلّم للمؤمنين قولهم ، والمعنى أنّهم إذا توافقوا على قول واحد ، سلّم لهم ذلك القول ، وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار . (١٦ : ١١٦)

الآلوسيّ : هي في الأصل اسم للجارحة ، وإطلاقها على الشّخص بالمعنى المذكور ـ كما يُؤيّده بعض الرّوايات ـ من باب المجاز المرسل على مافي «المفتاح» ، كإطلاق العين على ربيئة القوم ، حيث كانت العين هي المقصودة منه . وصرّح غير واحد أنّ ذلك من إطلاق الجزء على الكلّ للمبالغة [ثمّ استشهد بشعر]

وقيل : إنّه مجاز عقليّ كرجل عدلٍ ، وفيه نظر . والمبالغة هنا على ماقيل : في أنّه يسمع كلّ قول ، باعتبار أنّه يصدّقه لا في مجرّد السّماع ، وماقيل : إنّ مرادهم بكونه ﷺ أُذُنًا تصديقه بكلّ مايسمع من غير فرق بين مايليق بالقبول لمساعدة أمارات الصّدق له وبين ما لايليق به ، فليس من قبيل إطلاق العين على الرّبيئة .

ولذا جعله بعضهم من قبيل التّشبيه بالأُذُن في أنّه ليس فيه وراء الاستماع تمييز حقّ عن باطل ، ليس بشيء يعتدّ به . وقيل : إنّه على تقدير مضاف ، أي ذو

أُذُن ، ولا يخفى أنه مُذْهِب لرونقه .

ويجوز أن يكون (أُذُنٌ) صفة مشبّهة من أذن يأذن إذنًا ، إذا استمع [ثمّ استشهد بشعر]

وعلى هذا هو صفة بمعنى «سميع» ولا تجوّز فيه.

(١٠ : ١٣٦)

الطَّباطَبائيّ : الأُذُن جارحة السّمع المعروفة ، وقد أطلقوا عليه ﷺ «الأُذُن» وسمّوه بها إشارة إلى أنّه يصغي لكلّ ماقيل له ، ويستمع إلى كلّ مايذكر له ، فهو أُذُنٌ

وقوله ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ من الإضافة الحقيقيّة ، أي سمّاع يسمع مافيه خيركم ، حيث يسمع من الله سبحانه الوحي وفيه خير لكم ، ويسمع من المؤمنين النّصيحة وفيها خير لكم

ويمكن أن يكون من إضافة الموصوف إلى الصّفة ، أي أُذُنٌ هي خير لكم ، لأنّه لايسمع إلّا ما ينفعكم ولا يضرّكم .

والفرق بين الوجهين أنّ اللّازم على الأوّل أن يكون مسموعه خيرًا لهم كالوحي من الله والنّصيحة من المؤمنين ، واللّازم على الثّاني أن يكون استماعه استماع خير وإن لم يكن مسموعه خيرًا ، كأن يستمع إلى بعض ماليس خيرًا لهم ، لكنّه يستمع إليه فيحترم بذلك قائله ، ثمّ يحمل ذلك القول منه على الصّحّة فلايهتك حرمته ولا يسيء الظّنّ به ، ثمّ لا يرتّب أثر الخبر الصّادق المطابق للواقع عليه ، فلا يؤاخذ من قيل فيه بما قيل فيه ، فيكون قد احترم إيمانه كما احترم إيمان القائل الّذي جاءه بالخبر

ومن هنا يظهر أنّ الأنسب بسياق الآية هو الوجه الثّاني لما عقّبه بقوله ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾

(٩ : ٣١٤)

أبو رزق : يستمع لكلّ خير يقال له ويقبله ، أي استماعه لما يعود بخيركم .

(١١ : ٣٨)

٢ــ وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ

الحاقّة ١٢

راجع «وع ي»

آذانِهِمْ

فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا

الكهف : ١١

ابن عبّاس : ضربنا على آذانهم بالنّوم ، أي سددنا آذانهم عن نفوذ الأصوات إليها (القُرطُبيّ ١٠ : ٣٦٣)

قُطْرُب : هذا كقول العرب : «ضرب الأمير على يد الرّعيّة» إذا منعهم الفساد ، «و ضرب السّيّد على يد عبده المأذون له في التّجارة» إذا منعه في التّصرّف .

(القُرطُبيّ ١٠ : ٣٦٣)

ابن قُتَيْبَة : أي أنمناهم

ومثله قول أبي ذرّ : «فقد ضرب الله على أصمختهم»

(٢٦٤)

الطَّبَريّ : فضربنا على آذانهم بالنّوم في الكهف ، أي ألقينا عليهم النّوم ، كما يقول القائل لآخر : «ضربك الله بالفالج» بمعنى ابتلاك الله به ، وأرسله عليه .

(١٥ : ٢٠٥)

مثله الطُّوسيّ

(٧ : ١٣)

الزّجّاج : أي منعناهم عن أن يسمعوا ، لأنّ النّائم إذا سمع انتبه . (القرطبيّ ١٠ : ٣٦٢)

الشّريف الرّضيّ : هذه استعارة ، لأنّ المراد بها منع آذانهم من استماع الأصوات ، وحسّ الحركات .

قال بعضهم : وذلك كالضّرب على الكتاب لتُشكل حروفه ، فتمتنع على القارئ قراءته . وإنّما دلّ تعالى على عدم الإحساس بالضّرب على الآذان دون الضّرب على الأبصار ، لأنّ ذلك أبلغ في الغرض المقصود ، من حيث كانت الأبصار قد يضرب عليها من غير عَمًى ، ولا يُبطل إدراك بقيّة الحواسّ جملة ، وذلك عند تغميض الإنسان عينه . وليس كذلك منع الاستماع من غير صَمَم ، لأنّه إذا ضرب عليها من غير صَمَم ، بالنّوم الّذي هو التّشبّه على صحّة ، دلّ ذلك على عدم الإحساس من كلّ جارحة يصحّ بها الإدراك . ولأنّ الأذن لمّا كانت طريقًا إلى الأنباء ، ثمّ ضرب عليها ، لم يكن سبيل إلى الانتباه ، فبطل استماعهم.

وفي هذا القول بعض التّعليط . والّذي أذهب إليه في ذلك ، أن يكون المراد بقوله تعالى : ﴿فَضَرَبْنَا﴾ ـ والله أعلم ـ أي أخذنا أسماعهم ، ويكون ذلك من قول القائل : قد ضرب فلان على مالي ، أي أخذه وحال بيني وبينه .

فأمّا تشبيه ذلك بالضّرب على الكتاب حتّى تُشكل حروفه على المتأمّل فيه بُعد وتعسّف . (٩٣)

الميبُديّ : يعني أنمناهم ، يقال : ضرب على أُذُن فلان ، إذا نام ، لأنّ النّائم ربّما فتح عينيه أو حرّك لسانه أو تحرّك شيء من أطرافه ، ومن النّاس من ينام فاتحًا عينيه ، وليس شيء من ذوات الرّوح يسمع وهو نائم ، فلذلك قيل للنّوم «ضَرْبٌ على الأُذُن».

وقيل : ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ﴾ أي سلبناهم حواسّهم ، لأنّ النّائم مسلوب الحواسّ . وخُصّ السّمع بالذّكر من بين الحواسّ ، لأنّ من سُلب سمعه سُلب عقله ، والنّائم مسلوب العقل بخلاف سائر الحواسّ . (٥ : ٦٤٩)

الزّمخشريّ : أي ضربنا عليها حجابًا من أن تسمع ، يعني أنمناهم إنامة ثقيلة لا تُنبّههم فيها الأصوات ، كما ترى المستثقل في نومه يُصاح به فلا يسمع ولا يستنبه ، فحذف المفعول الّذي هو الحجاب ، كما يقال : بَنى على امرأته ، يريدون بنى عليها القُبّة . (٢ : ٤٧٣)

مثله الفخر الرّازيّ . (٢١ : ٨٣)

الطّبرسيّ : سلّطنا عليهم النّوم ، وهو من الكلام البالغ في الفصاحة ، يقال : ضربه الله بالفالج إذا ابتلاه الله (٣ : ٤٥١)

القرطبيّ : عبارة عن إلقاء الله تعالى النّوم عليهم . وهذه من فصيحات القرآن الّتي أقرّت العرب بالقصور عن الإتيان بمثله .

وقيل : المعنى ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ﴾ أي فاستجبنا دعاءهم ، وصرفنا عنهم شرّ قومهم وأنمناهم . والمعنى كلّه متقارب .

وأمّا تخصيص الآذان بالذّكر فلأنّها الجارحة الّتي منها عِظَم فساد النّوم ، وقلّما ينقطع نوم نائم إلّا من جهة أُذنه ، ولا يُستحكم نوم إلّا من تعطّل السّمع . (١٠ : ٣٦٣)

أبو حَيّان : استعارة بديعة للإنامة المستثقلة الّتي

لايكاد يسمع معها، وعبّر بالضّرب ليدلّ على قوّة المباشرة واللّصوق واللّزوم، ومنه ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ﴾ البقرة: ٦١، وضرب الجزية، وضرب البعث [ثمّ استشهد بشعر]

وذكر الجارحة الّتي هي الآذان، إذ هي يكون منها السّمع، لأنّه لايستحكم نوم إلّا مع تعطّل السّمع.

(٦: ١٠٢)

الآلوسيّ: أي ضربنا عليها حجابًا يمنع السّماع، فالمفعول محذوف، كما في قولهم: بنى على امرأته.

والمراد أنمناهم إنامةً ثقيلة لاتنبّههم فيها الأصوات، بأن يجعل الضّرب على الآذان كناية عن الإنامة الثّقيلة وإنّما صلح كناية لأنّ الصّوت والتّنبيه طريق من طرق إزالة النّوم، فسدّ طريقه يدلّ على استحكامه.

وأمّا الضّرب على العين وإن كان تعلّقه بها أشدّ فلا يصلح كناية، إذ ليس المبصرات من طرق إزالته حتّى يكون سدّ الأبصار كناية، ولو صلح كناية فعن ابتداء النّوم لا النّومة الثّقيلة.

واعترض «القُطب» جعله كناية عمّا ذكر بما لايخلو ردّه، وخرّج الآية على الاستعارة المكنيّة، بأن يقال: شبّه الإنامة الثّقيلة بضرب الحجاب على الآذان، ثمّ ذكر (ضَرَبْنَا) وأُريد أنمنا، وهو وجه فيها. وجوّز أن تكون من باب الاستعارة التّمثيليّة. واختاره بعض المحقّقين.

ومن النّاس من حمل الضّرب على الآذان على تعطيلها، كما في قولهم: ضرب الأمير على يد الرّعيّة، أي منعهم عن التّصرّف. وتعقّب بأنّه ـ مع عدم ملاءمته لما سيأتي إن شاء الله تعالى من البعث ـ لايدلّ على إرادة النّوم مع أنّه المراد قطعًا.

وأُجيب: بأنّه يمكن أن يكون مراد الحامل التّوصّل بذلك إلى إرادة الإنامة، فافهم. (١٥: ٢١٦)

الطّباطبائيّ: [قال بعد نقل أقوال الزّمخشريّ، والطّبرسيّ، و قُطْرُب:]

ماذكره [قطرب] من المعنى أبلغ ممّا ذكره الزّمخشريّ.

وهنا معنى ثالث وإن لم يذكروه، وهو أن يكون إشارة إلى ماتصنعه النّساء عند إنامة الصّبيّ غالبًا من الضّرب على أذنه بدقّ الأكفّ أو الأنامل عليها دقًّا ميتنا، لتجتمع حاسّته عليه، فيأخذه النّوم بذلك، فالجملة كناية عن إنامتهم سنين معدودة بشفقة وحنان، كما تفعل الأمّ المرضع بطفلها الرّضيع. (١٣: ٢٤٨)

الوجوه والنّظائر

إذْن

مُقاتِل: تفسير ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ على وجهين:

فوجه منها ﴿بِإِذْنِ اللهِ﴾ يعني بإذن الله في شيء لم يكن، فذلك قوله ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ البقرة: ١٠٢، يقول: في ضرّه. وقال ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ آل‌عمران: ١٤٥، يقول: إلّا بإذن الله في موتها. وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾ يونس: ١٠٠، يقول: إلّا بإذن الله في إيمانها.

والوجه الثّاني: الإذن يعني الأمر، فذلك قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ﴾ النّساء:

٦٤، يعني بأمر الله. وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ الرّعد ٣٨، يعني بأمر الله. وقال ﴿لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم ١، يعني بأمر ربّهم. وقال أيضًا: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ إبراهيم ٢٥، يعني بأمر ربّها. وقال أيضًا ﴿وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ إبراهيم ١١، يعني بأمر الله. وقال أيضًا ﴿خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم: ٢٣، يعني بأمر ربّهم. (٢٥٢)

نحوه الدّامغانيّ. (١٥٤)

أذان

مُقاتِل: تفسير «أذان» على وجهين

فوجه منها: «أذان» يعني إسماعًا، فذلك قوله في ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق: ٢، يعني وسمعت لربّها وحُقّ لها أن تسمع لربّها. وقال ﴿آذَنَّاكَ﴾ يعني أسمعناك ﴿مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ فصّلت ٤٧

والوجه الثّاني: «أذان» يعني نداء، فذلك قوله ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ﴾ يعني فنادى منادٍ بين الجنّة والنّار ﴿أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ الأعراف: ٤٤، وقال: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ﴾ يعني نادى منادٍ ﴿أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ يوسف: ٧٠، وقال: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ﴾ الحجّ ٢٧، يعني نادِ في النّاس. (٢٦٢)

نحوه الدّامغانيّ (٦٥)

الأُصول اللُّغويّة

١ـ الأصل في هذه المادّة هو «الأُذُن» أي الجارحة، ومنه تفرّعت سائر المعاني بألفاظها. فإذا كان الإنسان يسمع ويقبل قول كلّ أحدٍ قالوا فيه: هو أُذُنٌ، كأنّه قد استحال كلّ جسمه إلى أُذن سامعة، ومنه قولهم لمن يُراد هاهنا: نحن لك آذانٌ صاغية. ثمّ جاء بمعنى النّداء ورفع الصّوت، لأنّ المنادي يوصل نداءه إلى آذان النّاس، أو كأنّه أعطاهم آذانًا، لأنّ نداءه قد استولى على آذانهم وامتلكها. ومن هنا يتطوّر الأذان، لتصبح هذا الأذان الشّرعيّ المعروف منذ ظهور الإسلام، والّذي عبّر عنه القرآن بالنّداء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ...﴾ الجمعة ٩.

ويقال للأرض الّتي يصل إليها الأذان: أذينة، وإذا حرّكتَ أُذُنَ الصّبيّ قلتَ: أذّنتُ الصّبيّ

ثمّ تفرّع منه «الإذن» و«الاستئذان» لأنّ الآذن يوصل كلامه إلى أُذُن المأذون له بإعلام رضاه، أو المأذون له يوصل كلامه إلى أُذُن السّامع حتى يستأذنه في أمر

٢ـ هذا كلّه محسوس، ثمّ تجاوز إلى معنى يلازم المحسوس وهو غير محسوس، وهو العلم والإعلام، لأنّ الأصل في العلم أن يُتوصّل إليه بالسّماع، فأذن، أي أعلم ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ﴾ أي إعلام منه

هكذا ينبغي أن يتصوّر التّدرّج في هذه المادّة، وأطبقُ دليل على صحّة هذه الرّؤية أنّنا لو عُدنا إلى قديم اللّغة واعتبرنا الظّروف الاجتماعيّة المتخلّفة غير المتحضّرة، لانرى حاجة للإذن والاستئذان، ـوهما من

آداب المجتمعات المتمدّنة المتحضّرة ـ حتّى يُوجد لها أثر في اللّغة، فهذه الكلمات الحضاريّة تظهر في ظلّ خُلُق اجتماعيّ متقدّم لمسيس الحاجة إلى التّعبير عنه بصيغة تُناسبها. فالحاجة هي الّتي تفرض على الشّعوب أن تتطوّر من القديم إلى الجديد في كلّ أطوار الحياة، وعلى رأسها التّطوّر في اللّغة الّذي هو ميزان تطوّر الأُمم والشّعوب، فطبيعيّ أن يأخذوا الإذن والاستئذان من «الأُذُن»، ثمّ بنوا عليه سائر المشتقّات تمشّيًا مع الحاجات الحضاريّة.

الاستعمال القرآنيّ

جاءت هذه المادّة في القرآن ثلاثة محاور: الأُذُن، والإذن والأذان

١ـ الأُذُن والأُذُنين والآذان «١٨» مرّة، وجاء مجاز منها مرّتين.

٢ـ الإذن وما اشتقّ منه من الأفعال مجرّدًا ومزيدًا «٦٨» مرّة.

٣ـ الأذان بمعنى الإعلام مجرّدًا ومزيدًا من باب الإفعال والتّفعيل والتّفعّل «١٤» مرّة

المحور الأوّل «الأُذُن» جاءت مفردة «٥» مرّات:

١و٢ـ ﴿وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ﴾ المائدة ٤٥

٣و٤ـ ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾ التّوبة ٦١

٥ـ ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ الحاقّة ١٢

ويلاحظ أنّها في الأُولى حقيقة وفي الأخيرتين مجاز، فإنّ (هُوَ أُذُنٌ) استعمال الجزء في الكلّ، أو نحو آخر من المجاز كما تقدّم في كلام الآلوسيّ وغيره و (أُذُنٌ وَاعِيَةٌ) أُريد بها قلوب واعية

وجاءت مثنّى مرّة واحدة.

﴿وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا﴾ لقمان ٧

واللّفظ حقيقة لكن الجملة استعارة أُريد بها الإعراض عن الحقّ.

وجاءت جمعًا «١٢» مرّة

١ـ ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾ النّساء ١١٩

٢ـ ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ الكهف: ١١

٣ـ ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ البقرة ١٩

٤ـ ﴿جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ﴾ نوح ٧

٥ و ٦ـ ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ الأنعام ٢٥، والإسراء ٤٦.

٧ـ ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ الكهف: ٥٧

٨ـ ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ﴾ فصّلت: ٥

٩ـ ﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ فصّلت ٤٤

١٠ـ ﴿وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ

هُمْ أَضَلُّ﴾ الأعراف: ١٧٩

١١ـ ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ الأعراف: ١٩٥

١٢ـ ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ الحجّ: ٤٦

يلاحظ أوّلاً: أنّ الآذان في «١» حقيقة وكذا في «٢» ولكن الجملة فيها استعارة، أُريد بها غلبة النوم عليهم، وعن بعضهم: أنّها استعارة بديعة، لاحظ النصوص.

وأمّا في «٣» و«٤» فاللّفظ حقيقة، لكن الجملة فيها وردت مورد المثل فهي شبيهة بالاستعارة، وأُريد بها في «٣» شدّة الخوف كما قال: ﴿حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ وفي «٤» شدّة الإعراض عن سماع الحقّ، وجملة (وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ) تأكيد لها. وأمّا في باقي الآيات فجملة: ﴿لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ ﴿وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ ونحوها اللّفظ فيها حقيقة، والجملة استعارة أُريد بها الإعراض عن الحقّ، والوقر الصمم، وجملة ﴿وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ ونحوها جاءت تأكيدًا لما قبلها: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ ونحوها في «٥» إلى «٨». والأكنّة على القلوب أيضًا كناية عن قلّة التعقّل، كما أنّ جملة (وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى) في «٩» و﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ في «١٠» تأكيد لما قبلها أيضًا.

وثانيًا: جاء المفرد مدحًا مرّتين في «٢» و«٦» وذمًّا مرّة في «٤»، وفي القصاص أيضًا مرّتين في «١٠» ويعتبر ذمًّا، لأنّه يكشف عن وقوع الجناية. وأمّا التثنية والجمع فكلّها ذمّ سوى قوله: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ وهذه الأرقام إن دلّت على شيء فهي تدلّ على أنّ الآذان الواعية للحقّ أقلّ من غيرها بكثير، على الرغم من كون «الأُذن» آلة السمع، وهي كمال للإنسان، ونعمة كبيرة من نعم الباري جلّ وعزّ.

وثالثًا: جاءت الأُذن «٧» مرّات في الآيات المدنيّة و«١١» مرّة في المكّيّة، حيث إنّ أكثرها وردت مورد الإعراض عن الحقّ، فيكشف أنّ المعرضين فيها كثيرون، لكنّهم في مكّة أكثر من المدينة، وهذا ما وقع بالفعل.

والمشتقّ من الأُذن «الفعل» في آيتين مكّيّتين:

١ـ ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق: ١، ٢

٢ـ ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾ الانشقاق: ٣ـ ٥

وفسّروها بقولهم: أي سمعت أو استمعت وأطاعت، وحقّ لها ذلك. وعن بعضهم أنّه استعارة تمثيليّة متفرّعة على المجاز.

ويبدو أنّه أوّل اشتقاق من الأُذن أو من أوائل ما اشتقّ منها، حيث احتفظ بمعناه اللّغوي، ولا يبعد كونه في الآيتين بمعنى إعلام الطاعة ـ وإن لم يذكروه ـ وهذا يندرج في العدد الثاني.

وعلى الوجهين فهو مجاز أُريد به أنّ السّماء والأرض مسخّرتان لأمر الله، كما قال تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصّلت: ١١

المحور الثّاني «الإذْن» وما اشتُقّ منه و فيه بحوثٌ :

الأوّل ـ كلمة «إذْن» معناها المعروف والمتبادر إلى الذّهن هو الرّخصة ، ولها دلالات متنوّعة ذكرها المفسّرون حسب مساعدة السّياق ، وقد يدلّ لفظ القرآن على أكثر من واحدة ، كقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُؤْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ يونس : ١٠٠ ، ففيه معنى الأمر ، والتّوفيق ، والتّيسير ، والعلم ، أي بعلمه سبحانه ، إلى آخر الوجوه الّتي ذكرها المفسّرون حسب ماسبق في النّصوص .

الثّاني ـ وإذا دقّقنا النّظر في دلالة «الإيذان» و «الإذن» في القرآن ـ كثيرها من النّصوص الصّحيحة ـ نجدها تتّصل أيضًا بالسّمع والأُذُن على ماسبق ، وغنيّ عن البيان أنّ هذا المعنى الأوّل ، أي «الأُذُن» قد توسّع في مراحل التّطوّر اللّغويّ اللّاحقة ، حيث استقرّ المعنى على المحور الثّاني «إذن» كما تطوّر اللّفظ من حيث الحركة، ففي «أُذُن» ضمّتان ، وفي «الإذْن» كسرةٌ وسكون ، فكان هذا التّغيير في البناء مستتبعًا التّغيير في الدّلالة ، وفي الوقت نفسه ناتجًا عنه

الثّالث ـ الإذن يأتي منسوبًا إلى الله وهو كثير ومنسوبًا إلى غيره ، وما نُسب إلى الله قسمان تكوينيٌّ وتشريعيٌّ ، وقد يشتبه الأمر بينهما ، و يتردّد بين تلك المعاني المتنوّعة الّتي أدلى بها المفسّرون

فالتّكوينيّ فيما يأتي :

١ـ السّبق إلى الخيرات ﴿وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِاِذْنِ اللهِ﴾ فاطر : ٣٢

٢ـ الغلبة على العدوّ ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِاِذْنِ اللهِ﴾ البقرة ٢٤٩

﴿فَهَزَمُوهُمْ بِاِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ﴾ البقرة ٢٥١

﴿وَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ اَلْفٌ يَغْلِبُوا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللهِ﴾ الأنفال ٦٦

﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ اِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِاِذْنِهِ﴾ آل عمران ١٥٢

٣ـ الإصابة بالمصائب ﴿وَمَا اَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِاِذْنِ اللهِ﴾ آل عمران ١٦٦

﴿مَا اَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ التّغابن : ١١

﴿وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ المجادلة ١٠

٤ـ ضرر السّحر ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ البقرة ١٠٢

٥ـ نبت الأرض ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِاِذْنِ رَبِّهِ﴾ الأعراف ٥٨

٦ـ ثمار الشّجر ﴿تُؤْتِي اُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا﴾ إبراهيم ٢٥

٧ـ وقوع السّماء على الأرض ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ اَنْ تَقَعَ عَلَى الْاَرْضِ اِلَّا بِاِذْنِهِ﴾ الحجّ : ٦٥

٨ـ إعجاز الأنبياء ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ اَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ المؤمن ٧٨ ، والرّعد ٣٨

﴿وَمَا كَانَ لَنَا اَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللهِ﴾ إبراهيم ١١

﴿اَنِّي اَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَاَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِاِذْنِ اللهِ وَاُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَالْاَبْرَصَ وَاُحْيِي

﴿الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ آل عمران ٤٩

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي﴾ المائدة ١١٠

٩ـ عمل الجنّ: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ سبأ ١٢

١٠ـ موت الأنفس. ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ آل عمران ١٤٥

وأمّا التّشريعيّ أو المردّد بينه وبين التّكوينيّ فكالآتي:

١ـ الخلود في الجنّة ﴿خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم ٢٣

٢ـ نزول الملائكة ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ القدر ٤

٣ـ الوحي: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾ الشّورى ٥١

٤ـ تنزيل القرآن: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ البقرة ٩٧

٥ـ الدّعوة إلى الجنّة والمغفرة. ﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ البقرة ٢٢١

٦ـ ذكر الله ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾ النّور ٣٦

٧ـ قطع الأشجار: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ الحشر ٥

٨ـ الدّعوة إلى الله ﴿وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ الأحزاب: ٤٦

٩ـ الإيمان: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ يونس ١٠٠

١٠ـ الهداية ﴿فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ﴾ البقرة ٢١٣

﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ﴾ المائدة ١٦

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾ إبراهيم: ١

١١ـ الطّاعة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ النّساء ٦٤

١٢ـ التّكلّم يوم القيامة ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ النّبأ ٣٨

﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ هود ١٠٥

١٣ـ الشّفاعة ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ﴾ طه ١٠٩

﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ سبأ ٢٣

فالمذكورات أوّلًا إلى موت الأنفس لاتقع إلّا بإرادة الله وقدرته وليس للعباد فيها أمر، وإن احتمل في السّبق إلى الخيرات، وفي عمل الجنّ أن يكون الإذن فيها تشريعيًّا. أمّا غيرها فمنها ماهو عمل العباد ولله فيها الأمر والتّرخيص، كالدّعوة إلى الله والشّفاعة ونحوها، ومنها ماهو للعباد فيها شأن، ولله فيها تقدير وتمكين، كالإيمان والهداية والطّاعة ونحوها، ولهذا اختلفت آراء المفسّرين من العدليّة والأشاعرة بحسب معتقدهم في تفسيرها كما يلاحظ في النّصوص، ومنها نشأت مسألة

الخير والاختيار.

الرابع ـ أُضيفت كلمة «إذن» إلى «ربّه» ٦ مرّات، وإلى «رحمان» مرّتين، وفي غيرها فهي مضافة إلى لفظ الجلالة أو إلى ضمير يعود إليه دلالة على قدرته وسلطانه، ومعلوم أنّ إضافته إلى «ربّ» تشعر بأنّه ناشئ عن ربوبيّته تعالى، فنزول الملائكة والوحي بمثابة وصول البشر إلى مستوى الكمال، كوصول الأرض والشجر إلى الكمال عند الإنبات والإثمار، وكذا الأمر في دخول الجنّة باعتبار أنّ هذه الأعمال يحصل بها كمال روحيّ لدى المؤمن، وأيضًا الخلود في الجنّة ناتج عن تكامل معنويّ وفيض ربّانيّ.

وأمّا إضافته إلى «الرّحمان» ـ في آيتي الشّفاعة «٣٠» والتّكلّم «١٢» عند الله يوم القيامة ـ فرتّبها إلى أنّ عرصات القيامة بما فيها من أنواع الأهوال والفزع تؤدّي إلى سلب حقّ الشّفاعة والاستغاثة بأيّ شفيع، والدّفاع عن النّفس بأيّ كلام عن الإنسان لأنّه يوم الفصل، إلّا إذا شملته رحمة إلهيّة رحمانيّة واسعة فأذن للشّفيع بالشّفاعة وللمذنب بالتّكلّم أمام الله تعالى.

الخامس ـ يعتبر إذن الله في الأمور ـ سواء كان الأمر تكوينيًّا أم تشريعيًّا ـ رمزًا للتّوحيد بكلّ معانيه وأنواعه، وترجمانًا لقوله: ﴿اِيّاكَ نَعْبُدُ وَاِيّاكَ نَسْتَعينُ﴾ الفاتحة: ٥، فله الأمر والخلق وإليه ترجع الأمور جميعًا.

السّادس ـ جاء «الإذن» في سياق الإنكار في آيتين:

١ـ ﴿قُلْ اَرَاَيْتُمْ ما اَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرامًا وَحَلالًا قُلْ آللهُ اَذِنَ لَكُمْ اَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ يونس: ٥٩

٢ـ ﴿اَمْ لَهُمْ شُرَكاؤُا شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدّينِ ما لَمْ يَاْذَنْ بِهِ اللهُ﴾ الشّورى: ٢١

يلاحظ: أنّ الإذن فيهما تشريعيّ في سنخ الأمر والحكم الّذي هو حقّ لله دون سواه، وقد كان المشركون يحلّلون ويحرّمون أشياء افتراءً على الله، فأنكرها عليهم بأنّه لم يأذن لهم، وأنّ من سنّ قانونًا من دون إذن الله فهو مفتر على الله مشرك به.

السّابع ـ وجاء منه فعل مجهول في سياق الإثبات والنّفي في ثلاث آيات:

١ـ ﴿اُذِنَ لِلَّذينَ يُقاتَلُونَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَاِنَّ اللهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَديرٌ﴾ الحجّ: ٣٩

٢ـ ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهيدًا ثُمَّ لا يُؤْذَنُ لِلَّذينَ كَفَرُوا وَلا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ النّحل: ٨٤

٣ـ ﴿وَلا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ المرسلات: ٣٦

يلاحظ أوّلًا: أنّ الإثبات في «١» راجع إلى حكم دينيّ هامّ، هو جهاد الأعداء، وهذا أوّل ما نزل في هذا الشّأن، ولم يكن القتال مسموحًا للمؤمنين من ذي قبل، على الرّغم من رغبتهم إليه وحرصهم عليه، فبدأ التّصريح أوّلًا بالإذن والرّخصة في استقبال الهجرة ـ لنزول سورة الحجّ، كما يظهر من سياقها، قبيل الهجرة أو في طريقها ـ تلبية لرجائهم، بعد أن أدلى إليهم بالصّبر والانتظار في آيات مكّيّة، ثمّ أصبح الأمر عينيًّا قطعيًّا حتّى عُدّ القعود عن الجهاد نفاقًا وتمرّدًا على الإسلام.

ولعلّ حذف الفاعل إشارة لوجود هذا الانتظار لهم من الله، وأنّه حقّ له تعالى، فلا حاجة إلى ذكره، أو أنّ

الدّفاع حقٌّ طبيعيٌّ للمظلوم أمام الظّالم ، فلاحاجة إلى الإذن ، لولا اعتبار المصلحة في تركه .

وثانيًا : أنّ عدم الإذن للمذنبين يوم القيامة ، لتقديم النّذر في «٢ و ٣» من دون ذكر الفاعل ، لوضوح أنّه حقّ الله ، أو أنّه لاعذر لهم في ذلك اليوم أمام الله ، فلم يبق لهم حقّ الدّفاع عن أنفسهم ، حتّى يؤذن لهم أيًا كان الآذن

وثالثًا : لاريب في أنّ الإذن بالقتال في «١» تشريعيٌّ ، أمّا في «٢ و ٣» فيحتمل الأمرين ، أي أنّه تعالى لايسمح لهم بالاعتذار رغم استطاعتهم له ، أو إنّه لايمكّنهم منه بسلب اختيارهم

الثّامن ـ وأمّا الإذن الّذي نُسب إلى العباد فكما يأتي :

١ـ ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾

يوسف : ٨٠

٢ـ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ﴾ التّوبة : ٤٣

٣ـ ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي﴾

التّوبة : ٤٩

٤ـ ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ﴾

النّور : ٦٢

٥ـ ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ النّور : ٢٨

٦ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ الأحزاب : ٥٣

٧ـ ﴿فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ النّساء : ٢٥

يلاحظ أوّلًا : أنّ الإذن في الجميع بمعنى الرّخصة دون الأمر ونحوه .

وثانيًا : أنّ الإذن في «١» راجع إلى الأخ الأكبر ليوسف ، حيث أبى أن يرجع حتّى يأذن له أبوه ، وفي «٧» إلى نكاح النّساء بإذن أهلهنّ ، وفي «٥ و ٦» إلى الاستئذان عند دخول البيوت ، وأمّا سائر الآيات فهي راجعة إلى إذن النّبيّ للنّاس بأن لايخرجوا إلى القتال ، توبيخًا لهم أو ترخيصًا له ﷺ .

التّاسع ـ الاستئذان بمعنى طلب الإذن ، جاء في القرآن بصيغ مختلفة في مجالات ثلاثة :

الأوّل : في مجال أدب المعاشرة في البيت :

١ و ٢ ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ... وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾

النّور : ٥٨ و ٥٩

يلاحظ أنّ الآيتين وردتا بشأن استئذان الأطفال والمماليك للدّخول في ساعات خاصّة على أوليائهم تحفّظًا على العفاف ، وسدًّا لأبواب الدّعارة والفساد على الصّغار والكبار

الثّاني : في سلوك المؤمنين مع النّبيّ في الأُمور الجامعة

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ النّور : ٦٢

الثّالث : في إدانة المنافقين بشأن القتال .

١و٢ـ ﴿لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ • إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ﴾ التوبة ٤٤، ٤٥

٣ـ ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ التوبة ٨٣

٤ـ ﴿وَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمِنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ التوبة ٨٦

٥ ـ ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ التوبة: ٩٣

٦ـ ﴿وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾
الأحزاب: ١٣

يلاحظ أوّلًا: أنّ آيات الاستئذان كلّها مدنيّة، تمشّيًا مع ماسلم أنّ آيات الأحكام ولاسيّما آيات الجهاد معظمها مدنيّة.

وثانيًا: أنّ الاستئذان في القعود عن القتال في تلك الحروب ـ ولاسيّما حرب الأحزاب وهي آخر حروب النّبيّ مع مشركي مكّة وأعظمها، وحرب تبوك وهي آخر غزوة قادها النّبيّ بنفسه وأكبرها عِدّةً وعُدّةً، وأشدّها احتدامًا مع عدوّ شرس، وهم الرّوم ـ كان الاستئذان آية النّفاق، ولهذا نفاه الله عن المؤمنين ﴿لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ﴾، وحصره في المنافقين ﴿إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ وكان الاستئذان يوم ذاك ذريعة للفرار عن القتال.

وثالثًا: أشار في آيتين إلى أنّ الاستئذان صدر من الأغنياء ﴿يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾ ﴿اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطَّوْلِ مِنْهُمْ﴾ وفيه إشعار بأنّ علاقتهم بالمال هي الّتي بعثتهم على القعود والاستئذان له.

ورابعًا: سمح القرآن للمؤمنين أن يستأذنوا النّبيّ إذا كانوا معه على أمر جامع في آية واحدة، وهي آية النّور ولم يذكر القتال فيها، وعدّ الاستئذان في مثل ذلك آية الإيمان ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ النّور ٦٢

وهذا هو الفارق بين المؤمنين والمنافقين، أي إنّ المؤمنين لا يستأذنونه في القتال ويستأذنونه في غيره من أمرٍ جامع، والمنافقون يستأذنونه في أمر القتال ويتخلّفون عن أمره في غير القتال، من دون استئذان.

وخامسًا: جاء الاستئذان من قِبَل المنافقين «٥» مرّات، كلّها بشأن القتال، ومن قِبَل المؤمنين «٣» مرّات مثبتًا في غير القتال، ومرّةً واحدةً منفيًّا بشأن القتال، وفيه إيماء إلى أنّ استئذان المؤمنين حقّ فيما أُبيح لهم أقلّ من المنافقين فيما حُرّم عليهم.

وسادسًا: كرّر استئذان المؤمنين في آية واحدة ثلاث مرّات وخصّه ببعض شأنهم ـ أي لا في جميع أمورهم ـ ومع ذلك فوّض الأمر في الإذن لهم إلى النّبيّ

مستغفرًا لهم تطييبًا لقلوبهم عمّا علق بها من وَصْمة التّقصير بالاستيذان ﴿فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ مُعلّلًا لهم ذلك بـ﴿أَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ كلّ ذلك إيذانٌ بتعهّدهم أمام النّبيّ، وتفويض الأمر إلى مشيئته، يأذن لمن يشاء ويُمسك الإذن عمّن يشاء، وهم في الحالتين راضون لايجدون في أنفسهم حرجًا ممّا شاء وقضى، وهذا كلّه علامة اكتمال الإيمان واستقراره في قلوبهم.

المحور الثّالث: بمعنى العلم والإعلام مجرّدًا ومزيدًا:

المجرّد ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ﴾ البقرة ٢٧٩

الإفعال ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنبياء ١٠٩

﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ﴾ فصّلت ٤٧

التّفعيل ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾ التّوبة ٣

﴿قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ الأعراف ٤٤

﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ يوسف ٧٠

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ الحجّ ٢٧

التّفعّل ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ إبراهيم ٧

يلاحظ أوّلًا: أنّه في الجميع بمعنى الإعلان، والإعلان إنّما يكون في الأُمور المهمّة الخطيرة، مثل ماجاء في هذه الآيات إلّا أنّ هناك تفاوتًا بين الصّيغ كما يأتي.

وثانيًا: أنّه في الجميع يفيد معنى الإنذار والتّحذير والإعلام بالعقوبة صراحةً أو إيماءً حسب مايأتي، وهذا موافقٌ تمامًا لما تقدّم في النّصوص: أنّه كثيرًا ما يتضمّن معنى التّحذير والإنذار

وثالثًا: في قوله ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ﴾ اختلفت أقوالهم اعلموا، أيقنوا، أقرّوا، استيقنوا، كونوا على إذن من قولك: «على علم»، أنصتوا، كلّها على القراءة المشهورة (فَأْذَنُوا)

وأمّا على قراءة (فَآذِنُوا) من باب الإفعال، وهي مرجوحة عند أبي عُبَيْدة، والطَّبَريّ زعمًا أنّ هذا تحذير، ولامعنى لتوجيه الإنذار والتّحذير من آكلي الرّبا إلى الله، ولبعضهم تأويله بقوله: أي أعلموا وأخبروا غيركم عن حربكم إيّاهم

وعندنا أنّ القراءتين بمعنى واحد، وأنّ الله يُعلن إكبارًا لجرمهم وتهويلًا لعقوبتهم: أي إذا لم ترجعوا عمّا أنتم عليه من أكل الرّبا فأنتم محاربون الله، فأعلنوا حربًا مع الله أو حربًا من الله ورسوله معكم ـ وهو أبلغ تخويفًا وأظهر سبقًا ـ لأنّكم لستم مؤمنين بل موقفكم هذا موقف العدوّ المحارب. وقد قال قبله: ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ البقرة ٢٧٨، ويؤيّده ماقيل من أنّ تنكير (حرب) لإفادة التّعظيم والتّهويل.

ورابعًا: يؤيّد ما اخترناه في ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ﴾ ماقيل

في : ﴿آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ أي سابدتكم وعاديتكم وأعلمتكم ذلك ، فاستوينا في العلم ، ومثله ﴿فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ الأنفال : ٥٨ ، وأنّ الإيذان على السّواء الدّعاء إلى الحرب مجاهرة ، وأنّ آذن منقول من أذن بمعنى علِم ، لكنّه كثيرًا مايجري مجرى الإنذار ، مثل ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ﴾ ، لاحظ النّصوص.

وخامسًا : في قوله : (آذَنّاكَ) أيضًا اختلفت أقوالهم أعلمناك ، أطلعناك ، أقررنا لك ، أخبرناك ، كما اختلفوا في مَن هم القائلون : (آذَنّاكَ) ، وفي أنّه إخبار أو إنشاء ، ولايتيسّر ترجيح قولٍ من الأقوال إلّا في ضوء فهم الآية كلّها. فالخطاب موجّه إلى المشركين يوم القيامة ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ * وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ وَظَنُّوا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ﴾ فصّلت : ٤٧ ، ٤٨

وسياق الآيات في السّورة نفس السّياق ، والآية بدأت بقوله : ﴿يَوْمَ يُنَادِيهِمْ﴾ والنّداء هو الصّوت العالي ، تخويفًا وتبكيتًا لهم ، أو إيماءً إلى أنّهم لايزالون صُمًّا عُميًا كما كانوا في الدّنيا ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ الإسراء : ٧٢

ومعلوم أنّ الاستفهام توبيخيّ ، فالقائلون هم المشركون ، وإليهم ترجع ضمائر الجمع كلّها. فهم يُجيبون بصوت عالٍ ردًّا وإجابةً على النّداء الإلهيّ ومناسبًا لإنذاره : ليس أحد منّا الآن يشهد بالشّركاء ، ناسين ماكانوا يدعون من قبل

فالرّاجح عندنا أنّه بمعنى الإعلان بالصّوت العالي إنذارًا وإنكارًا لما كانوا يشركون به من قبل ، فمرةً الله عنهم بقوله : ﴿وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ﴾ فصّلت : ٤٨

وسادسًا : جاء في آيتين ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ﴾

أحدهما : في قصّة الأعراف ومناداة أصحاب الجنّة وأصحاب النّار ، فالتّأذين هنا بمعنى الإعلام بصوت عالٍ مجاورة للنّداء المكرّر من قِبَل الفريقين ، وسياقه سياق الإنذار والتّهويل. وقد قيل : إنّ التّأذين هو النّداء نفسه ، وعن سيبويه : أذّن : نادى و صاح.

وثانيها : في قصّة إخوة يوسف وهو أيضًا بمعنى النّداء بصوت عالٍ إنذارًا وتخويفًا

وسابعًا : التّأذين في : ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ هو النّداء الموجّه إلى النّاس جهارًا ، وليس فيه إنذار وتخويف إلّا من أجل إشعاره بأنّ الحجّ بمكان من العظمة والأهمّيّة عند الله ، حتّى أنّ تاركه يسمّى إيذانه بالحرب ، ويؤيّده قوله : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ آل‌عمران : ٩٧

وثامنًا : جاء في مفتتح سورة التّوبة ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ﴾ بعد ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ﴾ في سياق واحد ، بعطف الابتداء فيهما ، كما هو المعتاد في الشّعائر أحدهما يُكمّل الآخر ، فالبراءة سياقه سياق الإعلان والشّعار ، فهو أذانٌ معنًى. والأذان بالبراءة تصريح وإجهارٌ بها ، وكلاهما من الله ورسوله. والأوّل خطاب إلى المؤمنين ، والثّاني إلى النّاس عامّة ، وفيه تعظيم للمؤمنين ، حيث لم يصرّح في خطابهم بالإنذار بخلاف النّاس.

وتاسعًا. قوله: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ﴾ فسّروه بقولهم: قال ربّكم، أمَر، أعلَم، حتَّم، عزَم، حلَف وأقسَم، ولا شاهد على شيءٍ منها، سوى أنّ الآية بصدد الإعلان الجازم الصّارم لبني إسرائيل بأنّكم إذا شكرتم لأزيدنّكم ولئن كفرتم إنّ عذابي لشديد.

والقَسَم هنا يستفاد من اللّام في (لئن) لا من لفظ (تأذّن)، كما أنّ الحتم والعزم مستفاد من أداة الشّرط ونون التّأكيد في الجملتين ومن السّياق؛ حيث قابل الشّكر بالكفر والزّيادة بالعذاب الشّديد. وجاء بعدها ﴿وَقَالَ مُوسَى إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ إبراهيم: ٨، ومن هنا يحتوي التّأذّن معنى الإنذار، كما مرّ نظيره في ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾ الحجّ: ٢٧.

وعاشرًا: هل هذه الصّيغ، أي «الهجرّد و الإفعال والتّفعيل والتّفعّل»، متساوية في المعنى كما عن بعضهم، إلّا هي مثل «أوعد و توعّد» أو يكون بينها فرق؟ فإنّ «تأذّن» فيه معنى زائد لزيادة اللّفظ، وأنّه إيذان بليغ تدخل عنده الشّكوك. وإنّ «أذّن» فيه تشديد ليس في «أذن» و «آذن»، مساوقة بين اللّفظ والمعنى.

عن الزّمخشريّ: آذن: أكثر الإعلام، ومنه المؤذّن، لكثرة ذلك منه. وإنّ «آذن» بالمدّ: أعلم، و «أذّن» بالتّشديد: نادى، والفرق هو وجود الصّوت العالي في النّداء، والأذان دون الإيذان، وجوه كلّها مقبولة، ويمكن دراستها والتّحقّق منها.

والحادي عشر: «الأذان» بمعنى أذان الصّلاة، لم يأت في القرآن وإنّما جاء في عرف الشّرع، وجاء بدله النّداء في آيتين:

١ـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ﴾ الجمعة: ٩

٢ـ ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا﴾ المائدة: ٥٨

ومعلوم أنّ لفظ «النّداء» أظهر في رفع الصّوت والدّعوة الى الصّلاة من لفظ «الأذان».

فهرس الأعلام والمصادر المنقول عنهم بلا واسطة

الآلوسيّ، محمود (١٢٧٠)[1]
روح المعاني، ط. دار إحياء التراث، بيروت

ابن أبي الحديد، عبدالحميد (٦٥٦)
شرح نهج البلاغة، ط. إحياء الكتب، بيروت

ابن أبي اليمان، يمان (٢٨٤)
التقفية، ط. بغداد.

ابن الأثير، مبارك (٦٠٦)
النهاية، ط. إسماعيليان، قم

ابن الأثير، عليّ (٦٣٠)
الكامل، ط. دار صادر، بيروت

ابن الأنباريّ، محمّد (٣٢٨)
غريب اللّغة، ط. دار الفردوس، بيروت

ابن باديس، عبدالحميد (١٣٥٩)
تفسير القرآن، ط. دار الفكر، بيروت.

ابن الجوزيّ، عبدالرّحمان (٥٩٧)
زاد المسير، ط. المكتب الإسلاميّ، بيروت

ابن خالَوَيه، حسين (٣٧٠)
إعراب ثلاثين سورة، ط. حيدرآباد دكن.

ابن خلدون، عبدالرّحمان (٨٠٨)
المقدّمة، ط. دار القلم، بيروت.

ابن دُرَيد، محمّد (٣٢١)
الجمهرة، ط. حيدرآباد دكن

ابن السِّكّيت، يعقوب (٢٤٤)
١. تهذيب الألفاظ، ط. الآستانة الرضويّة، مشهد
٢. إصلاح المنطق، ط. دار المعارف بمصر
٣. الإبدال، ط. القاهرة
٤. الأضداد، ط. دار الكتب العلميّة، بيروت

ابن سيده، عليّ (٤٥٨)
المحكم، ط. دار الكتب العلميّة، بيروت

ابن الشَّجريّ، هبة الله (٥٤٢)
الأمالي، ط. دار المعرفة، بيروت

ابن شهرآشوب، محمّد (٥٨٨)
متشابه القرآن، ط. طهران.

ابن العربيّ، عبدالله (٥٤٣)
أحكام القرآن، ط. دار المعرفة، بيروت.

ابن عربيّ، محيي الدّين (٦٣٨)
تفسير القرآن، ط. دار اليقظة، بيروت.

ابن عطيّة، عبدالحقّ (٥٤٦)
المحرّر الوجيز، ط. القاهرة

ابن فارس، أحمد (٣٩٥)
١. المقاييس، ط. طهران.

---

(١) هذه الأرقام تاريخ الوفيات بالهجريّة

٢ـ الصّاحبي، ط المكتبة اللّغويّة، بيروت.

ابن قُتَيْبة عبدالله (٢٧٦)

١ـ غريب القرآن، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة

٢ـ تأويل مشكل القرآن، ط المكتبة العلميّة، القاهرة.

ابن كثير إسماعيل (٧٧٤)

١ـ تفسير القرآن، ط. دار الفكر، بيروت

٢ـ البداية والنهاية، ط المعارف، بيروت

ابن منظور محمّد (٧١١)

لسان العرب، ط. دار صادر، بيروت.

ابن ناقيا: عبدالله (٤٨٥)

الجمان، ط. المعارف، الاسكندريّة

أبو البركات: عبدالرّحمان (٥٧٧)

البيان، ط. الهجرة، قم

أبو حاتم سهل (٢٤٨)

الأضداد، ط دار الكتب، بيروت

أبو حَيّان، محمّد (٧٤٥)

البحر المحيط، ط دار الفكر، بيروت.

أبو رزق... (معاصر)

معجم القرآن، ط: الحجاري، القاهرة.

أبو زُرعة، عبدالرّحمان (٤٠٣)

حجّة القراءات، ط. الرّسالة بيروت

أبو زُهرة محمّد (١٣٩٥)

المعجزة الكبرى، ط دار الفكر، بيروت.

أبو زيد سعيد (٢١٥)

النّوادر، ط الكاثوليكيّة، بيروت.

أبو السّعود: محمّد (٩٨٢)

إرشاد العقل السّليم، ط مصر

أبو سهل الهَرَوي محمّد (٤٣٣)

التّلويح، ط التّوحيد، مصر

أبو عُبَيد قاسم (٢٤٤)

غريب الحديث، ط. دار الكتب، بيروت

أبو عُبَيدة معمّر (٢٠٩)

مجاز القرآن، ط دار الفكر، مصر.

أبو الفتوح حسين (٥٥٤)

روض الجنان، ط الأستانة الرّضويّة، مشهد

أبو الفداء إسماعيل (٧٣٢)

المختصر، ط دار المعرفة، بيروت.

أبو هلال: حسن (٣٩٥)

الفروق اللّغويّة، ط: بصيرتي، قم.

أحمد بدوي (معاصر)

من بلاغة القرآن، ط دار النّهضة، مصر

الأخفش سعيد (٢١٥)

معاني القرآن، ط. عالم الكتب، بيروت.

الأزهري محمّد (٣٧٠)

تهذيب اللّغة، ط. الدّار المصريّة

الإسكافي محمّد (٤٢٠)

دُرّة التّنزيل، ط: دار الآفاق، بيروت.

الأصمعي عبدالملك (٢١٦)

الأضداد، ط دار الكتب، بيروت.

ايزوتسو توشيهيكو (١٣٧١)

خدا و انسان در قرآن، ط انتشار، طهران

البحراني، هاشم (١١٠٧)

البرهان، ط. آفتاب، طهران.

البُرُوسَوي إسماعيل (١١٢٧)

روح البيان، ط. جعفري، طهران.

البُستاني بطرس (١٣٠٠)

دائرة المعارف، ط دار المعرفة، بيروت

البغوي حسين (٥١٦)

معالم التّنزيل، ط التّجاريّة، مصر

بنت الشّاطئ عائشة (١٣٧٨)

١ـ التّفسير البياني، ط: دار المعارف، مصر

٢ـ الإعجاز البياني، ط: دار المعارف، مصر

البيضاوي عبدالله (٦٨٥)

أنوار التّنزيل، ط مصر

الثّعالبي عبدالملك (٤٢٩)

فقه اللّغة، ط مصر

ثعلب: أحمد (٢٩١)
الفصيح، ط. التوحيد، مصر.

الجرجاني: عليّ (٨١٦)
التعريفات، ط. ناصر خسرو، طهران.

الجزائري: نور الدّين (١١٥٨)
فروق اللّغات، ط. فرهنگ اسلامي، طهران.

الجصّاص: أحمد (٣٧٠)
أحكام القرآن، ط. دار الكتاب، بيروت.

جمال الدّين: عيّاد (معاصر)
بحوث في تفسير القرآن، ط المعرفة، القاهرة.

الجواليقي: موهوب (٥٤٠)
المعرّب، ط. دار الكتب، مصر

الجوهري: إسماعيل (٣٩٣)
صحاح اللّغة، ط. دار العلم، بيروت

حجازي: محمّد محمود (معاصر)
التفسير الواضح، ط. دار الكتاب، مصر

الحَرْبي: إبراهيم (٢٨٥)
غريب الحديث، ط. دار المدني، جدّة.

الحريري: قاسم (٢١٦)
دُرّة الغوّاص، ط: المثنّى، بغداد.

حسنين مخلوف (معاصر)
صفوة البيان، ط. دار الكتاب، مصر

حِفْني: محمّد شرف (معاصر)
إعجاز القرآن البياني، ط الأهرام، مصر

الحَمَوي: ياقوت (٦٢٦)
معجم البلدان، ط. دار صادر، بيروت

الخازن: عليّ (٧٤١)
لباب التأويل، ط. التّجاريّة، مصر

الخطّابي: حَمْد (٣٨٨)
غريب الحديث، ط. دار الفكر، دمشق

الخليل بن أحمد (١٧٥)
العين، ط. دار الهجرة، قم.

خليل ياسين (معاصر)
الأضواء، ط. الأحمد الجديدة، بيروت

الدّامغاني: حسين (٤٧٨)
الوجوه والنّظائر، ط. جامعة تبريز

الرّازي: محمّد (٦٦٦)
مختار الصّحاح، ط. دار الكتاب، بيروت

الرّاغب: حسين (٥٠٢)
المفردات، ط. دار المعرفة، بيروت.

الرّاوندي: سعيد (٥٧٣)
فقه القرآن، ط. الخيّام، قم.

رشيد رضا: محمّد (١٣٥٤)
المنار، ط: دار المعرفة، بيروت

الزّبيدي: محمّد (١٢٠٥)
تاج العروس، ط: الخيريّة، مصر

الزّجّاج: ابراهيم (٣١١)
١ـ معاني القرآن، ط. عالم الكتب، بيروت.
٢ـ فعلت وأفعلت، ط. التوحيد، مصر
٣ـ إعراب القرآن، ط. دار الكتاب، بيروت.

الزّركشي: محمّد (٧٩٤)
البرهان، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة.

الزّركلي: خيرالدّين (معاصر)
الأعلام، ط. بيروت.

الزّمخشري: محمود (٥٣٨)
١ـ الكشّاف، ط. دار المعرفة، بيروت
٢ـ الفائق، ط. دار المعرفة، بيروت.
٣ـ أساس البلاغة، ط. دار صادر، بيروت

السّجستاني: محمّد (٣٣٠)
غريب القرآن، ط: المطبعة المتحدة، مصر

السّكّاكي: يوسف (٦٢٦)
مفتاح العلوم، ط. دار الكتب، بيروت.

السُّهيلي: عبدالرّحمان (٥٨١)
الروض الأُنُف، ط. الكلّيات، القاهرة.

سيبَوَيْه: عمرو
الكتاب، ط عالم الكتب، بيروت.

السُّيُوطي، عبدالرّحمان (٩١١)
١ـ الإتقان، ط رضي، طهران.
٢ـ الدّرّ المنثور، ط بيروت. ٣ـ تفسير الجلالين، ط مصطفى البابي، مصر (مع انوار التّنزيل)

سيّد قطب (١٣٨٧)
في ظلال القرآن، ط دار الشّروق، بيروت.

شُبّر عبدالله (١٣٤٢)
الجوهر الثّمين، ط الألفين، الكويت.

الشِّربيني محمّد (٩٧٧)
السّراج المنير، ط دار المعرفة، بيروت.

الشّريف الرّضيّ محمّد (٤٠٦)
١ـ تلخيص البيان، ط بصيرتي، قم.
٢ـ حقائق التّأويل، ط البعثة، طهران.

الشّريف العامليّ محمّد (١١٣٨)
مرآة الأنوار، ط آفتاب، طهران.

الشّريف المرتضى، عليّ (٤٣٦)
الأمالي، ط دار الكتب، بيروت.

شريعتي محمّد تقي (١٤٠٧)
تفسير نوين، ط فرهنگ اسلامي، طهران.

شوقي ضيف (معاصر)
تفسير سورة الرّحمان، ط دار المعارف بمصر

الصّابونيّ محمّد عليّ (معاصر)
روائع البيان، ط العربيّ، دمشق

الصّاحب إسماعيل (٣٨٥)
المحيط في اللّغة، ط عالم الكتب، بيروت

الصّغانيّ حسن (٦٥٠)
١ـ التّكملة، ط دار الكتب، القاهرة
٢ـ الأضداد، ط دار الكتب، بيروت

صدر المتألّهين محمّد (١٠٥٩)
تفسير القرآن الكريم، ط بيدار، قم.

الطّباطبائيّ محمّد حسين (١٤٠٢)
الميزان، ط إسماعيليان، قم

الطَّبرسيّ [illegible] (٥٤٨)
مجمع البيان، ط الإسلاميّة، طهران.

الطَّبريّ محمّد (٣١٠)
١ـ جامع البيان، ط المصطفى البابي، مصر
٢ـ أخبار الأمم والملوك، ط الاستقامة، القاهرة

الطُّريحيّ فخر الدّين (١٠٨٥)
١ـ مجمع البحرين، ط المرتضويّة، طهران
٢ـ غريب القرآن، ط النّجف

طنطاوي جوهريّ (١٣٥٨)
الجواهر، ط مصطفى البابيّ، مصر

الطُّوسيّ محمّد (٤٦٠)
التّبيان، ط النّعمان، النّجف

عبدالجبّار أحمد (٤١٥)
١ـ تنزيه القرآن، ط دار النّهضة، بيروت
٢ـ متشابه القرآن، ط دار التّراث، القاهرة

عبدالرّحمان الهمدانيّ (٣٢٩)
الألفاظ الكتابيّة، ط دار الكتب، بيروت

عبدالرّزّاق نوفل (معاصر)
الإعجاز العدديّ، ط دار الشّعب، القاهرة

عبدالفتّاح طبّارة (معاصر)
مع الأنبياء، ط دار العلم، بيروت

عبدالكريم الخطيب (معاصر)
التّفسير القرآنيّ، ط دار الفكر، بيروت

عبداللّطيف بغداديّ (٦٢٩)
ذيل الفصيح، ط التّوحيد، القاهرة

العدنانيّ محمّد (١٣٦٠)
معجم الأغلاط، ط مكتبة لبنان، بيروت.

العروسيّ عبدعليّ (١١١٢)
نور الثّقلين، ط إسماعيليان، قم.

عزّة دَرْوَزة محمّد (١٤٠٠)
التّفسير الحديث، ط دار إحياء

الكتب، القاهرة.

العُكْبَري، عبدالله (٦١٦)
التبيان، ط. دار الجيل، بيروت.

العيّاشي، محمّد (نحو ٣٢٠)
التفسير، ط: الإسلاميّة، طهران.

الفارسي، حسن (٣٧٧)
الحجّة، ط. دار المأمون، بيروت

الفاضل المقداد، عبدالله (٨٢٦)
كنز العرفان، ط. المرتضويّة، طهران.

الفخر الرّازي، محمّد (٦٠٦)
التّفسير الكبير، ط. عبدالرّحمان، القاهرة

الفرّاء، يحيى (٢٠٧)
معاني القرآن، ط. ناصر خسرو، طهران

فريد وجدي، محمّد (١٢٧٣)
المصحف المفسّر، ط. دار مطابع الشّعب، بيروت

الفيروزآبادي، محمّد (٨١٧)
١ـ القاموس المحيط، ط. دار الجيل، بيروت
٢ـ بصائر ذوي التّمييز، ط. دار التّحرير، القاهرة.

الفيّومي، أحمد (٧٧٠)
المصباح المنير، ط. المكتبة العلميّة، بيروت.

القاسمي، جمال الدّين (١٣٣٢)
محاسن التّأويل، ط. دار إحياء الكتب، القاهرة.

القالي، إسماعيل (٣٥٦)
الأمالي، ط. دار الكتب، بيروت

القُرطُبي، محمّد (٦٧١)
الجامع لأحكام القرآن، ط. دار إحياء التّراث، بيروت

القُشَيري، عبدالكريم (٤٦٥)
لطائف الإشارات، ط. دار الكتاب، القاهرة

القُمّي، عليّ (٣٢٨)
تفسير القرآن، ط. دار الكتاب، قم.

القيسي، مكّي (٤٣٧)
مشكل إعراب القرآن، ط. مجمع اللّغة، دمشق.

الكاشاني، محسن (١٠٩١)
الصّافي، ط. الأعلمي، بيروت

الكرماني، محمود (٥٠٥)
أسرار التكرار، ط. المحمّديّة، القاهرة.

الكُلَيني، محمّد (٣٢٩)
الكافي، ط. دار الكتب الإسلاميّة، طهران.

الماوَرْدي، عليّ (٤٥٠)
النُّكت والعيون، ط. دار الكتب، بيروت

المبرّد، محمّد (٢٨٦)
الكامل، ط. مكتبة المعارف، بيروت.

المجلسي، محمّد باقر (١١١١)
بحار الأنوار، ط. دار إحياء التّراث، بيروت.

مجمع اللّغة: جماعة (معاصرون)
معجم الألفاظ، ط. آرمان، طهران.

محمّد إسماعيل إبراهيم (معاصر)
معجم الألفاظ والأعلام، ط. دار الفكر، القاهرة.

المراغي، محمّد مصطفى (١٣٦٤)
١ـ تفسير سورة الحجرات، ط. الأزهر، مصر
٢ـ تفسير سورة الحديد، ط. الأزهر، مصر

المراغي، أحمد مصطفى (١٣٧١)
تفسير القرآن، ط. دار إحياء التّراث، بيروت

المصطفوي، حسن (معاصر)
التّحقيق، ط. دار التّرجمة، طهران.

مقاتل ابن سليمان (١٥٠)
الأشباه والنّظائر، ط. المكتبة العربيّة، مصر

المَقْدِسي، مُطهّر (٣٥٥)
البدء والتّاريخ، ط. مكتبة المثنّى، بغداد

الميبُدي، أحمد (٥٢٠)
كشف الأسرار، ط. أمير كبير، طهران.

الميلاني، محمّد هادي (١٣٨٤)
تفسير سورتي الجمعة والتّغابن، ط. مشهد.

النّحّاس، أحمد (٣٣٨)
معاني القرآن، ط. مكة المكرمة.

النّسفيّ أحمد (٧١٠)
مدارك التنزيل، ط. دار الكتاب، بيروت.

النّيسابوريّ حسن (٧٢٨)
غرائب القرآن، ط. مصطفى البابي، مصر

هارون الأعور، ابن موسى (٢٤٩)
الوجوه والنظائر، ط. دار الحرّيّة، بغداد

هاكس الأمريكيّ (معاصر)
قاموس كتاب مقدّس، ط. المطبعة الأمريكيّة، بيروت.

الهرويّ أحمد (٤٠١)
الغريبين، ط. دار إحياء التراث.

هوتسما مارتن تيودور (١٣٦٢)
دائرة المعارف الإسلاميّة، ط. جهان، طهران.

اليزيديّ يحيى (٢٠٢)
غريب القرآن، ط. عالم الكتب، بيروت.

اليعقوبيّ أحمد (٢٩٢)
التاريخ، ط. دار صادر، بيروت.

يوسف خيّاط (؟)
الملحق بلسان العرب، ط. أدب الحوزة، قم.

فهرس الأعلام المنقول عنهم بالواسطة

أبان بن عثمان. (٢٠٠)
ابن أبي إسحاق: عبدالله. (١٢٩)
ابن أبي عبلة: إبراهيم. (١٥٣)
ابن أبي نجيح: يسار. (١٣١)
ابن إسحاق: محمّد. (١٥١)
ابن الأعرابي: محمّد. (٢٣١)
ابن أنس: مالك. (١٧٩)
ابن بَرّي: عبدالله. (٥٨٢)
ابن بُزُرج: عبدالرّحمان. (؟)
ابن تيميّة: أحمد. (٧٢٨)
ابن جُريج: عبدالملك. (١٥٠)
ابن جنّي: عثمان. (٣٩٢)
ابن الحاجب: عثمان. (٦٤٦)
ابن حبيب: محمّد. (٢٤٥)
ابن حجر: أحمد بن علي. (٨٥٢)
ابن حجر: أحمد بن محمّد. (٩٧٤)
ابن حلزة.... (؟)
ابن ذكوان: عبدالرّحمان. (٢٠٢)
ابن رجب: عبدالرّحمان. (٧٩٥)
ابن الزّبير: عبدالله. (٧٣)
ابن زيد: عبدالرّحمان. (١٨٢)
ابن سُمَيفع: محمّد. (؟)
ابن سيرين: محمّد. (١١٠)
ابن سينا: علي. (٤٢٨)
ابن الشِّخّير: مُطَرِّف. (٥٤٢)
ابن شُريح.... (؟)
ابن شُمَيل: نضر. (٢٠٣)
ابن الشيخ.... (؟)
ابن عامر: عبدالله. (١١٨)
ابن عبّاس: عبدالله. (٦٨)
ابن عبدالملك: محمّد. (٧٤٤)
ابن عطاء: واصل. (١٣١)
ابن عقيل: عبدالله. (٧٦٩)
ابن عُمر: عبدالله. (٧٣)
ابن عيّاش: محمّد. (١٩٣)
ابن عُيَيْنَة: سُفيان. (١٩٨)
ابن فورك: محمّد. (٤٠٦)
ابن كثير: عبدالله. (١٢٠)
ابن كعب القُرَظي: محمّد. (١١٧)
ابن الكلبي: هشام. (٢٠٤)
ابن ماجه: محمّد. (٢٧٣)
ابن مالك: محمّد. (٦٧٢)
ابن مجاهد: أحمد. (٣٢٤)
ابن مُحيصن: محمّد. (١٢٣)
ابن مسعود: عبدالله. (٣٢)
ابن المسيّب: سعيد. (٩٤)
ابن نحّاس: محمّد. (٦٩٨)
ابن هانئ.... (؟)

ابن هُرْمُز: عبدالرّحمان. (١١٧)
ابن الهيثم: داود. (٣١٦)
ابن الوردي: عُمر. (٧٤٩)
ابن وَهْب: عبدالله. (١٩٧)
ابن يَعْمون: يوسف. (٥٤٢)
أبو بحريّة: عبدالله. (٨٠)
أبو بكر الإخشيد: أحمد. (٣٦٦)
أبو بكر الأصمّ:... (٢٠١)
أبو جعفر القارئ: يزيد. (١٣٢)
أبو حمزة الثّمالي: ثابت. (١٥٠)
أبو حنيفة: نُعمان. (١٥٠)
أبو حَيْوَة: شُرَيح. (٢٠٣)
أبو داود: سليمان. (٢٧٥)
أبو الدّرداء: عُوَيمِر. (٣٢)
أبو دُلَيش:... (؟)
أبوذَرّ: جُنْدَب. (٣٢)
أبو روق: عطيّة. (؟)
أبو زياد: عبدالله. (؟)
أبو سعيد الخُدْري: سعد. (٧٤)
أبو سعيد البغدادي: أحمد. (٢٨٥)
أبو سعيد الخرّاز: أحمد. (٢٨٥)
أبو سليمان الدّمشقي:
عبدالرّحمان. (٢١٥)
أبو السّمال: قَعْنَب. (؟)
أبو العالية: رُفَيع. (٩٠)
أبو عبدالرّحمان: عبدالله. (٧٤)
أبو عثمان الحِيري: سعيد. (٢٨٩)
أبو العلاء المعرّي: أحمد. (٤٤٩)
أبو عليّ الأهوازي: حسن. (٤٤٦)
أبو عليّ مِسْكَوَيه: أحمد. (٤٢١)
أبو عمران الجَوني: عبدالملك. (؟)
أبو عمرو ابن العلاء: زبّان. (١٥٤)
أبو عمرو الجَرْمي: صالح. (٢٢٥)
أبو عمرو الشّيباني: إسحاق. (٢٠٦)
أبو قِلابة:... (١٠٤)
أبو مالك: عمرو. (؟)
أبو المتوكّل: عليّ. (؟)
أبو مِجْلَز: لاحِق. (؟)
أبو مُحَلِّم: محمّد. (٢٤٥)
أبو مسلم الأصفهاني:
محمّد. (٣٢٢)
أبو المُليح السّلام:... (؟)
أبو موسى الأشعري: عبدالله. (٤٤)
أبو نصر الباهلي: أحمد. (٢٣١)
أبو هُرَيرة: عبدالرّحمان. (٥٩)
أبو الهيثم:... (٢٧٦)
أبو يزيد المدني:... (؟)
أُبَيّ بن كعب. (٢١)
الأحمر: عليّ. (١٩٤)
الأخفش الأكبر: عبدالحميد. (١٧٧)
إسحاق بن بشير. (٢٠٦)
إسماعيل بن قاضي. (؟)
الأصمّ: محمّد. (٣٤٦)
الأعشى: ميمون. (١٤٨)
الأعمش: سليمان. (١٤٨)
إلياس:... (؟)
أنس بن مالك. (٩٣)
الأُموي: سعيد. (٢٠٠)
الباقِلّاني: محمّد. (٤٠٣)
البخاري: محمّد. (٢٥٦)
براء بن عازب. (٧١)
البِرجِمي: عليّ. (؟)
البَلْخي. (؟)
البلخي: عبدالله. (٣١٩)
البَلُّوطي: منذر. (٣٥٥)
بوست: جورج إدوَرْد. (١٣٢٧)
التّرمذي: محمّد. (٢٧٩)
ثابت البُناني. (١٢٧)
الثّعلبي: أحمد. (٤٢٧)
الثّوري: سفيان. (١٦١)
جابر بن زيد. (٩٣)
الجُبّائي: محمّد. (٣٠٣)
الجَحْدَري: كامل. (٢٣١)
الجُنَيد البغدادي: ابن محمّد. (٢٩٧)
الحارث بن ظالم. (٢٢ق)
الحَدّادي:... (؟)
الحَرّاني: محمّد. (٥٦٠)
الحسن: ابن يسار. (١١٠)

حسين بن فضل. (٥٤٨)
حفص: بن عمر. (٢٤٦)
حمّاد بن سَلَمة. (١٦٧)
حُمَيْد: ابن قيس. (؟)
الحَوفي: عليّ. (٤٣٠)
خصيف:... (؟)
الخطيب التّبريزيّ: يحيى. (٥٠٢)
الخفاجيّ: عبدالله. (٤٦٦)
خلف القارئ. (٢٩٩)
الخُوَيّيّ: محمّد. (٦٩٣)
الدّمامينيّ: محمّد. (٨٢٧)
الدِّينوريّ: أحمد. (٢٨٢)
الرّبيع: ابن أنس. (١٣٩)
الرّمّانيّ: عليّ. (٣٨٤)
رُويس: محمّد. (٢٣٨)
الزُّبير: بن بكّار. (٢٥٦)
الزّجّاجيّ: عبدالرّحمان. (٣٣٧)
الزُّهريّ: محمّد. (١٢٨)
زيد بن أسلم. (١٣٦)
زيد بن ثابت. (٤٥)
زيد بن عليّ. (١٢٢)
السُّدّيّ: إسماعيل. (١٢٨)
سعد بن أبي وقّاص. (٥٥)
سعد المفتيّ. (؟)
سعيد بن جُبَيْر. (٩٥)
سعيد بن عبدالعزيز. (١٦٧)
السُّلَميّ القارئ: عبدالله. (٧٤)
السُّلَميّ: محمّد. (٤١٢)
سليمان بن جمّاز المدنيّ. (١٧٠)
سليمان بن موسى. (١١٩)
سليمان التّيميّ. (؟)
السّمين: أحمد. (٧٥٦)
السِّيرافيّ: حسن. (٣٦٨)
الشّافعيّ: محمّد. (٢٠٤)
الشّعبيّ: عامر. (١٠٣)
شُعيب الجبئيّ. (؟)
الشَّلوبينيّ: عمر. (٦٤٥)
شِمر: ابن حمدويه. (٢٥٥)
الشّهاب: أحمد. (١٠٦٩)
شَهر بن حَوْشب. (١٠٠)
شيبان: ابن عبدالرّحمان. (؟)
شيبة الضّبّيّ. (؟)
الشّيذلة: عُزيزي. (٤٩٤)
صالح المريّ. (؟)
الصِّقلّيّ: محمّد. (٥٦٥)
الضّبّيّ: يونس. (١٨٢)
الضّحّاك: ابن مزاحم. (١٠٥)
طاووس: ابن كيسان. (١٠٦)
طلحة بن مُصَرِّف. (١١٢)
الطِّيبيّ: حسين. (٧٤٣)
عائشة: بنت أبي بكر. (٥٨)
عاصم الجحدريّ. (١٢٨)
عاصم القارئ. (١٢٧)
عامر بن عبدالله. (٥٥)
عبّاس بن الفضل. (١٨٦)
عبدالرّحمان بن أبي بَكْرَة. (٩٦)
عبدالعزيز:... (٦١٢)
عبدالله بن أبي ليلى. (؟)
عبدالله بن الحارث. (٨٦)
عُبيد بن عُمَير. (؟)
العَتكيّ: عبّاد. (١٨١)
العَدَويّ:... (؟)
عصام الدّين: عثمان. (١١٩٣)
عصمة: ابن عروة. (؟)
عطاء: ابن أسلم. (١١٤)
عطاء بن سائب. (١٣٦)
عطاء الخراسانيّ: ابن عبدالله. (١٣٥)
عِكْرِمة: ابن عبدالله. (١٠٥)
علاء بن سيّابة. (؟)
عليّ بن أبي طلحة. (١٤٣)
عمارة بن عائذ. (؟)
عُمر بن ذَرّ. (١٥٣)
عَمرو بن ميمون. (؟)
عيسى بن عُمَر. (١٤٩)
العَوفيّ: عطيّة. (١١١)
العينيّ: محمود. (٨٥٥)
الغزاليّ: محمّد. (٥٠٥)
الغزنويّ:... (٥٨٢)

قتادة: ابن دعامة. (١١٨)
القزويني: محمد. (٧٣٩)
قطرب: محمد. (٢٠٦)
القفال: محمد. (٣٢٨)
كراع النمل: علي. (٣٠٩)
الكسائي: علي. (١٨٩)
كعب الأحبار: ابن ماتع. (٣٢)
الكلاعي: إبراهيم (٩٠٥)
الكلبي: محمد. (١٤٦)
اللحياني: علي. (٢٢٠)
الليث: ابن مظفّر. (١٨٥)
الماتريدي: محمد. (٣٣٣)
مالك: ابن أنس. (١٧٩)
مالك بن دينار. (١٣١)
مجاهد: ابن جبر. (١٠٤)
المحاسبي: حارث. (٢٤٣)
محبوب:.... (؟)
محمد أبي موسى. (؟)
محمد بن حبيب. (٢٤٥)
محمد بن الحسن. (١٨٩)
محمد بن شُريح الأصبهاني. (؟)
محمد عبده: ابن حسن خيرالله. (١٣٢٣)
مروان بن الحكم. (٦٥)
المشهر: ابن عبدالملك. (؟)
مطرّف بن الشخّير. (٨٧)
معاذ بن جبل. (١٨)
معتمر بن سليمان. (١٨٧)
المغربي: حسين. (٤١٨)
المفضّل الضبّي: ابن محمد. (١٦٨)
مكحول: ابن شهراب. (١١٢)
المنذري: محمد. (٣٢٩)
المهدوي: أحمد. (٤٤٠)
مؤرّج السدوسي: ابن عمر. (١٩٥)
موسى بن عمران. (١٠٤)
النخعي: إبراهيم. (٩٦)
نفطويه: إبراهيم. (٣٢٣)
النقّاش: محمد. (٣٥١)
هارون: ابن حاتم. (٧٢٨)
هشام بن حارث. (؟)
الواحدي: علي. (٤٦٨)
ورش: عثمان. (١٩٧)
وهب بن جرير. (٢٠٧)
وهب بن منبّه. (١١٤)
يحيى بن سلّام. (٢٠٠)
يحيى بن وثّاب. (١٠٣)
يحيى بن يعمر. (١٢٩)
يزيد بن أبي حبيب. (١٢٨)
يزيد بن رومان. (١٣٠)
يعقوب: ابن إسحاق. (٢٠٢)
اليماني: عمر. (؟)